DOES NOT CIRCULATE

ST. BASIL'S SEMINARY
LIBRARY
ST. BASIL'S SEMINARY
LIBRARY

Revue des Sciences Philosophiques & Théologiques

Revue

des

Sciences Philosophiques

et

Théologiques

TROISIÈME ANNÉE

1909

BUREAUX DE LA REVUE

Le Saulchoir, a KAIN (Belgique).

1909

FEB 26 1960

La Providence
la Contingence et la Liberté
selon saint Thomas d'Aquin

Dans l'ordre auquel est emprunté le langage, nous appelons providence ce rôle de la prudence humaine qui consiste, ayant le souvenir du passé et la claire notion du présent, à disposer sagement l'avenir. Pour l'appliquer à Dieu, nous devons sans nul doute dégager cette notion de toute attache temporelle; du moins en tant que Dieu même en devrait être affecté. C'est seulement du côté de l'objet auquel s'applique la providence que les relations temporelles peuvent être maintenues. Nous n'en gardons pas moins de cette définition tout ce qui implique disposition, ordre à introduire dans les faits, et nous disons que Dieu est provident en ce que l'ordre des choses procède de lui aussi bien que la substance des choses; que cet ordre, d'ailleurs, suppose d'une part l'orientation de chaque phénomène ou de chaque être vers les fins particulières auxquelles il doit servir, et ensuite l'orientation du tout vers la fin toute dernière; que par suite la *raison* de cet ordre (ratio ordinis), tout ce qu'il comporte d'intelligibilité comme tel doit trouver son équivalent supérieur dans la première cause (1).

Il paraît clair à saint Thomas que tout, absolument, est soumis à la Providence. Ceux qui lui ont soustrait quelque chose l'ont fait soit à cause d'objections qu'ils n'ont pas su vaincre, soit parce que dès le principe leur philosophie relative à Dieu était défectueuse.

C'est ainsi que la considération du hasard et du mal a paru à certains incompatible avec l'idée qu'une providence régit le

1. *Summa Theol.*, Ia Pars, Q. XXII, art 1; *I. Sent.*, Dist. XXXIX, Q. II. a. 1; Q. V *De Verit.*, art. 1 et 2.

monde. C'est ainsi encore que le cas de la liberté, dont nous portons en nous la certitude et à laquelle d'ailleurs est suspendu l'ordre moral, a semblé impossible à concilier avec une providence universellement souveraine. D'autre part, la nécessité à laquelle obéissent les agents naturels est aux yeux de quelques-uns une explication suffisante de l'ordre, et ils ne sentent pas le besoin de recourir à une causalité ayant celui-ci pour objet.

Cette dernière position est démontrée fautive par ce qui est dit en faveur de Dieu dans la cinquième *voie* (1). Il a été montré alors que la nécessité dont on parle n'est qu'une exécutrice, et qu'il faut supposer à son action dans le réel un antécédent idéal, à savoir une préconception, un premier établissement des faits et de l'ordre d'évolution qu'ils affectent.

Quant aux difficultés particulières énoncées, bien qu'elles ne puissent nous faire revenir sur une thèse solidement établie, il y a lieu néanmoins de les résoudre.

En ce qui concerne le hasard, il ne faut pas penser que nous prétendions le nier, en lui opposant la providence. Nous le mettons seulement à son rang; nous en faisons un élément du relatif, et l'Absolu qui le domine ne fait nul tort à sa nature; au contraire, il la constitue; car ce qui est voulu dans le monde par la Providence, ce n'est pas uniquement des *effets*, mais aussi et surtout un *ordre*, ordre dans lequel les justes relations des causes aux effets entrent comme élément principal. Bien loin donc que la direction imprimée par Dieu doive supprimer la contingence, elle en doit assurer le cours. Comment cela se peut-il, c'est ce qu'il faudra expliquer; mais il fallait qu'on sût d'abord comment se pose pour nous le problème. Il ne s'agit de rien sacrifier, ni la souveraineté absolue de la Providence, ni la réalité du hasard.

Et ce que nous disons de celui-ci doit s'appliquer à bien plus forte raison à la liberté humaine. Nous admettons comme fait que l'homme domine les conditions de son vouloir; nous avons le sentiment des biens qui en ressortent, et des inconvénients qui suivraient à la négation de ce privilège humain. Nous entendons par conséquent que le rôle de la providence consiste

1. *Summa Theol.*, Ia Pars, Q. II, art. 3.

non à exclure, mais à poser plutôt le libre arbitre, et nous disons cependant que les mouvements du libre arbitre doivent, ainsi que tout, se ramener à Dieu comme première cause.

Ceux qui ont enlevé à Dieu la disposition des actes de la liberté, croyant par là le glorifier dans son œuvre, ne se sont pas aperçus qu'au fond ils niaient Dieu, refusant de voir à quel rôle il répond, à quel problème sa notion doit fournir une solution ferme.

Saint Thomas le dit sans cesse, Dieu s'introduit en métaphysique à titre de principe de l'être. Donner un fondement à l'être en tant que tel, c'est son rôle. Soustraire à sa causalité quelque chose qui a raison d'*être*, qu'il s'agisse de substance ou de phénomène, de matière ou d'esprit, de qualité, de quantité, de relation ou de quoi que ce soit, c'est une contradiction manifeste, et c'est au vrai nier Dieu à titre de premier nécessaire, puisque c'est poser à côté de lui quelque chose qui, se suffisant à soi seul pour être, le décrète pour autant d'inutilité, par suite d'inexistence.

« L'être de Dieu enveloppe de sa vertu tout ce qui est, sous quelque forme et en quelque manière qu'il soit, en tant que tout n'est que par une participation de son être. De même son intelligence, quant à son acte et quant à son objet, comprend toute connaissance et toute cognoscibilité. De même son vouloir et l'objet de son vouloir comprend tout appétit et tout appétible, de telle sorte que tout ce qui est connaissable, pour autant qu'il est connaissable, tombe sous sa connaissance; que tout ce qui est appétible, pour autant qu'il est appétible, tombe sous sa volonté; que tout ce qui est être, pour autant qu'il est être, tombe sous sa vertu active » (1). Rien n'échappe donc à son gouvernement, et « pour s'en excuser, il faudrait pouvoir s'excuser aussi d'être » (2). — « Il faut que Dieu soit parfait en tout : en existence, en causalité, en providence » (3). Si le libre arbitre ou une cause quelconque avait à titre indépendant le pouvoir de constituer un ordre de relations, il s'ensuivrait que l'ordre universel n'aurait plus en Dieu sa perfection pleine; il gagnerait à descendre au relatif, et c'est la créature qui serait appelée à le parfaire. Or, cette idée de retouche et de développement du plan créateur est blasphématoire. Toute perfec-

1. *In I. Peri-Hermeneias,* lect. XIV.
2. *III. C. Gentes,* C. I.
3. *Ibid.*

tion descend de Dieu; nulle ne s'y ajoute (1). L'intelligibilité universelle est en lui, en tant que causée par lui, non en tant qu'obtenue par un apport des créatures. Il est donc impossible, à moins de repousser les conclusions les plus certaines de la théodicée pour en revenir au *Dieu fini*, de soustraire quoi que ce soit, contingent ou non, libre ou non, à la disposition de la Providence.

***

Pourquoi d'ailleurs le ferait-on? Croire nécessaire de sacrifier l'un à l'autre, sur un terrain quelconque, le relatif et l'absolu, cela peut être une tentation pour la débilité de notre esprit; mais c'est une ignorance.

« Il faut comprendre que la volonté divine dont nous parlons est en dehors de l'être (extra ordinem entium existens); que celui-ci est pénétré par elle tout entier, et quant à toutes ses différences. Or, le possible et le nécessaire sont des différences de l'être, et ils ont donc leur origine dans la divine volonté ». (2) — « Il est nécessaire qu'à celui de qui dépend la production d'un genre quelconque, il appartienne aussi de produire les différences propres de ce genre; comme s'il appartenait à quelqu'un de constituer le triangle, il lui appartiendrait aussi de constituer l'équilatéral ou l'isocèle. Or, le nécessaire et le possible sont des différences propres de l'être; d'où il suit qu'à Dieu, dont la vertu est cause propre de l'être, il appartient par sa providence d'attribuer à ce qu'il fait soit la nécessité soit la possibilité d'être » (3). — « Les autres causes appliquent les lois de nécessité ou de contingence; mais elles ne les constituent point, et c'est pourquoi elles sont cause seulement que leur effet soit, non qu'il soit contingent ou qu'il soit nécessaire. Mais cette alternative est au pouvoir de la Cause suprême, parce que celle-ci est cause de l'être en tant qu'être, et que l'ordre de contingence ou de nécessité dérive d'elle » (4).

Qui comprendra ces profondes formules se rendra compte de ce qu'est la solution thomiste. Elle est pleinement cohérente avec l'ensemble du système; elle fait appel à cette transcendance

1. *III. C. Gentes*, C. LXXVI, § 2.
2. *In I. Peri-Hermeneias*, lect. 14.
3. *De Subst. Separatis*, c. XV.
4. *In VI. Metaphys.*, lect. 3, in fine.

de Dieu que presque tout le monde admet parmi les déistes, mais dont elle seule tire les ultimes conséquences.

Pour ne parler que du libre arbitre, qui représente le cas de beaucoup le plus difficile, voici brièvement ce qu'elle propose.

Dieu est transcendant, cela veut dire, ainsi qu'on l'exprimait à l'instant, qu'il est, en tant que source, au-dessus et en dehors de tout genre d'*être;* qu'il faut donc en même temps chercher là et la certitude d'une dépendance universelle de tout par rapport à cette source, et la certitude non moins grande, parce qu'elle est au fond identique, que tout ce qui est ainsi dépendant pour être, reçoit de cette dépendance ce qui le fait être ce qu'il est, bien loin qu'il puisse l'y perdre. Sans Dieu, l'homme ne pourrait pas être; il ne pourrait donc pas non plus être ce qu'il est : libre; il ne pourrait donc pas non plus être en acte de liberté : il le pourrait encore moins; car être en acte, en un domaine quelconque, c'est *être* davantage que de manifester seulement un pouvoir.

Ceux qui disent : Dieu a donné à l'homme la liberté : l'homme en use, sont victimes d'une étrange illusion. Ils ignorent à la fois et l'être et Celui qui est source d'être.

Ils ignorent l'être, puisqu'ils ne savent pas qu'*user*, c'est *être* aussi, à savoir *être usant;* que l'action est *être* au même titre que la substance, la qualité, la relation et tout ce qu'expriment les *catégories;* que par ailleurs, si l'acte et la puissance divisent l'être, ce n'est pas *ex-æquo*, mais au bénéfice du premier, de sorte que si Dieu est source d'une liberté en pouvoir, parce qu'elle est être et qu'il est source d'être, Dieu à plus forte raison sera source de la liberté en acte, puisque celle-ci est être au second degré, si l'on peut ainsi dire.

Et ces mêmes philosophes ignorent la Source d'être, puisque lui soustrayant non seulement quelque chose, mais le meilleur, ils le rejettent au plan du relatif, et n'y voient plus qu'un démiurge.

L'homme en tout ce qu'il est dépend de *Celui qui est.* Sur toute la ligne des manifestations de sa vie ontologique il est nécessaire de dire : Être participé, il dépend de Celui qui est par essence. Lui et ses modes, lui et ses actes ne sont, si l'on abstrait de l'influence perpétuellement créatrice qui l'enveloppe, que des *possibles*, de même qu'en dehors de l'Intelligible premier qui fournit leur essence abstraite, il n'en demeure plus rien, même dans une idéalité désormais éteinte.

Les actes libres, hors la divine action, ne seraient donc plus que le possible du possible, l'ombre d'une ombre. Il faut que la première Essence, être par soi, fournisse sa solidité à toute cette suite. C'est Lui qui actue par sa volonté le possible premier qui est l'homme et tous les possibles dérivés que sont ses facultés et ses actes, de même que c'est lui qui les a *conçus* d'abord.

Tout est donc sous sa dépendance; mais non pas pour cela arraché à sa nature, ni aux lois de sa nature, puisqu'au contraire c'est par cette dépendance que nous puisons en lui nos natures et leurs lois, puis l'évolution de ces natures et la manifestation de ces lois.

***

Le point de vue ontologique, ou mieux super-ontologique où nous place ainsi saint Thomas doit être soigneusement distingué du point de vue psychologique et anthropomorphique où la plupart des objectants se sont placés pour s'opposer à ses thèses.

Que l'homme dépende de Dieu dans son être, cela ne l'empêche pas d'être homme : que l'acte libre dépende de Dieu aussi, cela ne l'empêche pas d'être libre. C'est en tant qu'être, qu'il en dépend (*in ratione entis*), non en tant qu'engagé, au plan du relatif, dans le complexus des causes.

Si Dieu agissait là comme nous y agissons nous-mêmes, ou comme y peuvent agir les mille influences qui pèsent sur nous, son influence à lui, facilement victorieuse, absorberait fatalement toutes les autres. L'infini, en composition avec le fini, le supprime tout à fait et qualifie à lui seul le résultat. Nos actes seraient alors proprement divins, et donc rigoureusement nécessaires.

Mais Dieu, à vrai dire, n'*agit* point : il crée, et parce qu'il crée, il constitue, et ne peut donc détruire. Sa motion, si l'on tient à l'appeler ainsi, est d'un autre ordre que la motion de la volonté sur elle-même et ne la modifie pas; d'un autre ordre que la motion des agents extérieurs sur nous, et n'entre point en composition avec elle.

On aurait beau démonter tous les rouages de la volonté et suivre les étapes du vouloir, nulle part ni à aucun moment on ne découvrirait Dieu, si ce n'est sous les espèces d'une *nature*, nature qui évolue d'elle-même et selon ses propres lois, bien

qu'elle dépende en tout ce qu'elle est et tout ce qu'elle fait de la première Cause.

L'action de Dieu ne s'insère pas dans la nôtre : elle la porte.

L'action de Dieu n'est pas une condition particulière du vouloir, mais la condition générale de tout être.

« Il ne faut pas comprendre qu'on attribue un même effet à une cause naturelle et à la vertu divine de telle manière que cet effet soit causé en partie par Dieu, en partie par l'agent naturel; mais il est causé tout entier par chacun, sous différents rapports. Par Dieu comme par le premier Être, source de tout être; par l'agent créé comme par la cause dérivée et l'agent particulier de *tel* être » (1).

Il s'ensuit que l'action de Dieu n'étant pas au même plan que la nôtre, ne peut pas la troubler. Il agit, Lui, au plan de l'absolu; nous agissons au plan du relatif, déroulant selon les lois du libre ou du nécessaire les modes divers d'existence et d'action dont il est la première source.

Il y a impossibilité à ce que ces deux actions se rencontrent. Elles ne peuvent pas plus se nuire que le mouvement de la terre dans l'espace ne nuit aux actions et réactions internes de sa masse.

Il est de règle en mécanique que les relations intérieures d'un système ne sont point troublées par une action d'ensemble affectant celui-ci. Cet exemple est grossier, et tout exemple ici est grossier, mais on saisit pourtant en quoi le nôtre porte. Il veut aider à comprendre que l'agir divin n'étant pas un *élément* du processus volontaire, mais une *condition générale* imposée à sa relativité à tous ses stades, il ne peut pas y avoir contrainte, absorption, ni par conséquent nécessité plutôt que liberté et contingence.

S'il y a de la liberté, Dieu la crée; s'il y a de la nécessité, Dieu la crée; mais il ne change ni l'une ni l'autre. Il est au-dessus de ces différences pour les fonder, au-dessous pour les porter, et, bien loin de les annihiler l'une ou l'autre, pour les donner à elles-mêmes.

Tout se passe, en nous, comme si Dieu n'était pas et n'agissait pas; seulement, sans cette action, sans la perpétuité et l'universalité de cette action, rien ne serait en nous, ni nous, ni notre faculté, ni son acte.

---

1. *III. C. Gentes*, c. LXX.

Il en est, si l'on veut, comme en mathématiques, où toutes les déductions restent vraies, quelque opinion que l'on ait relativement à la nature de la quantité, parce que les théorèmes sont relation, et que la quantité en elle-même est un absolu. De même, toutes les relations incluses dans le processus volontaire, ainsi du reste que dans tout le fonctionnement naturel, demeurent ce qu'elles sont après que l'on a dit : Tout cela étant du relatif et de l'inconsistant, doit être rapporté à une commune et indéfectible Source.

La volonté procède d'une fin à des moyens selon des lois à établir en psychologie, et là, nulle mention à faire de Dieu; par conséquent aussi nulle entrave : la volonté est pleinement autonome. Mais en ontologie, on se verra forcé de dire : Tout cela, à soi seul, ne se soutiendrait pas, et *sous* cet ordre de relations, non *au-dedans*, il faut poser une transcendance.

***

Ce dernier mot, tant de fois répété à propos de Dieu, indique assez à lui seul l'impossibilité du conflit dont on parle.

Nous appelons Dieu pour rendre *possible*, par son intelligence et *actuel* par sa volonté un ordre de relations qui comprend précisément en soi et la nécessité et la contingence : comment une telle intervention, posée comme antérieure à la constitution du libre et du nécessaire, comme leur commune base, pourrait-elle se retourner contre l'un de ces deux termes au profit de l'autre?

Leibnitz a noté au point de vue de son système l'évidence que nous exprimons quand il a écrit ces remarquables paroles : « Dieu, porté par la suprême raison à chercher, entre plusieurs suites de choses ou de mondes possibles celui où les créatures prendraient telle ou telle résolution, quoique non sans concours, a rendu par là tout événement certain et déterminé une fois pour toutes, sans déroger à la liberté des créatures; ce simple décret de choix ne changeant point, mais actualisant seulement leurs natures libres qu'il voyait dans ses idées. »

A coup sûr saint Thomas ne signerait pas volontiers ces formules. J'imagine que l'essai d'explication qu'elles fournissent lui paraîtrait trop arbitraire, et entaché d'anthropomorphisme. Mais on voit là en vive lumière l'absurdité qu'il y aurait à nous prêter la négation du libre arbitre pour ce motif que nous lui

cherchons un support, je veux dire une possibilité d'abord, puis une raison positive d'existence.

Pour que le libre arbitre soit, lui et son acte, il faut que Dieu « le voie dans ses idées », c'est-à-dire qu'il lui fournisse l'intelligibilité, la consistance formelle dont l'Intelligible premier est la source. Il faut ensuite que Dieu « actualise » ces possibles, natures et actes. Mais qui ne voit que par cette double action, tout être est établi en soi, posé dans sa nature, laissé, et non seulement laissé, mais *mis* en possession de ses notes, de ses relations, de toutes ses caractéristiques ?

Tout se réduit donc à savoir s'il y a ou s'il n'y a pas, dans l'ordre que régit Dieu, du contingent et du libre. Cette recherche appartient à l'anthropologie et à la cosmologie, à moins que ce ne soit au sens pratique. Mais dire qu'il n'y en a point à cause de Dieu et de son action souveraine, ce serait dire qu'il n'y a point d'effet pour cette raison qu'il y a une cause; point de création parce qu'il y a un Créateur.

Mieux vaut dire, en philosophie : Dieu n'est point, que de dire : Si Dieu est, et qu'il fonde la liberté, celle-ci en devient nécessaire. Dans le premier cas on méconnaît une existence; dans le second, une essence. L'essence de Dieu, si tant est qu'on lui puisse appliquer ce mot, est identique à son action, à sa pensée évocatrice et rectrice des natures; l'une et l'autre est extérieure à l'ordre des natures et des actions créées, bien qu'elles contiennent cet ordre et lui soient supposées en tous ses termes. Pas plus donc que l'être de Dieu, supposé à notre être, ne supprime celui-ci, pas plus l'action de Dieu, supposée à notre action, ne supprime la nôtre et n'altère ses différences. La question est non seulement pareille : elle est proprement identique, puisque « l'action de Dieu » n'est dans notre langage qu'une façon particulière et déficiente de signifier son être; puisque Dieu n'agit pas, au sens humain de ce terme, mais se contente, pour action, d'être le fondement de tout être et de toute action.

Il a fallu dévorer le mystère du divin envisagé sous le rapport de l'être : pourquoi le repousser quand, déplaçant le point de vue, on l'envisage sous l'angle de l'action, les réalités en présence demeurant par ailleurs identiques ?

De ce que l'absolu de l'être est supposé au relatif, les panthéistes concluent : Rien n'est que lui, et tous les « êtres » sont ses modes. De ce que l'absolu de l'action est supposé au rela-

tif de l'action, les fatalistes concluent : Tout est compris dans sa nécessité; il n'y a ni liberté ni contingence possibles. Mais l'erreur est la même : c'est que ni l'absolu de l'être n'est proprement de l'être, ni l'absolu de l'action n'est proprement de l'action : il y a, dans les deux cas, transcendance, et par suite la compossibilité du relatif et de l'absolu n'est nullement compromise.

*
* *

Si l'on avait toujours, à l'exemple de saint Thomas, posé ainsi et résolu ainsi le problème qui nous occupe, peut-être n'eût on pas vu tant d'attaques se produire et tant de réponses banales se faire jour.

Les attaques reposent toutes sur la méconnaissance de la transcendance divine; les réponses, fort souvent, n'en tiennent pas compte non plus et ne sont donc que de fausses réponses.

Que de poussière n'a-t-on pas soulevée autour de ces deux mots : *prémotion physique!* Et la plupart ne se sont pas rendu compte que si l'on veut par là qualifier l'action même de Dieu conçue comme en relation avec la nôtre, d'abord on oublie cette loi générale que les relations ne vont pas de Dieu à nous, mais uniquement de nous à Dieu; et ensuite on commet, en ce qui concerne le cas présent, une triple hérésie verbale. Hérésie quant au plan de l'action, qui n'est pas le plan « physique », mais le plan ontologique; hérésie quant à sa forme, qui n'est pas proprement « motion », mais création; hérésie quant à sa mesure, qui n'est pas temporelle (prae...), mais immobile et adéquate à l'éternité.

Toutes expressions de ce genre employées par les grands penseurs doivent se comprendre comme qualifiant l'effet de la transcendance divine, non comme introduisant celle-ci, même à titre premier, dans l'ordre des moteurs et des mobiles, par conséquent dans l'ordre temporel.

Quand nous disons : Dieu est premier moteur, nous savons que cela signifie : Dieu est supposé, comme condition première, au bout de la chaîne des moteurs, laquelle, comme toute série ascendante du conditionnement créé, ne se peut achever que dans une transcendance. Mais à vrai dire et en toute rigueur de termes Dieu ne *meut* pas (1). Il est le premier de toute série,

1. Cf. SERTILLANGES. *Agnosticisme ou Anthropomorphisme.* Paris, Bloud.

mais il n'est *élément* d'aucune; il leur est transcendant; il est comme l'astre vers lequel tous les flots de la mer montent, mais qui n'est pas un flot.

On voit par là combien sont vaines la plupart des réponses comme la plupart des objections qu'on accumule ici. Une fois admis que Dieu est moteur au sens propre, on roule au fatalisme par une pente où nulle subtile distinction ne peut enrayer la vitesse. Une fois compris qu'il est premier, mais premier *séparé*, dans l'ordre des moteurs, et qu'il fonde la série tout entière sans se commettre à titre de co-agent dans le processus volontaire ou cosmique, alors nulle objection ne porte plus, et la compossibilité du relatif et de l'absolu reste intacte.

Je dis : Elle reste intacte : il n'en faut pas conclure que nous la prétendions *établie*. Pour établir d'une façon positive la compossibilité du relatif et de l'absolu, il faudrait définir l'un et l'autre; or, l'un des deux est indéfinissable.

En l'absolu divin, intuitivement compris, on pourrait voir comment il est participable; comment de son super-être peut sortir l'être, et de sa super-action, l'action; et l'on verrait ensuite, par là même, quels rapports peut entretenir l'être ou l'activité participée avec sa Source. Mais, hors de là, et tant que Dieu demeure inaccessible en soi, l'intersection de son être avec le nôtre, de son action avec la nôtre demeure non moins inaccessible.

Nous ne savons pas *en quoi* nous différons du panthéiste; nous ne savons pas *en quoi* nous différons du fataliste; nous savons seulement que nous ne devons être et que nous ne sommes obligés d'être ni l'un ni l'autre.

C'est assez pour nous engager, selon le conseil de Bossuet, à « tenir les deux bouts de la chaîne »; à affirmer la transcendance de Dieu sous notre relativité; à maintenir pourtant celle-ci en tous ses modes : nécessaires, contingents et libres. Ce n'est pas assez pour avoir le droit de dire : Nous *concilions* la liberté, la contingence avec l'activité divine, non plus que le relatif en général avec la transcendance.

Ceux qui croient dire ici quelque chose d'éclairant ignorent où le problème se pose et à quel ordre d'obscurité il appartient. C'est dans la nuit divine qu'il s'enfonce. L'inconnaissable pur et simple est ici supposé. Nous sommes en face d'un de ces problè-

mes « légitimement insolubles » dont parlait Renouvier, mais que lui-même n'a pas su reconnaître.

L'erreur de ceux qui ont raisonné comme lui a été de vouloir « partager la poire » entre l'homme et Dieu, comme si l'homme pouvait être quelque chose en dehors de Dieu, et comme si l'homme, en venant puiser là, n'y trouvait pas précisément tout lui-même, liberté comprise.

Tel est l'état d'esprit de ceux qu'on a appelés *molinistes*. Le nombre en est plus grand que celui des disciples conscients de ce médiocre philosophe; il comprend le nombre infini de ceux que l'anthropomorphisme a touchés et qui ne savent pas voir ce qu'il y a sous cette formule qu'eux-mêmes souvent répètent : Dieu est un transcendant.

Dieu est transcendant à l'être, transcendant aux catégories, transcendant par suite à l'action, donc incapable de modifier, d'altérer, bien qu'il y soit totalement supposé, un ordre de relations causales quelconque, soit contingent, soit nécessaire.

Qu'on prenne cette position de l'esprit, et tout paraîtra net, cohérent, acceptable, bien que tout soit obscur encore de l'incoercible et supérieure obscurité du divin (1).

A. D. SERTILLANGES.

Paris.

1. Cf. outre les références déjà notées : *Summa Theol.*, Ia pars, Q. XIX, art. 7 et 8; Q. XIV, a. 13, Q. XXII, art. 4, cum comment. CAJET. Q. III. *De Pot.* art. 7, cum resp. ad 7m 8m et 9m ; *I. C. Gentes*, c. LXXXV, II. c. XXIX et XXX; III, c. LXXII, XCIV; Q. XXIII, *De Verit.*, art. 5; Q. XVI *De Malo*, art. 7, ad 15m ; quodl. XI. q. III; *Comp. Theol*, c CXXXIX. CXL.

Essai sur la notion de Catholicité

La catholicité de l'Église se composerait, d'après les auteurs classiques, des trois facteurs suivants : *unité, chiffre considérable des adhérents, extension géographique.* C'est ainsi que le P. De Groot la définit : « *Catholicitatis nota est Ecclesiae proprietas, qua conspicue numerosa et ubique una per mundum universum emanat* » (1). Le P. Chr. Pesch : « *Ecclesia dicitur absolute catholica, quatenus ita per orbem terrarum propagata est, ut ubique visibilis sit: dicitur relative catholica, quatenus numero membrorum, omnem alium coetum haereticum vel schismaticum visibiliter superat. Patet in utraque significatione notam catholicitatis supponere et includere notam unitatis* » (2). « *Ecclesia,* écrit Brugère, *est societas essentialiter catholica et praeminenter catholica, id est extensionem habens aliquatenus universalem et qualibet alia christiana communione praestantiorem* » (3). Ces diverses citations, que nous pourrions d'ailleurs multiplier, suffisent à prouver l'identité substantielle du concept de catholicité chez la plupart des auteurs.

Les définitions qui précèdent insistent donc uniquement sur le côté extérieur et quantitatif de la catholicité. En épuisent-elles toute la notion? Nous ne le pensons pas. Il est bien certain que l'unité, le nombre des fidèles, l'extension géographique en sont des parties intégrantes, mais, croyons-nous, ces divers éléments possèdent en plus un aspect *qualitatif* qui les complète, les explique, en les rattachant à la cause intime d'où ils procèdent, et permet ainsi à la catholicité de l'Église d'atteindre sa pleine valeur de motif de crédibilité. Voilà ce

1. *Summa Apologetica.* Q. 5, A. 4, Edit. 3, p. 172. Ratisbonne, Manz, 1906.

2. *Praelect. Dogmat.*, P. IIa., nº 406, 3e Édit. p. 254. Fribourg en Br., Herder, 1893.

3. *De Ecclesia Christi.* P. IIa. Ecclesiae Christi Inventio. p. 290, Paris, 1873.

que nous voudrions mettre en lumière dans les pages qui vont suivre. Ce n'est donc pas un *solvere* que nous tentons, mais un *adimplere*. Nous dirons d'abord pourquoi l'unité, le nombre des fidèles, l'extension géographique, tout en étant les conditions nécessaires de la catholicité, ne nous en paraissent pas les conditions suffisantes. Nous indiquerons ensuite ce qu'on doit, selon nous, y ajouter, pour parfaire la notion de catholicité et en définir adéquatement l'essence.

I

Reprenons un par un les trois facteurs indiqués ci-dessus et montrons tout d'abord qu'aucun d'eux n'est à rejeter.

Il n'est pas difficile de comprendre que la catholicité est impossible sans l'unité de foi et de gouvernement. L'unité étant nécessaire pour constituer l'être dans son fond le plus intime (1), une société religieuse divisée dans sa doctrine et sa hiérarchie, se décompose par le fait même. Ce serait une opération ridicule et contradictoire que de vouloir réaliser de l'universalité, en additionnant des unités d'espèces différentes. Par suite « une collection de sectes disparates, quels que soient le nombre et la diffusion de ses adhérents, ne saurait former qu'une multitude incohérente qui, bien loin d'être catholique, serait la négation même de la catholicité » (2). Dans un célèbre chapitre de son livre *Du Pape* (3), J. de Maistre démontre avec la vigueur et l'originalité qui caractérisent sa manière, l'impossibilité de donner aux Églises dissidentes un nom commun qui exprime l'unité.

Cependant, si la catholicité n'ajoute rien à l'unité, si les deux idées sont convertibles, comme dit l'École, et se définissent l'une par l'autre, catholicité et unité sont réellement identiques. Il semble pourtant qu'il ne doit pas seulement y avoir une distinction nominale entre ces deux propriétés et qu'elles constituent, chacune dans leur ordre, un motif de crédibilité différent. Les éléments spécifiques de la catholicité, que l'analyse ne saurait ramener à la simple unité, seront-ils l'extension dans l'espace et le grand nombre d'adhérents? La plupart des auteurs le pensent et entendent, comme nous l'avons vu plus haut, l'uni-

1. S. Thomas, *Sum. Theolog.*, Ia P., Q. XI., A. 1.
2. H. Moureau. *Dict. de Théol. cath.*, Art. *Catholicité*, p. 2001.
3. Liv. 4. Ch. 5.

versalité impliquée dans le mot catholique, dans un sens arithmétique et géographique. Reconnaissons, avant de critiquer cette théorie, la grande part de vérité qu'elle contient.

Il y a, tout d'abord, dans le fait du nombre et de l'ubiquité, quelque chose qui n'est pas compris *de soi* dans le pur concept d'unité. L'universalité étant l'unité multipliée (unum versus alia) ne peut se concevoir sans elle, mais l'unité ne signifie dans sa rigoureuse précision que l'indivision ontologique.

De plus, l'extension numérique et géographique est nécessaire pour que la catholicité soit une *note* de l'Église. Tous les apologistes enseignent, et avec raison, que les notes, étant destinées à faire connaître au monde les propriétés de la véritable Église, doivent se manifester extérieurement (1), posséder une visibilité suffisante pour s'imposer, comme autant de motifs de crédibilité, à toutes les âmes de bonne volonté. « Ut autem officio veram fidem amplectendi, in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, lisons-nous dans les actes du Concile du Vatican, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suæque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tamquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci » (2).

Or, Jésus a voulu fonder une religion universaliste. Le discours sur la montagne est universaliste. On compte dans l'auditoire des habitants de Tyr, de Sidon, de la Décapole (*Math.*, V, 25) et la parole du Maître atteint tous ceux qui sont venus pour l'entendre et pour être guéris de leurs maladies. Ses disciples sont « le sel de la terre », « la lumière du monde », et cette lumière doit « luire devant les hommes » (*Math.*, V, 13 et seq.). Le démoniaque guéri au pays des Gérasséniens reçoit l'ordre de raconter aux villes païennes ce que Jésus a fait pour lui (*Marc*, V, 19 et 20). Touché de l'humilité du centurion, Jésus annonce lui-même l'entrée des Gentils dans le royaume : « Or, je vous déclare que beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident et seront à table avec Abraham, Isaac et Jacob, dans le royaume des cieux » (*Math.*, VIII, 11). Ses disciples ont tout l'univers comme champ d'apostolat : « Allez, faites disciples toutes les nations » (*Math.*, XXVIII, 19); ils seront ses témoins « à Jérusalem, dans toute la Judée, dans la Samarie et jusqu'aux extré-

1. Cf. De Groot., *op. cit.*, Q. 5, A. I, p. 148 et ssq. De indole et numero notarum.
2. Cf. Denzinger, *Enchiridion*, nº 1642. Edit. 9ª., p. 389.

mités de la terre » (*Act.*, I, 8) (1). On sait avec quelle pénétration et quelle ardeur, saint Paul a compris, développé, réalisé ce programme universaliste (2). Si donc l'Église romaine est catholique, c'est-à-dire universelle, elle doit avoir une extension et par suite compter un chiffre d'adhérents qui sans atteindre la perfection suprême et définitive, puissent cependant justifier son titre aux yeux de tous. C'est la distinction classique de la catholicité *physique* et de la catholicité *morale*. On sait l'heureux parti que les Pères des premiers siècles ont tiré du caractère universaliste de l'Église romaine, si nettement opposé au particularisme local des sectes hérétiques (3). Voilà pourquoi l'opinion de Cano et de Bellarmin sur la catholicité successive est généralement abandonnée; elle respecte, il est vrai, la catholicité-propriété qui, de soi, ne requiert pas la visibilité, mais elle ne sauvegarde pas assez la diffusion actuelle exigée par la catholicité-note.

Il reste donc que l'expansion géographique et une quantité imposante de fidèles sont les conditions nécessaires de la catholicité. Sont-elles cependant les conditions suffisantes, soit de la catholicité-propriété, soit de la catholicité-note? Nous ne le pensons pas. Voici pour quels motifs.

1° Les partisans de cette théorie quantitative de la catholicité ne se sont pas suffisamment tenus en garde contre ce qu'on est convenu d'appeler l'éloquence des chiffres et des faits. Celle-ci exerce toujours une fascination puissante, par son éclat sensible, son caractère éminemment positif et invulnérable aux objections métaphysiques, mais cette séduction facile à comprendre n'est pas sans dangers et on risque fort de s'ensevelir dans les chiffres et les faits, ou de vouloir leur donner une efficacité démonstrative qui les dépasse manifestement. N'est-ce pas être

1. Cf. R. P. Rose. *Études sur les Évangiles*, ch. 3. Paris, Welter, 1902. Mgr Batiffol. *L'Enseignement de Jésus*, ch. 5. Le royaume de Dieu. Paris, Bloud, 1905. J. Touzard. *L'argument prophétique. Rev. prat. d'Apologétique*, 15 sept. 1908. Le récent ouvrage de M. Max Meinertz, est consacré à l'étude du problème de l'évangélisation universelle dans l'A. et le N. Testament. Le savant professeur reconnaît que Jésus avait pleine conscience de cette valeur universelle de l'Évangile et qu'il l'a consacrée par d'expresses déclarations. *Jesus und die Heidenmission. Biblisch-theologische Untersuchung. (Neutestamentliche Abhandlungen*, hrsg. von Pr. Dr. A. Bludau. Heft. 1 et 2).

2 Cf. S. Protin. *La Théologie de saint Paul. L'Évangile de saint Paul. Revue Augustinienne*, 15 avril 1908.

3. Cf. O. Zidek. *De Ecclesiae catholicitate. Slavorum Litterae Theologicae*, Ann. 4, num. 2, p. 112 et seq. Mgr Batiffol. *L'Église naissante et le Catholicisme. Rev. prat. d'Apolog.* 15 oct. et 1er nov. 1907. H. Moureau, *Art. cit.*

victime d'une illusion de ce genre, que de s'imaginer prouver adéquatement la catholicité de l'Église, à la seule aide d'imposantes statistiques, où l'on s'efforce d'établir que le nombre de ses fidèles l'emporte sur celui des autres communions chrétiennes, ou même des diverses religions de l'univers?

Il y a d'abord plus d'une réserve qui s'impose sur la valeur de ces statistiques, car elles arrivent rarement à concorder même chez les auteurs catholiques, mais supposons-les exactes dans leur ensemble, quel argument solide peut-on en tirer en faveur de la véritable Église, si on ne les considère qu'à ce point de vue extérieur? Le nombre et l'universalité dans l'espace appartiennent en définitive, et quoi qu'on fasse, à l'ordre de la *quantité* celui qui, dans l'échelle des valeurs ontologiques, occupe le degré infime à cause de son rapport immédiat avec la matière. Il est donc difficile avec des éléments de qualité aussi inférieure, de déterminer, en remontant de l'effet à la cause, la propriété d'une société divine et surnaturelle comme l'Église (1). La conclusion et les prémisses ne sont-elles pas séparées de toute la distance de l'ordre des corps à l'ordre des esprits? Et comme la note a pour fonction de manifester extérieurement la propriété, la catholicité-note de l'Église ne sera motif de crédibilité, que si cette universalité numérique et spatiale incarne une réalité d'une essence supérieure à la quantité.

2° La catholicité de l'Église ne peut pas être à la merci d'un déplacement de chiffres, s'étendre ou se restreindre suivant les frontières qu'elle parcourt. Nous accordons bien volontiers que la note de catholicité, comme celle de sainteté, peut, sans s'éclipser jamais totalement, être plus ou moins apparente au cours de l'histoire, *mais ses degrés ne se mesurent pas sur la quantité des adhérents ou les progrès de la diffusion de l'Église.* « Ce n'est pas parce qu'elle comptera un millier d'adhérents de plus, parce qu'elle aura envoyé des missionnaires dans une contrée jusque-là inexplorée, qu'elle sera plus catholique qu'auparavant; elle ne le sera pas moins parce qu'un peuple aura fait défection » (2). L'Église pourra même être plus catholique à une époque où elle compterait un nombre moindre de fidèles, et cela parce que la catholicité est constituée par autre

1. « Numquid enim numerus materialiter sumptus, écrit très justement le P. Billot, divinum quid prae se fert? » (*De Ecclesia Christi.* De Nota Catholic. Q. 5, p. 226).

2. J. Didiot *Dict. d'Apolog.* (Jaugey). Art. *Eglise,* p. 1019.

chose que des chiffres, le véritable universalisme que sa notion implique n'étant pas, *premièrement* et *directement*, comme nous le verrons bientôt, un universalisme arithmétique ou géographique.

3° Enfin, le nombre et l'expansion considérés en eux-mêmes, ne sauraient distinguer avec assez de netteté l'Église catholique des autres communions chrétiennes. La quantité est quelque chose d'essentiellement *amorphe*, à raison de la matière où elle s'origine (1). Aussi, pour reconnaître parmi les différents arbres, qui se prétendent le développement normal du grain de sénevé, celui qui appartient à l'espèce évangélique, il ne suffira pas de compter le nombre de ses branches ou de mesurer la superficie qu'il couvre de son ombre. Il est vrai qu'aucune des sectes dissidentes n'est arrivée, jusqu'ici, à un degré d'internationalisme ou à un chiffre d'adhérents comparable à celui de l'Église catholique; mais à supposer que cette hypothèse se réalise, l'Église romaine serait encore la seule catholique, non seulement parce qu'elle possède seule l'unité de foi ou de gouvernement, mais parce qu'elle garde seule le véritable universalisme que Jésus est venu fonder et qui, tout en expliquant l'universalité d'extension, ne se confond pas avec elle et la dépasse infiniment en valeur spécifique.

Pour toutes ces raisons, il nous semble insuffisant de définir la catholicité par la seule universalité numérique ou spatiale. Il faut donc, sans supprimer ces divers éléments, en spiritualiser le contenu, pénétrer leur cause intime, l'âme qui se cache sous leur enveloppe matérielle, mettre en relief en un mot non pas tant la *quantité* que la *qualité* de l'universalisme catholique.

II

L'étymologie du mot catholique n'est pas à abandonner, car suivant la loi profonde formulée par saint Thomas (2), le mot est le signe de l'idée et l'idée est le signe du réel. Oui, catholique veut dire universel, mais cette universalité, nous venons de le voir, ne peut pas s'interpréter dans un sens exclusivement quantitatif. Quelle est donc sa vraie nature? Pour répondre à

1. Cf. S Thomas. *Summ. Theol.*, III a P Q. XC. A. 2.
2. S. Thomas. *Summ. Theol.*, 1a P., Q. III, A. I.

cette question, nous essayerons d'établir les deux propositions suivantes :

1° *L'universalisme qu'implique la notion de catholicité doit s'entendre d'un universalisme spirituel qui explique et fonde l'universalité d'extension. Cet universalisme s'oppose donc premièrement et directement à tous les particularismes qui matérialisent et humanisent la religion fondée par Jésus et qui, par suite, empêchent les progrès de son expansion à travers le monde.*

2° *L'Église romaine s'étant seule préservée, parmi les diverses communions chrétiennes, de tous ces particularismes, peut seule aussi prétendre à la catholicité.*

***

Jésus, nous l'avons vu plus haut, a voulu que sa religion débordât le cadre étroit du Judaïsme, pour se diffuser sans acception de personnes ou de races, à travers le temps et l'espace. Comment ce phénomène prodigieux, unique dans l'histoire des religions, a-t-il pu se réaliser ? En voici la raison. Tout homme, quels que soient sa nationalité, son rang social, son degré de culture intellectuelle, peut faire partie du royaume fondé par Jésus, car ce n'est pas un royaume de ce monde. Les éléments qui le composent, étant d'essence spirituelle et morale, font abstraction de tous les alliages humains nécessairement particularistes et déterministes. C'est ce qu'il nous faut justifier brièvement, en nous inspirant, cela va sans dire, des travaux des spécialistes en exégèse (1).

Ce caractère spécifique de la religion de Jésus se révèle principalement dans sa lutte contre le démon, dans les conditions qu'il fixe pour faire partie du royaume, dans son enseignement parabolique.

Le *seul* ennemi du royaume est le mal et le péché personnifié en Satan. Le démon, après avoir essayé par deux fois de tenter le Sauveur, en le sollicitant d'user de sa puissance pour soulager sa faim et en s'efforçant de le faire tomber dans la présomption, « le transporte encore sur une montagne très élevée et il lui montre tous les royaumes du monde et leur gloire, et il lui dit : Tout cela je te le donnerai, si te prosternant, tu

1. Nous avons principalement utilisé les remarquables études de Mgr Batiffol sur le royaume de Dieu (*L'Enseignement de Jésus*, ch. 5) et du R. P. Rose sur la spiritualité et l'universalité du royaume de Dieu. (*Études sur les Évangiles*, ch. 3).

m'adores. Alors Jésus lui dit : Retire-toi, Satan! Car il est écrit : Tu adoreras le Seigneur, ton Dieu, et tu le serviras lui seul. Alors le diable le laisse. Et voici, des anges s'approchèrent, et ils le servaient » (1). « Ce monde est mauvais, écrit le R. P. Rose en commentant ces paroles (2), il appartient à Satan auquel Dieu l'a abandonné. Royauté, gloire et opulence sont à ses pieds, s'il reconnaît le prince de ce monde qui en personnifie les lois et les tendances, s'il accepte ces lois hostiles aux lois de Dieu. Jésus, en refusant, rompt avec l'espérance messianique d'Israël. Celui-ci attend la délivrance politique, l'exaltation de sa race et l'hommage de toutes les nations de la terre qui seront ses humbles vassales. Son royaume n'est pas de ce monde ».

Aussi bien, le fait de chasser les démons est-il regardé par Jésus comme une preuve décisive de l'inauguration de son royaume. « Il ne chasse les démons que par Béelzébud, prince des démons, s'écrient les Pharisiens après la guérison d'un possédé. Et Jésus connaissant leurs pensées leur dit : Tout royaume divisé contre lui-même est dévasté, et toute ville ou maison divisée contre elle-même ne peut subsister. Si Satan chasse Satan, il est divisé contre lui-même ; comment donc son royaume subsistera-t-il ? Et si moi, je chasse les démons par Béelzébud, vos fils par qui les chassent-ils ? C'est pourquoi ils seront eux-mêmes vos juges. Mais, si c'est par l'esprit de Dieu que moi je chasse les démons, c'est donc que le royaume de Dieu vous est parvenu » (3). Le royaume de Dieu n'est pas purement eschatologique. Pour le réaliser dans sa première phase, il faut se libérer du joug de Satan, l'unique obstacle à sa fondation dans les cœurs. L'âme de l'homme nouveau n'ayant pas d'autre maître que Dieu, n'a pas d'autres ennemis que les ennemis de Dieu (4).

Après l'exorcisme de Capharnaüm, l'impression mêlée d'effroi et d'admiration dont la foule est saisie, montre d'une manière très suggestive que le règne de Dieu progresse dans la mesure où Satan recule. Son mode de développement ne ressemble en rien à celui des royautés terrestres. Il est donc d'un ordre supérieur à toutes les choses du temps et de l'espace. « Il y eut une grande stupeur sur tous, de sorte qu'ils se demandaient les uns aux autres : Qu'est-ce que ceci ? Une nouvelle doctrine avec

1. *S. Matthieu*, ch. IV, v. 8-11. Trad. Rose, Paris, Bloud, 1904.
2. *Ibid.*, p. 25.
3. *S. Matthieu*, ch. XII, v. 25-29.
4. *S. Luc*, ch. X, v. 17-21; ch. XII, v. 31; *S. Marc*, ch. IV, v. 15.

autorité. Il commande même aux esprits impurs et ils lui obéissent » (1).

Les conditions d'entrée dans le royaume sont également une claire indication de sa nature essentiellement religieuse et spirituelle. « Ce n'est pas quiconque me dit : Seigneur, Seigneur, qui entrera dans le royaume des cieux, mais quiconque fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux » (2). « La pénitence, est la première disposition que Jésus requiert : « Repentez-vous, car le royaume des cieux est proche » (*Mat.*, IV, 17)... Puis, après la pénitence, la justice : « Car je vous dis que si votre justice ne dépasse pas celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux » (*Mat.*, V, 20). L'homme qui est possédé par ses richesses n'entrera qu'en se dépouillant, car « difficilement un riche entrera dans le royaume des cieux » (*Mat.*, XIX, 23). La simplicité et la pureté du cœur, reconquises par une conversion sincère et profonde, achèveront de disposer l'homme au royaume : « Je vous le dis en vérité, si vous ne vous convertissez et ne devenez comme les petits enfants, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux » (*Mat.*, XVIII, 3) (3).

Interrogé par les Pharisiens quand viendrait le royaume de Dieu, Jésus leur répond : « Le royaume de Dieu ne vient pas de manière à frapper les regards. On ne dira point : Il est ici, ou : Il est là. Car voici, le royaume de Dieu est au-dedans de vous » (4). Son royaume n'apparaît pas comme un brillant météore qui éblouit les yeux, il est invisible parce que spirituel.

Les paraboles précisent et dévoilent d'une manière définitive la divine transcendance de ce royaume. « Leur donnée générale est que ce règne ne se fonde pas par une intervention subite de Dieu, par une manifestation irrésistible de toute sa puissance; il s'établit dans les cœurs; il s'y sème comme une semence; il y croît silencieusement, lentement, de lui-même; puis il s'épanouit comme une tige qui se dresse enfin visible et riche de graines, mûre pour la moisson » (5). « Il en est du royaume de Dieu comme quand un homme jette de la semence en terre. Et qu'il dorme et qu'il veille, la nuit et le jour, la semence germe et croît sans qu'il y pense. D'elle-même, la terre produit, d'a-

1. *S. Marc.* ch. I, v. 27.
2. *S. Matth.*, ch. VII, v. 21.
3. Mgr Batiffol. *Op. cit.*, ch. 5. Le royaume de Dieu, p. 159.
4. *S. Luc*, ch. XVII, v. 20 et 21.
5. R. P. Rose. *Op. cit.*, ch. III, p. 113 et seq.

bord l'herbe, puis l'épi, puis le grain tout formé dans l'épi; et, quand le fruit est mûr, aussitôt il y met la faucille, car la moisson est venue » (1). Les paraboles de l'ivraie, du grain de senevé, de levain, du semeur, forment également une antithèse saisissante, entre la conception que les Juifs se faisaient du royaume, et son essence toute spirituelle et intérieure : « A l'éclat, le Sauveur oppose l'invisible; à l'instant, l'élaboration lente; à l'infaillibilité de l'acte, la collaboration des âmes et des volontés; à l'imminence, un lointain indéfini » (2).

Le royaume de Jésus n'est pas de ce monde, aussi les biens qu'il renferme sont-ils d'une valeur inestimable et pour les acquérir, on sacrifie tout, on vend tout ce que l'on possède. « Le royaume des cieux est encore semblable à un trésor caché dans un champ. L'homme qui l'a trouvé, le cache; et, dans sa joie, il s'en va et vend tout ce qu'il a, et achète ce champ. Le royaume des cieux est encore semblable à un marchand qui cherche de belles perles. Ayant trouvé une perle de grand prix, il s'en alla et vendit tout ce qu'il avait et l'acheta » (3).

Cette spiritualité du royaume lui permet dès lors de comprendre toutes les nations indistinctement, c'est elle et elle seule qui explique et fonde, comme nous le disions plus haut, son universalité d'extension.

« Si l'avènement du royaume consiste en ce que la volonté de Dieu soit faite sur la terre comme au ciel, cette terre n'est pas plus déterminée et circonscrite que le ciel. Jésus montre à ses disciples le soleil qui se lève et la pluie qui tombe aussi bien sur le champ du juste que sur le champ de l'injuste : Dieu dans la nature est égal pour tous, et nul ne le voit faire de différence entre le païen et le juif... L'entrée dans le royaume n'est pas le privilège d'une race et l'héritage propre des fils d'Abraham, puisqu'il suffit de faire la volonté du Père qui est dans les cieux. Cette docilité est le fruit de la parole de Dieu semée par le semeur : mais le semeur sème sans demander à la terre si elle est juive, ou samaritaine, ou grecque; il ne lui demande que d'être bonne. Le semeur d'ivraie est le diable; or le diable est le maître de tous les royaumes de la terre. « Celui qui sème le bon grain, c'est le Fils de l'homme; le champ est le monde (*Math.*, XIII, 37-38) » (4).

1. *S. Marc.* ch. IV, v. 26-34.
2. R. P. Rose, *Op. cit.*, ch. III, p. 115.
3. *S. Matthieu.* ch. XIII, v. 44-47.
4. Mgr Batiffol. *Op. cit.*, ch. V, p. 175.

L'amour du chrétien pour l'humanité où il ne voit plus que des frères d'un même Père qui est au ciel (*Mat.*, V, 45), ne sera pas seulement un amour *universaliste*, ce sera aussi un amour *efficace*. Aimer c'est vouloir du bien à autrui non pas d'un vouloir platonique, mais d'un vouloir qui actue les désirs (1). Le vrai chrétien doit donc avoir l'âme constamment travaillée du ferment généreux de l'apostolat. « Tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples, si vous vous aimez les uns les autres » (*Jean*, XIV, 35).

Cette charité internationale et agissante sera également, et pour la même raison, *surnaturelle* dans la fin qu'elle poursuit et dans ses moyens de prosélytisme. Elle aura pour but essentiel le salut de l'âme, sa participation aux fruits de la Rédemption, conformément au programme religieux esquissé par Jésus lui-même à ses apôtres. « Allez donc, faites disciples toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé » (*Mat.*, XXVIII, 19).

L'universalisme spirituel fondé par Jésus s'opposera donc tout d'abord aux particularismes qui sont de nature à humaniser sa religion, à voiler son éclat surnaturel et par suite, *mais ceci n'est jamais qu'une conséquence*, à entraver sa possibilité d'adaptation internationale. Ces deux effets, nous le constaterons bientôt, forment un couple aussi infrangible que l'étroite union, dans l'ordre intellectuel, entre l'immatérialité du concept et son universalité (2). Quels sont ces particularismes ? Voici, nous semble-t-il, comment on pourrait les sérier par degré d'intensité.

Il y a d'abord le particularisme du moi ou l'individualisme religieux. Il consiste à se regarder comme la mesure de toutes choses, et rejetant le joug salutaire d'une autorité collective, à ne se fier en définitive qu'à son propre jugement. Ce particularisme n'aura pas seulement pour effet de détruire l'universalité d'extension de la religion de Jésus en la marquant d'une effigie trop personnelle pour déborder le temps et l'espace, mais surtout, en vertu du rationalisme implicite que comporte une pareille attitude, d'en minimiser presque fatalement tout le côté transcendant. Un homme *isolé*, fût-il très pieux et très savant, ne résiste pas longtemps à la tentation de faire descendre le

1. S. Thomas. *Sum. Theol.*, Ia P., Q. XX, A. 2.
2. Cf. S. Thomas. *Sum. Theol.*, Ia P., Q. XIV, A. 1.

dogme au niveau de son intelligence. La raison, laissée à elle-même, supporte mal le joug d'une vérité qui la dépasse, et tôt ou tard elle finira par le briser.

Voilà pourquoi Jésus, conscient du redoutable danger de ce particularisme, n'a pas seulement par des préceptes généraux sur l'humilité (1), signalé le péril du sens propre appliqué aux mystères du royaume des cieux, mais il a voulu qu'une autorité sociale fût chargée de conserver et de propager son message au monde et il a institué l'Église. « Et moi je te dis que tu es Pierre et que sur cette pierre je bâtirai mon Église et que les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. Et je te donnerai les clefs du royaume des cieux, et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux » (2). Pierre est donc constitué l'intendant unique de la maison nouvelle, le seul introducteur au royaume de Dieu (3).

Au-dessus de ce premier type de particularisme, on rencontre celui de la faction politique, de l'école philosophique, bref, du systèmes d'idées, de tendances, d'activités, que tel ou tel groupement social représente toujours au sein d'une nation civilisée et vivante. Évidemment, tous ces particularismes considérés en eux-mêmes ne sont pas à condamner, ils peuvent même être parfaitement légitimes dans leur ordre, mais ils ont pour objet des problèmes de ce monde. Or, comme on l'a très bien dit (4), vis-à-vis des problèmes de ce monde, Jésus n'a qu'une attitude : *l'indifférence*. Le danger est donc ici d'associer trop intimement les intérêts d'un parti à ceux de l'Évangile et de nuire ainsi à sa double universalité. A coup sûr, le chrétien ne peut pas refuser son attention à toutes ces contingences au milieu desquelles il vit, souvent même il y est tenu en raison de ses devoirs d'état, mais c'est à la condition expresse de laisser l'Évangile dans sa sphère transcendante, et de le placer toujours si haut dans sa pensée et dans son cœur, qu'il ne lui vienne même pas à l'idée de lier sa fortune à la fortune des institutions mouvantes de ce monde.

Il y a enfin le particularisme national qui restreint l'universa-

1. *S. Matth.*, ch. XVIII, v. 3; ch. XI, v. 25.
2. *Ibid.*, ch. XVI, v. 18 et 19.
3. R. P. Rose. *Évang. selon S. Matth.*, ch. XVI, p. 131, note 19.
4. E. Baudin. *Le droit de propriété dans le Nouveau Testament. Revue du Clergé français*, 15 juillet 1908, p. 133.

lisme du royaume des cieux dans la perspective étroite et toute terrestre de l'intérêt d'un pays, ou l'utilise à l'intérieur et à l'extérieur comme agent de domination politique. On sait avec quelle vigueur Jésus a lutté contre ce particularisme-là, et avec quel soin jaloux il a gardé la noblesse de son idéal religieux de toutes les mésalliances du nationalisme juif. « Il n'oppose pas la royauté qu'il prêche aux puissances terrestres. Son royaume des cieux n'est pas celui de la vision de Daniel, telle que l'ont comprise ses contemporains. Il prend la fuite et se dérobe à la foule qui le cherche pour le faire roi. Il reconnaît l'autorité de l'Empereur et ordonne de lui payer la taxe; il a fixé par une formule nette la différence du domaine politique et du domaine religieux, des droits de César et des droits de Dieu. Le règne qu'il veut établir n'est donc pas l'ennemi du pouvoir romain; il peut coexister avec lui, il en est indépendant puisqu'il est d'un autre ordre » (1).

Ce triple particularisme compromettra aussi et pour la même raison, le caractère d'universalité et de spiritualité du prosélytisme chrétien. Nous ne nous attarderons pas longtemps à l'établir, car il est bien évident que dans la mesure où tous ces parasites d'ordre inférieur et temporel viendront altérer la pureté céleste de la bonne graine que le divin semeur a jetée en nous, dans cette mesure-là aussi, nous limiterons notre amour pour les hommes dans le sens de nos préférences personnelles, sociales, nationales, ce qui sera du même coup en diminuer l'ampleur, la constance, l'efficacité surnaturelle.

Nous pouvons donc conclure, après cette rapide esquisse, que l'universalisme signifié par l'étymologie du mot catholique est *premièrement et directement d'ordre qualitatif et spirituel*, il fonde et explique l'universalité d'extension, mais celle-ci n'en est que l'effet extérieur et visible.

En conséquence, parmi les diverses communions qui se réclament du Christ, celle qui se sera délivrée de tous les particularismes humains dont nous avons parlé, en conservant l'universalisme religieux du royaume, en lui-même ou dans son expansion au dehors, pourra seule prétendre au titre de *catholique*. Ces divers particularismes ont en effet des attaches trop profondes avec la nature humaine pour n'être pas éternels comme elle. Et si Jésus a eu à en défendre sa religion, l'Église qui aura

1. R. P. Rose. *Études sur les Évang.*, ch. III, p. 103.

vraiment hérité de son esprit, devra continuer à travers les âges la même mission protectrice, et lutter elle aussi contre ces tendances vivaces qui sont toujours là, menaçant d'envahir son œuvre et d'en faire une chose de ce monde.

*
* *

Avant de chercher quelle est cette Église, montrons d'abord que la notion de catholicité ainsi complétée par cet élément spirituel, échappe aux critiques que soulève l'interprétation trop exclusivement quantitative.

Il nous semble en premier lieu que la catholicité atteint maintenant sa pleine valeur de motif de crédibilité. L'universalisme qu'il implique, étant d'une essence divine et surnaturelle, peut *en droit* servir à désigner une société de même ordre comme l'Église. Nous ne trouvons plus ici ces limites matérielles qui tout à l'heure séparaient la conclusion des prémisses. Le nombre et l'expansion géographique auront pour rôle d'être l'incarnation visible de l'idéal anti-particulariste de Jésus, de le multiplier, de l'étendre à travers le temps et l'espace. C'est pourquoi, ils sont nécessaires, répétons-le encore, pour que la catholicité soit une note de l'Église, *mais à la condition qu'à travers leur enveloppe sensible, se révèle cet universalisme qualitatif.*

De plus, la catholicité repose désormais sur une base ferme et que les statistiques ne sauraient ébranler.

Saint Thomas enseigne, avec toute l'École, que la quantité et la qualité augmentent d'une manière toute différente. Le plus dans l'ordre de la quantité s'opère par l'addition et l'extension de parties homogènes, dans l'ordre de la qualité il s'effectue par intensité, c'est-à-dire par la participation plus profonde du sujet à une forme déterminée (1). Cette doctrine, on le voit, est très suggestive en l'espèce, car ainsi que nous l'avons insinué plus haut, la catholicité de l'Église ne se mesure pas sur l'universalité numérique et spatiale. A une époque où elle compterait un chiffre moindre de fidèles, elle pourrait être plus ca-

1. « Formam esse majorem est eam magis inesse susceptibili, non autem aliam formam advenire, hoc enim esset, si forma haberet aliquam quantitatem ex seipsa. » (S. Thomas, *Sum. Theol.* IIa IIae, Q. XXIII, A. 5). Pour le développement et la justification philosophique de cette pensée de saint Thomas, nous renvoyons le lecteur aux vigoureux et pénétrants articles du R. P. Lacome, O. P. *Théories physiques, à propos d'une discussion entre savants. Revue thomiste.* T. I, (1893) pp. 677-693 et T. II, (1894) pp. 94-106.

tholique, si elle réalise mieux cet universalisme spirituel que Jésus est venu apporter au monde. La véritable norme de la catholicité de l'Église n'est donc pas tant dans les progrès de sa diffusion que dans le caractère surnaturel de ses conquêtes. Ce n'est pas, comme le disait si bien le regretté chanoine J. Didiot, « parce que l'Église comptera un millier d'adhérents de plus, parce qu'elle aura envoyé des missionnaires dans une contrée jusque-là inexplorée, qu'elle sera plus catholique qu'auparavant », mais, ajouterons-nous, afin d'éclairer ce que ces paroles ont d'obscur en raison de leur laconisme, dans la mesure où elle apparaîtra, plus libérée de toute ambition terrestre, plus consciente de la divinité de sa mission, plus soucieuse de ne pas faire du royaume des cieux dont elle a la garde, un royaume de ce monde, plus dégagée en un mot de tous les particularismes dont nous venons de parler. D'ailleurs, dans cette mesure-là aussi, son prestige et sa puissance de prosélytisme augmenteront. Toutes les âmes en qui le Sauveur a jeté le bon grain dont parle l'Évangile, iront en foule vers cette Église, certaines de par la divinité qui resplendit sur son front, qu'elle est seule la terre féconde et bénie où la céleste semence pourra croître et porter tous ses fruits.

Passons maintenant de la question de *droit* à la question de *fait*, et cherchons quelle est au sein des diverses communions chrétiennes, celle qui possède la catholicité. La réponse ne saurait être douteuse. Non seulement l'Église romaine porte seule le titre de catholique, mais seule aussi elle est en demeure de le justifier. Tout d'abord elle a les conditions nécessaires de la catholicité : l'unité de foi et de gouvernement, unité qui fait défaut en totalité ou en partie (1) aux autres Églises; puis un nombre de fidèles et une expansion suffisant à prouver que son universalité dans l'espace n'est pas purement nominale. Mais surtout et avant tout, l'Église romaine est catholique, c'est-à-dire universelle au sens profond et évangélique du mot, parce qu'elle a toujours su dans sa course déjà longue à travers les siècles, se préserver des particularismes qui chez les sectes dissidentes ont altéré, humanisé, matérialisé l'universalisme spirituel de la religion de Jésus, et par une conséquence nécessaire, entravé les

1. Dans le rapport très remarqué qu'il a présenté au Congrès de Velehrad, le R. P. Urban, S. J., a justement observé que les Églises grecque et russe possèdent dans une certaine mesure l'unité. Cf. *Revue des Sc. Ph. et Th., Bulletin d'Apolog.*, oct. 1908, pp. 790 et 791.

progrès de sa diffusion. Elle possède donc un caractère spécifique propre. Nous ne voulons pas dire à coup sûr que tout soit sans tache dans le passé de l'Église romaine, que sa catholicité interne ou externe n'ait jamais connu d'ombre ou ait encore atteint toute sa plénitude — ce serait d'un optimisme excessif — mais cependant elle seule, quelles que soient les défaillances que l'histoire y relève, a résisté efficacement à l'envahissement destructeur de ce triple particularisme que nous avons analysé plus haut.

1° On sait ce que le particularisme du moi ou l'individualisme religieux a fait de l'Évangile. Son œuvre néfaste est surtout visible dans le protestantisme. Sous l'action terriblement dissolvante, parce que fatalement rationaliste, de l'esprit privé, le christianisme a perdu peu à peu la transcendance surnaturelle que lui assuraient ses principaux mystères, pour n'être plus qu'une religion sans dogmes, apportée au monde par un homme et taillée à la mesure de l'intelligence et de la volonté de l'homme (1). Chez beaucoup de nos frères séparés, cette ruine doctrinale est déjà un fait accompli, quelques-uns se demandent même s'ils sont encore chrétiens. On nous dispensera d'apporter les preuves de cette dissolution dogmatique, elle est évidente et connue de tous (2). Pour ceux qui croient encore à la divinité de Jésus, on a tout lieu de craindre que leur foi ne se laisse entamer par

---

1. Bossuet avait admirablement saisi et exprimé ce rationalisme que le principe protestant contient en germe. « M. Jurieu dira sans doute que ce n'est pas la raison seule, mais encore l'Écriture Sainte qu'il oppose au luthérien et au catholique sur ces paroles : Ceci est mon corps. Mais outre comme nous verrons, que le socinien en fait bien autant, voyons ce qui a frappé M. Jurieu et répétons le passage que nous venons de citer sur ces paroles : Ceci est mon corps. Le sens de la présence réelle « nous conduit, dit-il, à des prodiges, à renverser les lois de la nature, l'essence des choses, la nature de Dieu, l'Écriture sainte, à nous rendre mangeurs de chair humaine ». L'Écriture est nommée ici, je l'avoue, car aussi pouvait-on l'omettre sans abandonner la cause. Mais l'on voit par où l'on commence, ce qu'on exagère, ce qu'on met devant l'Écriture, ce qu'on met après, et on ressent manifestement que ce qui choque et ce qui décide en cette occasion, c'est enfin naturellement, *la raison humaine. On sent qu'elle a succombé à la tentation de ne pas vouloir se résoudre à croire des choses où elle a tant à souffrir : c'est en effet ce qui frappe tous les calvinistes.* » (*Sixième Avertissement*, IIIe P., n. XXX.) Cf. E. Jullien, *Bossuet et les Protestants*, *Rev. prat. d'Apolog.* 1er oct. 1908.

2. Cf. J. Lebreton. *L'Encyclique et la Théologie moderniste. Études*, 20 nov. 1907. J. Bricout. *Les Églises réformées de France. Revue du Clergé français.* 15 janv. et 1er fév. 1908. A. Dossat. *La crise doctrinale du Protestantisme français. Revue Augustinienne*, 15 juin 1908. L. Fillion. *Ce que les rationalistes daignent nous laisser de la vie de Jésus. Revue du Clergé français.* 1er juillet, 1er août, 5 septembre 1908. etc.

l'ambiance rationaliste au sein de laquelle ils vivent. En vérité, il n'y a pas pour le christianisme de particularisme plus meurtrier que celui-là.

Par son opposition si ferme aux abus de l'esprit privé, l'Église romaine a su conserver intact dans l'arche sainte de son vivant magistère, l'héritage religieux du Fils de Dieu, et par suite maintenir, car les deux effets vont de pair, son caractère si profondément universel. Plus on se rapproche du Dieu de l'Évangile, plus on considère l'humanité d'un regard sympathique et fraternel. Ce n'est pas que le catholique partage l'optimisme aveugle de certaines philosophies matérialistes, mais sa foi absolue dans la révélation intégrale de Jésus, lui permet de découvrir à travers toutes les misères et toutes les laideurs, une réalité qui transfigure l'homme parce qu'elle le fait ou le rend capable de devenir « enfant de Dieu » (1). Au contact des perspectives lumineuses que le *Credo* catholique ouvre sur l'univers, devant ses mystères qui racontent et détaillent l'extraordinaire intimité de Dieu avec l'homme, les divergences particularistes de la chair et du sang disparaissent, les âmes s'égalisent et prennent une valeur infinie. Et voilà pourquoi le catholicisme assure, par ses dogmes, le maximum de sociabilité vraie et profonde. Au contraire, lorsqu'on se sépare de lui, lorsqu'on laisse par suite l'esprit privé accomplir son œuvre de destruction, la surnaturelle beauté de l'humanité s'efface avec les progrès de la dissolution doctrinale. On ne trouve plus de centre d'unité et de terrain d'entente commune, car Dieu seul est le lieu des esprits. Alors, tous les particularismes de la chair et du sang n'ayant plus de frein, finissent par créer la solitude du cœur et de l'intelligence. Il peut se faire qu'on se console de son isolement, en se croyant supérieur au reste des hommes, mais cette pensée ne tarde pas à provoquer le pessimisme et la misanthropie.

Il faut également remarquer que l'Église a sauvegardé l'universalisme spirituel de la religion de Jésus, non pas grâce à l'ignorance, en interdisant à la pensée spéculative l'étude du document révélé, mais en favorisant les progrès scientifiques dans cet ordre, et en produisant *elle-même* d'éminents spécialistes en théologie ou en exégèse. « Aucune religion excepté une, écrivait J. de Maistre, dans une de ces intuitions prophétiques dont il avait le secret, ne peut supporter l'épreuve de la science. La science est une espèce d'acide qui dissout tous les métaux excepté l'or...

1. *S. Jean.* ch. I, v. 12.

La science et la foi ne s'allieront jamais hors de l'unité... J'ai dit pourquoi on ne devait attacher aucun mérite à la conservation de la foi parmi les Églises Photiennes, quand même elle serait réelle : c'est qu'elles n'auraient point subi l'épreuve de la science » (1).

2° L'Église romaine a toujours proclamé la religion de Jésus indépendante de tout système politique; en coulant l'admirable plasticité de l'Évangile dans cette sorte de particularisme, elle n'eût pas seulement nui à sa possibilité de diffusion universelle, mais encore plus au caractère transcendant de la mission que Jésus lui a confiée; celle-ci ne consiste pas à déterminer la meilleure forme de gouvernement, elle est d'un ordre infiniment plus relevé. Si certains de ses enfants prônent parfois ces dangereuses solidarités, l'Église n'entend pas prendre la responsabilité de leurs doctrines, et en tout cas il ne faudrait pas croire que son silence est une approbation. Ces alliances, il ne serait pas malaisé de l'établir, aboutissent presque toujours à ne plus faire du catholicisme qu'un *moyen* utile pour réaliser tel ou tel régime, ce qui est la perversion absolue de l'idée même de religion. L'Église romaine n'a pas davantage canonisé telle philosophie technique donnée. Quoi qu'on en ait dit, elle n'a jamais lié le sort de l'Évangile à celui d'Aristote. La récente discussion sur la valeur des formules dogmatiques est venue mettre en un jour singulièrement lumineux cette catholicité doctrinale de l'Église, aussi universelle que le sens commun où elle s'appuie. Et ceux qui se séparent d'elle en criant à la tyrannie dogmatique, ou ceux qui, au sein des sectes dissidentes, lui reprochent avec amertume son intransigeance, sont presque toujours les pires esclaves de tel ou tel particularisme philosophique auquel ils voudraient assujettir l'Évangile.

3° Alors que les communions schismatiques (2) ou protestantes (3) sont devenues toutes sans exception des Églises d'État,

1. *Du Pape*, Liv. 4, ch. 2.

2. « Dans tout l'Orient, l'obstacle à l'union avec Rome est plus politique que religieux... le principal avantage qu'un chrétien trouverait à l'union, l'indépendance de l'Église, devient un inconvénient pour les politiques; qui préfèrent tenir l'Église dans la dépendance. » LEROY-BEAULIEU, *L'Empire des Tsars*, T. III, p. 612.

3. « L'Église d'Angleterre est avant tout une institution d'État », conclut M. TRÉSAL dans son beau livre sur *Les Origines du schisme Anglican*. (Paris. Gabalda, 1908.) Le mouvement si prononcé, qui s'est manifesté récemment au sein de cette Église en faveur du *désétablissement*, honore le sens catholique de ses promoteurs et permet les plus légitimes espérances pour l'avenir.

seule l'Église romaine est restée indépendante en face du pouvoir temporel. « Cette Église, écrit M. Harnack, a maintenu en Occident l'idée de l'indépendance de la religion et de l'Église contre les tendances de l'État à dominer sur le terrain spirituel... Le domaine religieux et moral n'est lié à rien de mondain et ne se laisse pas envahir. C'est un motif de reconnaissance que nous avons à l'égard de l'Église romaine » (1).

On ne saurait reconnaître plus explicitement la véritable catholicité de l'Église, car le particularisme national en sécularisant le royaume des cieux (2), entrave sa possibilité d'extension universelle. « Le pouvoir spirituel, a dit en termes saisissants le P. Lacordaire, est par son essence même un pouvoir désarmé; Dieu seul est capable de lui communiquer la force intérieure dont il a besoin pour résister pacifiquement au pouvoir temporel. Où Dieu n'est pas, l'intrigue, la bassesse, la peur ont bien vite subordonné l'esprit à la matière et l'ordre spirituel, s'il existe encore, n'est plus qu'un vil fantôme à qui l'État laisse un roseau pour sceptre, le mépris pour garde, et quelques deniers pour salaire » (3). De plus, si une Église dépendante de l'État n'est plus qu'un instrument docile entre ses mains, il est évident que son champ d'action, au lieu d'embrasser le monde, se limitera à des frontières déterminées. C'est donc bien parce qu'elle a su échapper au particularisme étatiste, que l'Église romaine est demeurée catholique.

4° Non seulement l'Église romaine a su défendre la catholicité spirituelle de la religion chrétienne contre les usurpations sacrilèges du pouvoir civil, mais son universalisme qualitatif s'accuse aussi d'une manière remarquable dans les caractères de sa diffusion à travers les âges. *International, constant, surnaturel* dans sa fin, ses moyens, ses résultats, tels sont les traits nettement spécifiques de son prosélytisme (4). Elle est donc encore catholique de ce chef (5). Nous n'entendons point dire par là que

1. *L'Essence du Christianisme.* 14e conf. La religion chrétienne dans le catholicisme romain, p. 261. Trad. franç. Paris, Fischbacher, 1902.

2. Cf. Dom John CHAPMAN. *The Catholicity of the Church*, ch. 4, p. 69 et ssq. Ecclesia : The Church of Christ. London. Burns and Oates. 1906.

3. *41e Conf.* Année 1846. Préexistence de Jésus-Christ.

4. Cf. DUCHESNE. *Hist. anc. de l'Eglise.* T. I, ch. 2 et 3. J. RIVIÈRE, *La propagation du Christianisme dans les trois premiers siècles.* Coll. *Science et Religion.* Paris, Bloud. PIOLET. *Les missions catholiques françaises au XIXe siècle*, Paris, Colin, 1902. R. P. KROSE, S. J. *Katholische Missionstatistik.* Freib. in Breisg. Herder, 1908.

5. Cf. plus haut. p. 27.

tout soit absolument parfait même dans cet ordre, au sein de l'Église romaine (1), et nous ne voulons pas davantage nier ou déprécier injustement l'apostolat des Églises séparées (2), mais leur propagande ne saurait revendiquer pour elle ce triple caractère dont nous venons de parler (3).

L'Église romaine est donc la seule à pouvoir pleinement justifier son titre de catholique; elle en possède seule toutes les conditions essentielles.

*
* *

Nous croyons avoir suffisamment établi les deux propositions que nous énoncions au début de la seconde partie de notre travail (4). Encore une fois, nous n'avons éliminé de la notion de catholicité, ni l'unité, ni l'universalité arithmétique ou géographique, nous avons seulement voulu la compléter par l'étude de son aspect qualitatif et en développer ainsi l'efficacité probante comme motif de crédibilité. Cette catholicité spirituelle à laquelle l'Église romaine peut seule prétendre, parce qu'elle a seule conservé l'universalisme religieux du royaume des cieux, ne lui permet-elle pas, surtout en présence des divers particularismes qui ont atteint les autres communions chrétiennes, d'apparaître au monde comme la vivante et véritable incarnation de Jésus-Christ?

A. de Poulpiquet, O. P.

Kain.

1. Dans un livre fort intéressant (*Le Christianisme et l'Extrême-Orient.* Paris, Lethielleux, 1907), rempli d'idées profondes et neuves, M. le chan. Joly a indiqué les progrès que la catholicité des missions avait encore à accomplir. Sans vouloir examiner ici les difficultés pratiques de la réalisation de certaines réformes proposées par le savant auteur, ou nous prononcer sur le bien fondé de telle ou telle critique, il n'en reste pas moins que la *thèse* défendue par M. le Ch. Joly est absolument conforme à la notion même de catholicité.

2. Cf. P. Pisani. *Les missions protestantes à la fin du XIXe siècle.* Coll. *Science et Religion.* Paris, Bloud, 1903.

3. Comme la plupart des manuels classiques mettent en bonne lumière ce triple caractère du prosélytisme de l'Église romaine et montrent qu'on ne le retrouve pas, au moins à degré égal, en dehors d'elle, nous nous permettons d'y renvoyer le lecteur.

4. Cf. page 23.

Théologie Brahmanique d'après le Bhâgavata Purâna

IV

L'INCARNATION

I. — AVATARS DIVINS.

Un Dieu fait homme pour sauver les hommes, cette conception, loin d'être ignorée de l'Inde, fut son dogme le plus familier : témoin, sans parler du Purâna que j'étudie en ce moment, le Mahâbhârata et le Râmâyana qui sont pleins, le dernier surtout, des faits et gestes de Vishnu, incarné sous la forme de Krishna ou celle de Râma. Plus tard, j'aurai peut-être l'occasion de résumer pour les lecteurs de cette Revue, ce beau poème du Râmâyana, déjà classique par son ordonnance, son unité, la simplicité et souvent la sublimité de son style, beau surtout par les enseignements moraux qu'il renferme. Pour le moment, je n'ai à m'occuper que du Bhâgavata et de voir comment son auteur envisage le mystère de l'Incarnation.

Tout d'abord, je ferai observer que l'Inde ne connut jamais le dogme du péché originel, et que, dès lors, il s'agira, lorsque l'on parlera du but de l'Incarnation, de la délivrance de l'homme et de son salut, non de son rachat, ni de sa rédemption, dans le sens strict de cette double expression.

Notons, en passant, que le seul dieu qui s'incarne est le second de la Trimûrti, nous dirions la seconde personne de la Trinité (1). Lorsque les dieux, d'après le Râmâyana, eurent résolu

1. Pârvatî, l'épouse de Çiva, s'incarna, un jour, elle aussi, pour le salut du monde « Quand le (démon) nommé Aruna causera dans les trois mondes une grande destruction, alors je prendrai la forme d'une abeille à six pieds, et pour le salut du triple monde je tuerai le grand Asura. Les gens me célébreront de toute part dans la suite sous le nom de *Brâhmarî* (abeille). » *Devîmahâtmyam*, XI, 49 et 50 (cité par Troyer. *Râjataranginî*, tome I, p. 461).

de faire périr Râvana, fléau du ciel et de la terre, ils s'adressèrent d'abord à Brahmâ qui les renvoya à Vishnu. « O Dieu, dirent-ils à celui-ci, tu es notre suprême asile, à nous tous... : descends dans le monde des hommes... Puis, après avoir détruit... ce Râvana,... reviens au ciel d'où la souillure du péché est bannie » (1).

Ils lui indiquèrent en même temps le moyen qu'il devait employer : « Prends une forme humaine et triomphe de Râvana dans la lutte » (2). C'est ce qui fut fait.

Vishnu est donc le dieu de l'incarnation. Vingt fois il descendit sur la terre pour sauver le monde. Son dernier avatar est aussi le plus célèbre; c'est de lui que s'occupe surtout le Bhâgavata; les autres ne sont mentionnés qu'au passage. Ce poème raconte l'histoire de Vishnu-Krishna.

***

Lorsque le dieu s'incarnait, il imprimait sur les membres de l'enfant qui devenait ainsi son avatar, des signes spéciaux qui permettaient aux experts d'établir son identité, à l'instar de ce qui se passe encore aujourd'hui dans la Tartarie et au Thibet, à l'égard des Chaberons, au dire des Lamas.

Au sujet de l'une de ces incarnations, le poète s'exprime ainsi : « Brahmâ, le précepteur de l'Univers,... ayant remarqué dans la main droite du fils de Vena (Prithu) le signe du dieu qui porte la massue, et, sous la plante de ses pieds, le lotus, reconnut qu'il était bien une portion de Hari, car celui sur lequel se voit l'empreinte du disque irrésistible (3), celui-là est une portion de Bhagavat » (4).

Et plus loin, en parlant de Krishna nouveau-né :

« Devant cet enfant merveilleux, aux yeux de lotus, aux quatre bras, armé de la conque, de la massue et du disque, la poitrine ornée du *Çrîvatsa* et le cou du brillant joyau *Kaustubha*, .. Vasudeva resta en contemplation » (5).

Comme le dieu n'incarnait jamais dans le même être qu'une portion de sa divinité, il en résulte qu'il pouvait s'incarner à la fois dans plusieurs. Ainsi nous le voyons descendre dans Indra

1. *Râmây.* 1, XV, 25 et suiv.
2. *Id.* XVI, 3.
3. Le disque ou *Cakra*, arme et attribut de Vishnu.
4. *Bhâg.*, 4, XV, 9 et 10.
5. 10, III, 9 et 10.

et dans Prithu, deux avatars simultanés, l'un divin, l'autre humain (1), seul exemple de ce genre, que je sache.

Râma et Krishna furent aussi contemporains, puisqu'ils étaient frères. Vishnu eut même quatre avatars à la fois :

« C'est dans la famille de Daçaratha que naquit le bienheureux Hari, dont les Vedas forment l'essence, lorsque, sollicité par les dieux, il divisa sa substance en quatre parties, pour donner à Daçaratha autant de fils qui reçurent les noms de Râma, Lakshmana, Bharata et Çatrughna » (2).

Ce Râma, différent du précédent, est le héros du Râmâyana. De cette façon, chacun des fils de Daçaratha était une incarnation de Vishnu et symbolisait un Veda. Dans le Mahâbhârata, Brahme, identifié à Bhagavat ou Vishnu, s'exprime en ces termes, au sujet de la quadruple collection védique :

« Le Rik, le Sâman, le Yajus et l'Atharva, issus de moi, y rentrent » (3).

Vishnu descendait aussi dans des animaux. Il s'incarna dans le serpent Çesha, dans le poisson qui sauva Satyavrata du déluge, dans le sanglier qui ramena du fond des eaux, au bout de son unique défense, la terre submergée, dans la tortue qui porta cette même terre sur son dos, dans un homme-lion, Nrisimha, meurtrier de l'Asura Hiranyakaçipu, etc.

***

Nous voyons les quatre fils de Daçaratha, quadruple avatar du dieu, vivre jusqu'au bout en parfaite intelligence ; de même, l'amitié de Râma ou Balarâma, comme on l'appelle encore, et de son jeune frère Krishna, ne subit jamais la moindre atteinte, mais il n'en fut pas ainsi de tous les avatars vishnouïtes : témoin l'histoire d'Indra et de Prithu qui vaut la peine d'être contée, dans ses grandes lignes du moins.

Indra était jaloux de son titre de Çatakratu, le dieu *aux cent sacrifices*, et il voyait avec dépit que Prithu, son co-avatar, si je puis m'exprimer ainsi, allait le lui disputer. Ce prince, en effet, résolut de renouveler cent fois le sacrifice par excellence, celui du cheval, l'*Açvamedha*. Déjà il avait offert quatre-vingt-dix-neuf fois ce sacrifice à Hari, lequel venait en personne, avec son cor-

1. 4, XIX.
2. 9, X, 2.
3. VANA. P. CXCIX, 14 et 15.

tège divin, s'asseoir sur le gazon sacré, la jonchée d'herbes Kuças, pour assister à cette solennité, célébrée en son honneur, par l'un de ses avatars, c'est-à-dire, en réalité, par lui-même, détail caractéristique que je signale en passant; j'y reviendrai plus tard.

Prithu procédait au centième Açvamedha et le cheval était sur le point d'être immolé, quand Indra, son *rival*, nous dit le poète, déroba la victime (1). Mais le fils du roi, le prince Antardhâna, surnommé depuis Vijitâçva, c'est-à-dire *Celui-qui-a-reconquis-le-cheval*, parvint à découvrir le larron divin et le contraignit à restituer son larcin. Cependant, chaque fois que Prithu s'apprêtait à sacrifier le cheval, Indra le dérobait pour le rendre plus tard à Vijitâçva et recommencer le même manège, en prenant toujours un nouveau déguisement. Ici, le poète observe que tous ces déguisements étaient autant de formes du péché (2).

De guerre lasse, Prithu songeait à tuer le dieu lui-même à la place de l'animal, mais les Brahmanes l'en dissuadèrent, en lui rappelant que la victime désignée d'avance peut seule être immolée, sous peine de nullité. De son côté, Brahmâ l'avertit qu'il eût à se borner aux quatre-vingt-dix-neuf sacrifices précédents, et lui fit observer qu'Indra et lui étaient deux formes du même Vishnu, ce qu'il semblait ignorer ou ce qu'il avait oublié.

« Tu ne dois pas t'indigner contre le grand Indra qui est comme un autre toi-même; car vous êtes l'un et l'autre deux formes du dieu à la gloire éminente » (3).

Le prince n'avait qu'à s'incliner, d'autant plus que Vishnu-Indra était manifestement supérieur à Vishnu-Prithu.

Râma et Krishna furent plus que frères par le sang: ils le furent par le cœur; leur amitié, ai-je dit, ne se démentit pas un instant.

Sur l'ordre de Vishnu, Mâyâ, déesse de l'Illusion, transporta Râma encore à l'état de fœtus, du sein de Devakî, où le dieu désirait s'incarner d'une façon plus complète, dans celui de Rohinî, autre épouse du berger Vasudeva qui, de la sorte, fut leur père commun, tandis que Devakî était leur mère commune, du moins dans une certaine mesure, puisqu'en ce qui concerne Râma, elle partagea sa qualité de mère avec sa compagne (4).

1. 4, XIX, 11.
2. *Ibid.* 23.
3. *Ibid.* 33.
4. 10, II, 8.

ST. BASIL'S SEMINARY LIBRARY

Cette substitution d'un avatar à un autre, ce transfert d'embryon est sans exemple, que je sache, dans la légende, sans parler de l'histoire qui, d'ailleurs, n'a rien à voir ici.

Râma et Krishna vécurent ensemble dans le parc de Nanda. Bien que doué d'une vigueur qui lui valut son surnom de *Bala*, le *fort* par excellence, et le rendait infiniment supérieur aux autres pâtres, l'aîné se montra toujours plein de déférence pour Krishna, plus jeune que lui, mais seulement de quelques semaines. Il le considérait comme son Gourou, comme son Maître; Vishnu-Râma n'égalait pas, même à ses propres yeux, Vishnu-Krishna; il savait que la portion d'essence divine, incarnée dans son puîné, était plus grande que celle qu'il incarnait lui-même.

Nous voyons Vishnu descendre dans ce que Vyâsa appelle des *apparences* de bergers et de veaux (1), et pour donner plus complètement le change à Brahmâ qui, de son côté, cherchait à le tromper, revêtir de ses insignes divins ces images illusoires. Mais comme ce ne fut guère qu'une fantasmagorie, nous n'insisterons pas.

*
* *

L'une des plus fameuses incarnations vishnouïtes qui se retrouve le plus volontiers dans l'iconographie de l'Inde, comme aussi dans l'imagination populaire et qui donna peut-être naissance au conte du *Petit-Poucet*, fut celle du nain, de *Vâmana*. Voici cette histoire en deux mots; elle ne sort pas de mon sujet (2).

L'Asura Bali, maître de l'univers, était une cause d'épouvante et d'envie pour les dieux qui, suivant leur habitude, prièrent Vishnu de s'incarner et de les délivrer d'un redoutable, d'un odieux adversaire. Vishnu prit le corps d'un poucet. Il se présenta devant Bali qui procédait alors à un sacrifice et qui, conformément à l'usage des sacrifiants, lui demanda ce qu'il voulait : « Ce que je pourrai parcourir en trois pas », lui dit le nain. Bali lui accorda en riant sa requête. Mais quelle ne fut pas sa stupéfaction en le voyant franchir la terre d'un pas, le ciel de l'autre, et lui dire non sans ironie : « Où dois-je poser le troisième pas? » (3)

1. 10, XIII, 27.
2. 8, XIX, etc.
3. Cf. Babrius. *Fable LXVII: Apollon et Jupiter.* Jupiter, provoqué par Apollon autir de l'arc, franchit d'un pas le monde et interroge en riant son fils : « Où lancerai-je ma flèche ? Je n'ai plus de place. »

Bali, dépouillé de son empire, fut relégué dans les enfers. Vishnu-Vâmana était le fils de l'ascète Kaçyapa et d'Aditi. Il était descendu, selon sa coutume en pareil cas, dans le sein de son père avant de descendre dans celui de sa mère. Je laisse de côté les autres avatars de Vishnu, bien que cependant ils rentrent dans cette histoire de l'Incarnation d'après le Bhâgavata, et j'arrive au dernier, au vingtième, de beaucoup le plus important de ce poème où tout un livre (sur onze) lui est consacré, le Xe, le plus long, et certainement aussi le plus curieux, le plus instructif.

C'est sur cette vingtième et dernière incarnation qu'il convient d'insister.

*
* *

Jadis régnait à Mathurâ le Yadu Çurasena. Il avait une fille et un fils, nommés, celle-là Devakî, celui-ci Kamsa. Vasudeva, fils de Çura, épousa Devakî. Kamsa, ayant succédé à son père, fut averti par une voix mystérieuse que le huitième enfant de sa sœur lui ôterait le trône et la vie. Pour détourner ce double malheur, Kamsa résolut d'égorger Devakî. Vasudeva calma sa fureur en lui promettant de lui abandonner, dès leur naissance, tous les enfants de sa sœur. Kamsa, bien qu'il n'eût rien à redouter des sept premiers, ne laissa pas de les détruire, par surcroît de précaution. Il guettait avec anxiété la naissance du huitième. Cependant Bhagavat, comme il l'avait déjà fait pour Kaçyapa, confia une portion de son essence à Vasudeva qui, par suite, déposa un germe divin dans le sein de son épouse. Kamsa, voyant Devakî enceinte pour la huitième fois, et devinant, à la splendeur merveilleuse dont elle était environnée, que Hari lui-même s'était incarné en elle, résolut, après une longue hésitation, d'attendre sa délivrance. — Lorsque l'enfant naîtra, se disait-il, j'aviserai — (1).

« C'est ainsi, observe le poëte, que Devakî porta dans son sein Celui qui fait le bonheur des mondes, qui réside en lui-même; c'est ainsi qu'elle servit de demeure à Celui qui est la demeure de tous les mondes » (2).

Écoutons-le encore :

« L'heure de minuit s'enveloppait de ténèbres, lorsque du sein

1. 10, I et II.
2. *Id.* II, 18 et 19.

de Devakî, à la beauté divine, naquit Vishnu, qui réside dans tous les cœurs » (1).

A la vue de cet enfant miraculeux qu'il reconnaît à ses insignes pour un avatar de Bhagavat, Vasudeva s'incline, joint les mains et célèbre les louanges du Dieu fait homme :

« Je sais que tu es le Purusha (suprême) en personne, supérieur à la nature, celui dont l'essence est unité, puissance et joie (2), qui voit dans tous les cœurs. C'est toi qui, au commencement, émis cet Univers » (3).

Devakî, à son tour, adora son nouveau-né :

« Cet être que les Vedas appellent Brahme, c'est toi. Tu es Vishnu lui-même, la lumière des intelligences » (4).

L'enfant, après avoir ouï les louanges que lui donnaient ses parents, leur adressa la parole et leur apprit que c'était la troisième fois qu'il naissait d'eux, puisqu'il avait été déjà leur fils dans deux existences précédentes. Il ajouta : « Pensez souvent à moi, aimez-moi comme votre fils et comme Brahme, et vous partagerez mon bonheur suprême » (5).

Ses parents résolurent de ne point tarder davantage à le soustraire au couteau de Kamsa. Vasudeva prit le petit enfant dans ses bras, et cette même nuit, au milieu d'épaisses ténèbres, tandis qu' « Indra pleuvait sans relâche » (6), il se rendit au parc de Nanda. Les bergers dormaient tous, sous l'influence de Nidrâ, la déesse du sommeil.

A ce moment même Yaçodâ, l'épouse de Nanda, venait d'accoucher d'une fille, sans secours et privée de connaissance. Vasudeva, profitant de sa léthargie, lui déroba son enfant dont elle ignorait encore le sexe, mit son fils à la place et revint trouver Devakî avec la fille du berger Nanda, pour tromper ainsi la fureur de son royal beau-frère. Ce dernier, apprenant que sa sœur avait eu son huitième enfant, courut aussitôt lui arracher celui qu'elle tenait dans les bras, et saisissant le nouveau-né par le pied, il le jeta violemment contre une pierre ; mais l'enfant lui échappa des mains, et l'on vit paraître, à sa place, une jeune déesse,

1. 10, III, 8.
2. Burnouf traduit ailleurs : *Celui qui n' a pas d' autre forme que la pure béatitude qu' on ressent à le connaître* (7, VI, 23). La glose autorise cette double traduction.
3. *Ibid.*, 13 et 14.
4. *Ibid.*, 24.
5. *Ibid.*, 45.
6. *Ibid.*, 50.

la sœur de Vishnu. Kamsa comprit qu'il avait été trompé, et que le véritable enfant de sa sœur, son futur vainqueur et meurtrier, était caché dans les environs.

A peine le soleil levé, il convoqua ses fidèles serviteurs et leur raconta ce qui s'était passé. Ils lui proposèrent alors, pour le débarrasser sans faute de son ennemi, de parcourir, le jour même, les villes, les villages, les bergeries, etc., et d'égorger tous les enfants de dix jours et au-dessous.

Sans plus tarder, ils partirent; mais ils tombèrent sous les coups de la vengeance divine, avant d'avoir accompli leur sanglante mission (1).

Il n'est pas besoin d'insister sur les nombreux et remarquables rapports qui existent entre ces légendes krishnaïtes et les traditions évangéliques : la naissance miraculeuse de Bhagavat; l'heure de cette naissance, minuit; la présence de l'enfant-Dieu au milieu des bergers; la persécution de Kamsa, son oncle, qui voit en lui un compétiteur; le massacre des enfants, jusqu'à un âge maximum, autant de rapprochements qu'il suffit pour l'instant de signaler.

Les démons cherchèrent souvent à faire périr le jeune Krishna. Ces tentatives déicides coûtèrent la vie à leurs auteurs: témoin Pûtanâ, la nourrice démoniaque, le Daitya déguisé en veau, les démons Baka et Agha transformés, celui-là en grue, celui-ci en serpent. Aussi les bergers disaient-ils, en parlant du jeune Krishna:

« Que de fois la mort a menacé cet enfant! Mais il en a coûté à ceux qui le voulaient tuer! Au lieu du triomphe qu'ils se promettaient, c'est le trépas qu'ils rencontrèrent » (2).

Lorsque l'Ange avertit Joseph qu'il ait à retourner dans la terre d'Israël, il ajoute : « Ils sont morts ceux qui cherchaient à faire mourir l'Enfant » (3).

Mon intention n'étant point de retracer la biographie de Krishna, je ne parlerai pas des miracles étranges, souvent même ridicules, qu'il opéra dans sa première jeunesse, et qui parfois trouvent leurs pendants, pour la puérilité, dans ceux que raconte l'Évangile apocryphe de l'Enfance de Jésus. Je tairai aussi les ébats lubriques de l'adolescent avec les bergères, surtout avec Râdhâ, son amante favorite; ces détails bizarres et peu édi-

1. 10. IV.
2. *Id.*, XI, 44, 45.
3. *Matt.*, II, 20.

fiants ne nous apprendraient rien de plus sur l'idée que les Hindous se font de l'Incarnation divine : ils nous montreraient simplement la tendance de ce peuple sensuel à tout matérialiser. Je citerai seulement, parce qu'ils me paraissent assez caractéristiques, deux traits de l'enfance de Krishna.

Un jour, Yacodâ allaitait le petit enfant dont elle se croyait la mère. Quand il fut rassasié, elle le couvrit de caresses et de baisers; Krishna lui sourit, et dans sa bouche entr'ouverte, elle aperçut l'univers tout entier, le ciel et ses brillantes constellations, la terre et ses merveilles (1).

Yaçodâ, fascinée et tremblante, ferma les yeux et demeura plongée dans l'extase. Le poète nous indique, par là, que tout vit en Krishna, ou plutôt, que tout est Krishna.

Nous lisons, en effet, (2) que Brahmâ, le dieu du lotus, voulant être témoin, une fois de plus, de la grâce et de la puissance déployées par le Seigneur, c'est-à-dire Brahme, le dieu suprême, « lorsqu'il se cache sous les dehors d'un petit enfant », enleva les veaux du parc et leurs jeunes gardiens, qu'il transporta dans une caverne où ils restèrent miraculeusement endormis. Krishna, ne voyant plus les compagnons de ses jeux, ni les animaux confiés à leur garde, comprit ce qui s'était passé. Mais pour ne point laisser tomber dans la désolation les mères de ses camarades, non plus que les vaches de la bergerie, il créa des images vivantes des jeunes pâtres et des veaux, si bien que l'œil maternel s'y trompa : « Ainsi se vérifia, dit le poète, la parole : *Tout est fait de la substance de Vishnu* » (3).

Ce ne fut qu'un an plus tard que Brahmâ réveilla les bergers et les veaux. Durant cette année, Krishna, qui n'avait cessé de folâtrer avec les images de ses petits camarades, *joua avec des portions de lui-même* (4).

***

Je n'ai pas à m'arrêter, je le répète, aux autres avatars de Vishnu dont la plupart d'ailleurs ne sont mentionnés qu'en passant dans le Bhâgavata; ils ne nous apprendraient rien que nous ne sachions déjà. Il en est un, cependant, qui mérite

1. 10, VII et VIII, 36, etc. Cf. *Bhagavadgîtâ*, XI, 9, etc.
2. 10, XIII.
3. *Ibid.*, 19.
4. *Ibid.*, 40.

quelque attention, c'est le sacrifice. Il est dit de Bhagavat qu'il est *le sanglier du sacrifice, le sanglier primitif, dont les trois sacrifices* (ceux du matin, du midi et du soir) *forment le corps* (1).

On se souvient que, pour retirer la terre du fond des eaux, Vishnu se déguisa en sanglier.

Dans un passage du Mahâbhârata, l'Enfant-Dieu, après avoir dit à l'ascète Mârkandeya : « Je suis Vishnu, Brahmâ, Çiva, » ajoute immédiatement : *Je suis le sacrifice* (2).

On a donc bien affaire ici à un dogme nettement déterminé.

L'auteur du Bhâgavata insiste :

« Bharata, dit-il, honora Bhagavat qui est l'offrande et le sacrifice mêmes » (3).

C'est ainsi que Vishnu est identifié avec tout ce que l'on présente à l'Être Suprême qui n'est autre que lui : c'est Dieu que l'on offre à Dieu, puisqu'il s'incorpore tout ce qui lui est consacré, qu'il le pénètre de son esprit, et qu'il fait du sacrifice, dans toutes ses parties, un autre lui-même.

Vishnu est le sacrifice : il est le sacrificateur aussi bien que la victime. Nous lisons en effet : « Râma se sacrifia lui-même au Dieu qui est la réunion de tous les dieux, qui est l'Esprit » (4).

Râma étant un avatar de Vishnu, c'est Dieu qui s'immole à lui-même.

Ailleurs Vyâsa met dans la bouche de Brahmâ ces paroles :

« Après avoir rassemblé les matériaux formés de ses propres membres, je célébrai le sacrifice en l'honneur du Purusha, le souverain Seigneur, devenu le sacrifice lui-même, me servant de son corps comme d'un instrument de sacrifice » (5).

Ici Bhagavat est tout ensemble l'objet du sacrifice, le sacrifice et l'instrument du sacrifice. Nous venons de voir qu'il est le sacrificateur, puisque Râma est son incarnation. Or, il l'est également dans ce passage, Brahmâ étant l'un des trois dieux dont l'ensemble est Brahme ou Bhagavat. Le poète est donc fondé à dire :

« Devenu homme, Hari célébra des sacrifices qui s'adressaient, en réalité, à lui-même, puisqu'il est le Purusha » (6).

---

1. 3, XI, 9, 16 et 22.
2. VANA., P. CLXXXIX, 5 et 6.
3. 5, VII, 5.
4. 9, XI, 1.
5. 2, VI, 27.
6. 9, XXIV, 65.

II. — MODE DE L'INCARNATION ; VIERGES-MÈRES.

Comment les Hindous comprenaient-ils ce que nous appelons le mystère de l'Incarnation? Tout d'abord, ont-ils eu l'idée d'une vierge-mère?

Çûra, père de Vasudeva que nous connaissons, eut plusieurs filles parmi lesquelles Prithâ, qui possédait un *charme* capable de faire apparaître les dieux à sa voix. Un jour, elle voulut en éprouver la puissance; elle évoqua Sûrya. Le dieu du soleil se présenta et Prithâ troublée lui dit :

« C'est uniquement pour essayer ce charme que je t'ai appelé, ô Dieu, pardonne-moi ma curiosité. »

Sûrya lui répliqua : « Ma présence ne peut être stérile (1), ô femme, c'est pourquoi je désire te rendre mère, de sorte toutefois que ta virginité n'en souffre pas ».

« Ayant ainsi parlé, continue le poète, le dieu s'unit à Prithâ, puis il remonta au ciel. La jeune fille donna le jour à un fils qui resplendissait comme un second soleil » (2).

Dans le Mahâbhârata Draupadî et Satyavatî *recouvrent* leur virginité perdue.

Les Hindous avaient donc l'idée de vierges-mères. Or, chose étonnante, ils n'ont jamais songé à faire naître de l'une d'elles leur dieu incarné. Vishnu, en effet, lorsqu'il voulut s'incarner dans le sein, soit d'Aditi, soit de Devakî, commença par descendre dans celui de Kaçyapa et de Vasudeva, leurs maris.

« Kaçyapa que sa vue ne trompait jamais, reconnut par la vertu de ses oraisons qu'une portion de Hari était descendue en lui » (3).

Ailleurs, le poète dit encore :

« Bhagavat, qui est l'âme de l'univers, et qui nous assure le salut de ses adorateurs, remplit d'une portion de son essence le cœur d'Anakadundubni (Vasudeva) » (4).

Vishnu naquit donc, suivant les lois de la nature dans chacun de ses avatars; il s'incarnait dans son père avant de s'incarner dans sa mère.

---

1. Dans Homère, Neptune dit à Tyro qu'il vient de séduire : « Tu enfanteras des fils illustres, *car l'union des Immortels ne saurait être stérile.* » Odyssée, Νέκυια. 249.

2. *Ibid.*, 29, etc.

3. 8, XVII, 22.

4. 10, II, 16.

Nous savons que le dieu s'incarnait partiellement. Il lui arrivait d'incarner, non seulement une partie de son essence, mais encore l'une de ses qualités à l'exclusion des autres, semble-t-il. C'est du moins ce qui ressort d'un passage où Vyâsa déclare formellement que Bhagavat incarna dans le sein de Kardama et de là dans celui de Devahûti, son épouse, une portion de sa Bonté, et le glossateur a soin de remarquer qu'il s'agit de la qualité nommée ainsi, *Sattva*, mot qui pourrait être pris, sans cela, dans le sens général de substance, d'essence. Le *Sattva* est ici opposé au *Rajas* et au *Tamas*, supposé toutefois qu'il y ait place chez Vishnu à la *Passion* et aux *Ténèbres*.

Ces étranges conceptions ne laissent pas que d'être remarquables et dénotent chez les peuples de l'Extrême-Orient autre chose qu'une exubérance d'imagination, que des fantaisies de poète destinées à l'amusement du public. On se sent en présence de convictions profondes, de traditions vivaces, nées on ignore quand ni comment, et venues l'on ne sait d'où.

III. — ESSENCE ET NATURE DES AVATARS VISHNOUITES.

Le poète vishnouïte s'ingénie de toute façon pour sauvegarder la dignité de son dieu favori qu'il a sans doute peur de voir compromise aux yeux de certaines gens, au milieu de ces avatars multiples dont quelques-uns mêmes dans des corps d'animaux. D'autre part, un dieu petit enfant, sujet à toutes les faiblesses, toutes les misères de la nature humaine, n'est-ce pas inconcevable? Et n'est-ce pas se rendre coupable d'irrévérence envers la majesté divine que de s'arrêter à une telle pensée? Notre auteur répond à ces scrupules qui peut-être furent les siens :

« Tu ne nais point, Seigneur, ou si tu nais, nous en attribuons la cause à un simple jeu de ta part, car naissance, mort et durée, sont de purs effets de l'ignorance, quand il s'agit de toi, l'Ame Suprême » (1).

Voilà comment il s'en explique avec Vishnu lui-même. Il dit encore :

« Comme l'on ne saurait se figurer l'Ame soumise à la condition limitée d'un corps, elle ne peut l'être évidemment non plus à la naissance, à la diversité » (2).

1. 10, II, 39.
2. *Id.*, XLVIII, 22.

Et s'adressant de nouveau directement à Dieu, il ajoute :

« Il ne peut donc y avoir pour toi ni enchaînement, ni délivrance, et quand nous te supposons sujet au désir, c'est chez nous manque de discernement » (1).

Tout ce qui, dans ce mystère, stupéfiant pour notre raison, de l'Incarnation de Dieu fait homme, se présente comme vulgaire, chétif, misérable, n'est qu'apparence. Comment s'en étonner, puisque Vishnu, dans ses avatars, s'aide de la Mâyâ, de l'illusion?

Saint Paul parle du Christ *mis en croix* qui était un scandale pour les Juifs et une folie aux yeux des Gentils (2).

Cet abaissement volontaire, non pas seulement *apparent*, mais réel de l'Homme-Dieu, cet anéantissement qui lui fit prendre la forme d'un esclave, en lui donnant la forme humaine, et le détermina à choisir une mort encore moins horrible qu'infâme (3), nous avons besoin de tous les secours de la grâce et de toutes les forces de la foi pour y croire.

Dès lors, comment nous formaliser de cet appel à l'illusion, fait par le compilateur de ces vieilles traditions de l'Inde? Comment l'insistance qu'il y met pourrait-elle nous surprendre? N'est-elle pas naturelle, au contraire?

Je citerai encore, à ce sujet, les vers suivants :

« Aditi étonné, fut au comble de la joie en voyant que son propre fils était le suprême Purusha qui avait pris un corps à l'aide de sa mystérieuse Mâyâ, et le roi émerveillé s'écria : *Victoire!...*

Hari, l'être invisible et tout intelligence, se transforma en un Brahmane nain, *comme un acteur qui change de costume* » (4).

Ce costume, on n'aura pas manqué de l'observer, varie suivant le rôle que l'auteur est appelé à jouer. S'il s'agit de ramener du fond de l'abîme la terre submergée, le dieu prendra la forme d'un sanglier dont la défense lui servira à cette fin; s'il est question d'en porter le faix, il empruntera le dos d'une tortue; s'il faut combattre les démons, il se changera en un guerrier invincible et se munira de traits qui ne manquent point le but, etc.

---

1. *Ibid.*
2. Cf. *I Cor.*, I, 23.
3. Cf. *Philip.*, II, 7 et 8.
4. 8, XVIII, 11 et 12.

IV. — ÉPOQUE DES AVATARS.

Quelle époque Dieu choisit-il d'ordinaire pour s'incarner? D'après le poème que nous étudions, c'est à chaque *yuga*, à chaque époque du monde.

Garga, le *Purohita* ou prêtre domestique des Yadus, dit en parlant de Vishnu :

« Celui-ci se revêt d'un corps à chaque yuga. Il a déjà paru sous trois couleurs : la blanche, la rouge, et la jaune : aujourd'hui, c'est la noire qu'il a adoptée » (1).

Nous trouvons, dans le Mahâbhârata, ces paroles placées par le poète sur les lèvres de l'Être Suprême que l'ascète Mârkândeya venait d'apercevoir sous la forme d'un petit enfant :

« Dans le *Kritayuga*, j'étais blanc; dans le *Tretâyuga*, jaune; dans le *Drâparayuga*, rouge; et je suis noir dans le *Kaliyuga* (2) ».

Le Mahâbhârata, à l'encontre de notre poème, donne au jaune la priorité sur le rouge.

Le dieu incarné prend la couleur adaptée à chacune des quatre périodes cosmiques. La couleur blanche étant la plus estimée, il l'arbora au premier âge, quand les hommes ne connaissaient d'autre sentier que celui de la vertu, et que le taureau, symbole du Devoir, avait encore ses quatre jambes (3). Mais aujourd'hui qu'il n'en a plus qu'une, dans le kaliyuga présent, *qui est l'âge du péché* (4), Dieu adopte le noir, la couleur lugubre par excellence, de là son nom de *Krishna*.

Le Mahâbhârata, plus explicite que le Bhâgavata sur ce point, indique la date exacte de l'apparition du dieu fait homme, c'est à la fin de chaque yuga, lorsque tout dégénère, va de mal en pis, et que Çiva s'apprête à tout détruire.

Vyâsa, l'auteur présumé de ces deux poèmes, après nous avoir dépeint sous les couleurs les plus sombres, dans le premier, les signes précurseurs de la fin de l'âge actuel : le mélange des castes, l'abolition des sacrifices, l'insolence du Çûdra criant au Brahmane : « Holà! un tel! »; l'humilité, ou mieux, l'obséquiosité abjecte du Brahmane, répondant au Çûdra : « Plaît-il, Seigneur! »; les parricides, et, ce qui est le comble du malheur, l'extinction de la race bovine (5), ajoute :

1. 10. VIII, 13.
2. VANA. P., CLXXXIX, 32.
3. 1, XVII, 24. Cf. VANA. P., CXC, 9, etc.
4. VANA. P. CXC, 8.
5. Il n'y aura plus de vaches ! VANA, P., CXC, 21.

« La Providence, agissant d'après son bon plaisir, redeviendra propice. Un Brahmane, envoyé par la divinité, et nommé Kalki Vishnu*yaças* naîtra. Il détruira tout; puis il établira un nouveau yuga (1).

Ce Brahmane, *gloire*, c'est-à-dire, manifestation, incarnation de Vishnu, détruira tout, ce qui est l'œuvre de Çiva, et créera tout de nouveau, ce qui est celle de Brahmâ, jouant ainsi le rôle de l'un et de l'autre; c'est que Brahmâ, Vishnu, Çiva ne font qu'un seul Dieu, Brahme, comme nous le voyons à divers endroits du Bhâgavata, et comme l'enfant divin le déclarait formellement à Mârkândeya (2).

Le Bhâgavata nous raconte, ainsi que nous l'avons vu, l'histoire d'Atri qui, méditant sur les perfections de Bhagavat, vit paraître devant lui trois dieux, montés, l'un sur un taureau, le second sur un cygne, et le troisième sur l'oiseau Suparna, c'est-à-dire Garuda. Atri s'étonna, lorsqu'il n'implorait qu'une divinité, d'en voir trois répondre à son appel. Il dit :

« Oui, je reconnais ici Brahmâ, Vishnu, Giriça (Çiva) qui, se partageant les qualités de Mâyâ, pour produire, conserver et détruire l'univers, revêtent, dans chaque yuga, un corps distinct. Je m'incline devant vous avec respect; mais, quel est, dites-moi, celui d'entre vous que j'ai particulièrement invoqué? C'est Bhagavat seul, le premier des dieux, que, désireux d'avoir un fils, j'ai pris pour objet de ma pensée. Comment donc se fait-il que vous soyez venus ici (tous trois)? Dites-le-moi, car ma surprise est extrême. »

« Ces dieux lui répondirent : Cet être unique, objet de tes méditations, c'est nous-mêmes qui sommes devant toi » (3).

Dieu donc s'incarne, à la fin de chaque yuga, ou mieux de chaque monde, pour sauver l'univers de la décadence, en le détruisant et en le renouvelant aussitôt. C'est une maison qui, menaçant ruine, est abattue, puis reconstruite avec les mêmes matériaux.

Le dieu qui s'incarne est Bhagavat, mais sous divers noms. Cependant le poète insinue, dans ce passage, que Brahmâ, Vishnu et Çiva s'incarnent tour à tour pour créer l'univers, le conserver et le détruire, de sorte qu'il y aurait toujours sur la terre

1. *Ibid.*, 90, etc.
2. *Id.*, CLXXXIX, 5 et 6 : « Je suis Vishnu, Brahmâ, Çiva. »
3. 4, I, 27, etc.

un dieu incarné; mais, outre que ces trois dieux n'en font qu'un, Bhagavat, comme l'action de créer et celle de détruire ne durent qu'un instant, le dieu conservateur, Vishnu-Bhagavat, est seul en permanence au milieu de nous. Le Dieu-Homme est par conséquent toujours présent sur cette terre; il n'y paraît pas seulement à la fin du yuga, ainsi que nous l'affirmait tout à l'heure le Mahâbhârata.

Cet ensemble de doctrines, éparses dans le Bhâgavata, ne laisse pas que d'être imposant. Il est certain que, sous ce rapport, l'Inde tient incontestablement la tête des peuples idolâtres, de ceux qui ont vécu en dehors des lumières de la Révélation.

V. — BUT DE L'INCARNATION.

En parlant de l'époque choisie par Dieu pour s'incarner, le poète nous a indiqué le but de l'incarnation. Voici, du reste, quelques nouveaux renseignements à ce sujet.

« Toutes les fois qu'en ce monde dépérit la justice et s'accroît le mal, autant de fois le Seigneur, le bienheureux Hari, naît sur la terre avec un corps mortel » (1).

Dès le début du poème les Rishis adressent au Sûta Romaharshana cette prière :

« Daigne nous exposer l'histoire de Celui dont l'incarnation eut pour but la protection et le bonheur des créatures » (2).

Brahmâ et Çiva, parlant à leur collègue Vishnu, qui venait de s'incarner dans le sein de Devakî, s'expriment ainsi:

« Tu prends, *pendant la durée du monde*, un corps qui est toute bonté, toute pureté, auquel les êtres doivent le salut » (3).

Plus tard, Uddhava sera donc autorisé à dire aux parents du jeune Krishna :

« Ce n'est pas seulement pour vous que le bienheureux Hari est un fils; il est un fils pour tous les êtres; il est leur âme, leur père et leur mère : il est le Seigneur » (4).

C'est-à-dire, en d'autres termes : Votre fils n'est pas né pour vous seuls, mais bien pour tous.

Les Bergères, amantes de Krishna, disaient un jour au divin

1. 9, XXIV, 55.
2. 1, I, 13.
3. 10, II, 34.
4. *Id.*, XLVI, 42.

adolescent dont *la pensée remplissait constamment leur âme* (1):

« Non, tu n'es pas le fils de la Bergère; tu es Celui qui *voit au fond du cœur de tous les êtres.* Tu naquis, à la prière de Vikhanas (Brahmâ), pour le salut du monde » (2).

Dieu, dans la Bible, se définit : *Le Seigneur qui voit le fond des cœurs* (3), et David l'appelle *le scrutateur des cœurs et des reins* (4).

Il est assez remarquable de voir notre poète donner, lui aussi, comme un attribut exclusif de la divinité cette faculté de sonder les pensées les plus secrètes de l'homme. Le lecteur aura fait de lui-même ce rapprochement sur lequel il n'y a pas lieu d'insister davantage.

Dans un passage du Bhâgavata, l'auteur semble restreindre la portée du salut apporté par Vishnu sur la terre. Vidura, en effet, interrogeant Çuka, au sujet de ce dieu, s'exprime en ces termes :

« Quelles actions, dans ses manifestations diverses, accomplit-il en se jouant, pour le salut des deux-fois-nés, des vaches et des Suras? » (5).

Ici plusieurs réflexions se présentent. Les deux-fois-nés, tout spécialement les Brahmanes (6), les vaches ou les troupeaux, et les dieux ou les Suras; voilà ceux pour le salut exclusif de qui Vishnu, d'après Vidura, se serait incarné.

Observons que les dieux ont eu besoin, pour être sauvés, qu'un Dieu s'incarnât; conception étrange au premier abord, mais qui l'est moins, lorsqu'on vient à réfléchir que ces dieux secondaires ne sont au fond que des hommes, d'une vertu transcendante, il est vrai, qui, une fois dépensée la somme de plaisirs célestes dus à leurs mérites, renaissent le plus souvent dans ce monde, en attendant la délivrance finale, c'est-à-dire l'épuisement complet de leur *Karman.*

Si les vaches tiennent le second rang, étonnons-nous d'une chose, c'est qu'elles n'occupent pas le premier : du moins sont-elles convenablement encadrées.

---

1. *Id.*, XXX, 44.
2. *Id.*, XXXI, 4.
3. *I Reg.*, XVI, 7
4. *Psal.*, VII, 10.
5. 3, V, 7.
6. Burnouf a compris qu'il ne s'agissait même ici que d'eux, puisqu'il traduit *dvijas* par *Brahmanes.*

A part le passage que je viens de citer, qui semble à première vue restreindre l'effet de l'incarnation divine, bien qu'en réalité il n'y soit question que des êtres principaux, sauvés par Vishnu, sans exclusion des autres; dans le reste du poème, il s'agit bien du salut de toutes les créatures, sans exception.

Le fleuriste Sudâma dit à Râma et à Krishna :

« Oui, vous êtes l'un et l'autre la cause suprême de l'univers, et vous avez incarné ici-bas une portion de votre essence pour assurer le salut et le bonheur des êtres. Vous avez pour *tous* le même regard impartial; vous êtes l'un et l'autre, l'ami, l'âme du monde, nourrissant pour *tous* les êtres les mêmes sentiments, et aimant qui vous aime » (1).

Dès lors, plus d'exclusion, *tous* sont appelés à la félicité suprême, et non plus seulement la triple catégorie d'êtres privilégiés dont il était question tout à l'heure.

Précisant la mission de Dieu fait homme, l'auteur indique d'une façon plus nette son but et la façon dont le salut du monde s'opère. *Krishna*, nous dit-il, *efface les péchés de l'âge Kali* (2), l'âge de fer, celui où nous vivons, ne l'oublions pas. Les péchés du monde sont un fardeau qui l'écrase. Dieu se fait homme, afin de prendre ce fardeau et par conséquent de nous en décharger. Akrûra parle ainsi :

« Vishnu revêt de son plein gré la nature humaine, pour délivrer la terre de son fardeau » (3).

Cette même terre que le péché a rendue stérile, débarrassée de ce poids maudit, va retrouver son ancienne fécondité :

« Lorsque l'impie Vena dont la malédiction des Brahmanes, semblable à la foudre, avait consumé la force et la puissance, fut tombé dans l'enfer, Bhagavat, à la prière des sages, le sauva en prenant dans le monde le nom de son fils, et grâce à lui la terre, comme une vache que l'on trait, livra tous ses trésors » (4).

Ce n'est pas tout. Dieu en s'incarnant a voulu autre chose encore. Arjuna dit à Vishnu :

« Cette incarnation, tu l'as revêtue pour te charger du fardeau de la terre et pour offrir un perpétuel sujet de méditations à

1. 10, XLI, 46 et 47.
2. *Id.*, I, 14.
3. *Id.*, XXXVIII, 10.
4. 2, VII, 9.

ceux qui te connaissent et dont la pensée n'a pas d'autre objet que toi » (1).

Méditer sur Dieu suppose, non seulement la connaissance, mais, dans une certaine mesure, la science de Dieu : cette science, Vishnu dut l'enseigner.

« Brahmâ, le dieu incréé, qui brille de son propre éclat, savait que Bhagavat, le suprême Brahme, était né d'une portion de la qualité de Bonté, pour faire connaître d'une manière distincte la doctrine où sont énumérés les principes » (2).

Cette doctrine sacro-sainte, on l'a deviné, est celle des Vedas : « Réfléchissant que le temps qui confond l'intelligence des hommes et abrège leur existence, transforme la collection des Vedas dont il est lui-même l'auteur en un fleuve dont la rive est trop éloignée (pour qu'on puisse l'atteindre aisément), Hari paraîtra en ce monde, au moment convenable, et divisera en branches distinctes l'arbre du Veda » (3).

C'est-à-dire, pour continuer la première métaphore, Vishnu divisera en plusieurs canaux ce fleuve trop large pour être franchi d'un bond et le rendra guéable de cette manière.

Notons que la connaissance des Vedas est l'un des chemins qui conduisent le plus sûrement au salut. Bhadraçravas, fils de Dharma, et les chefs de sa race, prosternés devant Dieu, lui parlent ainsi :

« Adoration à toi, ô Bhagavat, qui prenant un corps moitié homme, moitié cheval, retiras de l'abîme, pour les donner à Brahmâ qui les demandait, les Vedas perdus dans les ténèbres, à la fin du yuga, à toi dont les efforts ne sont jamais vains » (4).

Instruire les hommes dans les Vedas, leur apprendre le chemin du salut, tel est donc l'un des buts de l'Incarnation de Vishnu ; mais ce Dieu vient encore dans le monde, afin de consommer la perte de ses ennemis, en les détournant de la vérité pour leur enseigner positivement l'erreur.

« Quand les ennemis des Devas (les démons), se tenant dans la voie des Vedas, porteront la mort dans les mondes, du haut de leurs villes aériennes, construites par Maya, prenant alors, pour séduire et troubler leur intelligence, un masque trompeur, Vishnu leur exposera en détail la mauvaise loi » (5).

1. 1, VII, 25.
2. 3, XXIV, 10.
3. 2, VII, 36.
4. 5, XVIII, 6.
5. 2, VII, 37.

Il les détournera de la voie des Vedas et par là-même les dépouillera de leur puissance; il les rendra incapables désormais de nuire à ces mondes au salut desquels il s'est voué.

Si Dieu se montre implacable à l'égard de ces esprits pervers, de ces mauvais anges, et plonge leur intelligence dans les ténèbres en leur refusant sa lumière; d'autre part, il est plein de compassion pour les hommes qui pèchent moins par malice que par ignorance et faiblesse. C'est ce que les Rishis dirent un jour à Bhagavat lui-même :

« Dans ta pitié infinie pour des insensés qui ignorent la félicité suprême, ô toi qui es le premier des esprits, ne viens-tu pas, afin de leur faire partager ta grandeur, qui est la délivrance, de leur apparaître ici, comme un simple mortel, et sans être appelé » (1).

Aussi l'on conçoit l'enthousiasme avec lequel Akrûra, se rendant au parc de Nanda, pour y visiter le jeune Krishna, qu'il savait être Vishnu fait homme, se disait le long du chemin, en pensant à cet Enfant-Dieu :

« Je vais le voir aujourd'hui, de mes yeux, lui, la Voie des êtres éminents, le gourou, le bien-aimé des trois mondes, la joie suprême de quiconque a des yeux! »

Et il ajoutait comme conclusion :

« Les Aurores ont été belles pour moi! (2).

VI. — MOYENS EMPLOYÉS PAR LE DIEU INCARNÉ POUR SAUVER LE MONDE.

Ce fut donc pour le salut du monde que Vishnu s'incarna. Examinons maintenant les moyens dont il se servit pour atteindre son but.

Afin de sauver les pécheurs, il se fit ascète, dans l'un de ses nombreux avatars :

« Bhagavat, étant descendu à l'aide d'une portion de sa substance dans le sein d'une fille de Daksha, s'imposa des mortifications à Vadarika, dans l'intérêt des hommes » (3).

Il prêchait d'exemple et pratiquait le premier ce qu'il enseignait aux autres :

1. 5, III, 9.
2. 10, XXXVIII, 14.
3. 7, XI, 6.

« L'antique Purusha, le premier des esprits, revêtit un corps pour accomplir les devoirs qui conduisent à l'inaction » (1).

L'inaction, c'est-à-dire l'extinction du Karman qui, seule, on le sait, conduit au bonheur suprême, au *Moksha*, cette délivrance qui n'est autre que le salut final.

Bénéficier des mérites de Bhagavat, imiter ses vertus : deux moyens pour arriver à être compris dans le décret de la Rédemption. Il en est d'autres plus aisés et non moins infaillibles.

Quand Vishnu parut sous la forme d'un nain, le roi des Yakshas, Bali, un jour qu'il était venu le visiter, lui lava les pieds, puis :

« Comme il connaissait son devoir, il éleva au-dessus de sa tête (l'aiguière remplie de) l'eau qui avait touché les pieds du petit Brahmane, cette eau fortunée qui efface les péchés du monde » (2).

Et dans sa reconnaissance le prince dit à Vishnu :

« L'eau qui a lavé tes pieds a effacé mes fautes, et l'empreinte de tes pieds a purifié cette terre » (3).

Bali reconnut Bhagavat, cette fois-là; ce ne fut pas comme le jour où, sous le même travestissement pourtant, il le prit pour un enfant dont il avait la taille, et lui accorda en riant les trois pas que l'on sait.

Il est un autre procédé de sanctification plus facile encore et même plus efficace. J'aurai, peut-être, l'occasion d'en parler plus au long, une autre fois. Qu'il me suffise pour l'instant de dire qu'il consiste dans la prononciation matérielle de l'un des noms multiples de Vishnu, sans qu'il soit nécessaire d'y joindre la pensée du dieu, ces syllabes sacro-saintes agissant, comme disent les théologiens, *ex opere operato*. Écoutons plutôt le poète inspiré :

« Non, le coupable ne se purifie pas aussi sûrement par les autres actes de pénitence, indiqués par les sages habiles dans le Veda, qu'il le fait en prononçant les syllabes du nom de Hari, car cette pratique lui enseigne les qualités du dieu dont la gloire est excellente » (4).

Vyâsa insiste et complète sa pensée :

« L'action de répéter les noms de Vaikuntha, soit pour dési-

1. 5, VI, 15.
2. 8, XVIII, 28.
3. *Ibid.*, 31 et 32.
4. 6, II, 11.

gner une personne quelconque, soit en plaisantant, soit même avec une intention d'insulte ou de mépris, est, on le sait, capable d'effacer toutes les fautes » (1).

Enfin Bhâgavat sauve ses ennemis, même lorsqu'il les met à mort : témoin son oncle Kamsa, Vena dont il est question ci-dessus, Pûtanâ, l'infernale nourrice, les démons Baka et Agha dont j'aurai, peut-être, l'occasion de reparler.

Les épouses du serpent Kâliya, à la fois terrassé et sauvé par lui, disaient à Krishna, en résumant ce point de doctrine du Bhâgavata :

« Le châtiment dont tu frappes les méchants efface leurs fautes » (2).

Il semble, tout d'abord, que la morale ne trouve guère son compte dans une doctrine qui enseigne que, pour être sauvé, il suffit de prononcer le nom de Dieu, fût-ce par inadvertance ou par mépris, sous forme de blasphème. Mais il convient d'observer que ce nom renferme en lui une puissance de conversion absolument irrésistible. A peine le grand coupable que le lecteur connaît déjà (3), Ajâmila, qui certes ne songeait guère à changer de vie, eut prononcé le nom de Nârâyana, — c'était celui de son fils, — qu' « il se sentit pénétré de dévotion pour le bienheureux Hari » (4). A partir de ce moment, ce ne fut plus le même homme : il servit Dieu avec autant d'ardeur qu'il en avait mis jusqu'alors à l'outrager.

La doctrine du Bhâgavata n'est donc pas, comme il paraîtrait au premier abord, en contradiction avec celle du Mahâbhârata où nous lisons :

« Le port du triple bâton, l'ascétisme, la tresse, la tonsure, les habits d'écorce ou de peau, l'observance des vœux, la consécration, l'adoration du feu, le séjour dans la forêt, le desséchement du corps ; tout cela est vain, si le cœur n'est pas pur » (5).

La pureté du cœur pourrait bien être, en effet, le point central de la religion du Bhâgavata ; tout a l'air d'y converger. Elle procède de la dévotion à Bhagavat, et cette dévotion est accessible à tous, puisque, pour l'obtenir, il suffit de prononcer l'un

1. *Ibid.*, 14.
2. 10, XVI, 34.
3. Cf. *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, avril 1908, p. 299.
4. 6, II, 25.
5. VANA. P., CC, 96 et 97.

des noms multiples de ce dieu. Dès lors, tous ceux qui le voudront seront sauvés, et nul ne le sera sans un cœur pur : ne l'oublions pas; *rien de souillé n'entrant dans le royaume de Dieu* (1).

Puisque la simple prononciation du nom de Vishnu inspire son amour aux cœurs mêmes qui lui sont le plus fermés, combien ne devaient pas l'aimer ceux qui vivaient de sa vie, lors de ses incarnations, de ses séjours en ce monde, et comment ne pas souscrire à cette parole du poète, si pieusement hyperbolique :

« A la vue de Krishna, les Bergers et les Bergères ne pouvaient rassasier leurs regards fascinés; ils s'indignaient de la nécessité où ils étaient de fermer, même un instant, les yeux »(2).

Le fidèle, épris de l'amour divin, désire contempler Dieu constamment, sans distraction; les exigences de la vie matérielle le désolent: il voudrait n'avoir pas de corps.

Vishnu enfin s'incarnait de préférence dans telle ou telle famille, afin de récompenser de leurs vertus ceux qu'il se choisissait ainsi pour parents.

« Qui pourrait imiter le Rishi des rois, Nâbhi, dont Hari voulut être le fils, à cause de ses bonnes actions? » (3).

Cette faveur inouïe lui était parfois formellement demandée, comme prix de la sainteté, ainsi que le prouve ce passage du Râmâyana.

« Hari dit à Kaçyapa, lavé de ses fautes : Choisis un don. Kaçyapa répondit : Deviens notre fils, à (mon épouse) Aditi et à moi » (4).

Telle est la doctrine de l'Incarnation, d'après le Bhâgavata Purâna « le poème que les Hindous lisent le plus aujourd'hui » (5). Le but qu'elle poursuit, c'est, nous venons de le voir, « l'affranchissement de la vie de la transmigration par la foi et par l'amour » (6).

Fribourg (Suisse). A. ROUSSEL.

1. Cf. *Sap.*, VII, 25 et *Apoc.*, XXI, 27.
2. 9, XXIV, 64.
3. 5, IV, 6.
4. *Râmây.*, 1, XXIX, 14-16.
5. HAUVETTE BESNAULT.
6. *Id.*

Abélard créateur de la Méthode de la Théologie scolastique [1]

Les théologiens de la première moitié du XIIe siècle ont joué un rôle d'une importance capitale dans l'élaboration de la méthode de la théologie scolastique, et dans l'organisation de l'enseignement théologique. C'est alors qu'apparaissent les deux premières sommes de théologie : l'*Introductio ad theologiam* d'Abélard et le *De Sacramentis* de Hugues de Saint-Victor. C'est alors qu'à la lecture de la Bible, unique forme jusque-là de l'enseignement de la théologie, s'ajoute dans les écoles la lecture d'un traité systématique où sont exposées et discutées les questions théologiques (2). C'est alors enfin que se forme la méthode de la théologie scolastique. Montrer comment cette formation s'est faite, à la suite de quels courants d'idées et sous la pression de quelles circonstances elle s'est produite, établir le rôle prépondérant qu'y a joué Abélard, tel est le sujet de cet article.

I

Abélard est sans contredit l'esprit le plus remarquable de cette époque. Doué d'une merveilleuse facilité, d'une grande finesse servies par un travail incessant, il joignait à ces qualités un caractère indépendant, une fierté poussée jusqu'à l'arrogance, qui lui faisaient dire qu'il était le seul philosophe du monde (3).

---

1. Cet article est extrait d'un ouvrage qui paraîtra prochainement à la librairie J. Gabalda et Cie, dans la collection « Études d'histoire des dogmes et d'ancienne littérature ecclésiastique » sous ce titre : *Les Écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première partie du XIIe siècle.*

2. Ces idées seront développées au cours de l'ouvrage.

3. Abélard, *Historia calamitatum.* « Quum jam me solum in mundo superesse philosophum aestimarem. » P. L. 178 col. 126 (I p.9). Nous citerons Abélard d'après la Patrologie latine et d'après l'édition Cousin: *Petri Abaelardi opera,* Parisiis MDCCCXLIX, 2 v. et *Ouvrages inédits d'Abélard,* Parisiis, MDCCCXXXVI. Tout renvoi à la Patrologie latine sans indication de la tomaison, renvoie au t. 178. Les chiffres entre parenthèses renvoient à l'édition Cousin.

Cela lui valut bien des ennemis, mais eut aussi pour conséquence une remarquable originalité dans son enseignement et dans ses idées. Sans cesse, ceux de ses contemporains qui ne l'aiment pas, lui reprochent de ne pouvoir admettre une opinion qui ait été professée avant lui, de combattre les opinions de ses rivaux et d'être opiniâtre dans ses idées (1). Pareilles accusations de la part d'adversaires sont bien, pour l'historien, l'attestation de la qualité dont nous parlons.

Mais, chose curieuse, les dispositions d'esprit et les courants d'idées qui existaient alors dans le monde philosophique et théologique, amenèrent Abélard à prendre une position tout autre que celle à laquelle on aurait pu s'attendre de la part d'un tel homme. En philosophie, la lutte se livre ardente entre nominalistes et réalistes; en théologie, partisans de l'autorité et partisans de la dialectique sont aux prises. Abélard ne s'entend ni avec les uns ni avec les autres; il en résulte, de fait, qu'attaquant les uns et les autres, il prend position entre les partis extrêmes, et ainsi cet indépendant nous apparaît dans ses écrits comme un conciliateur. Obéissant plus ou moins consciemment à cette préoccupation de la synthèse qui hante les esprits au XIIe et au XIIIe siècle, ce batailleur devient, par l'ironie des choses et presque malgré lui, un artisan de la paix.

Dans la question des universaux, il ne fut ni avec les nominalistes comme Roscelin, ni avec les réalistes comme Guillaume de Champeaux, et si son conceptualisme se rapproche beaucoup plus en réalité du nominalisme que du réalisme, il parut néanmoins à ses contemporains occuper une position intermédiaire. Il en fut de même dans les questions philosophiques en général. M. Ch. Huit, dans ses belles études sur le platonisme au XIIe siècle, après avoir rappelé le mot de Hauréau : « Abélard avait un grand fond d'instruction sans aucun esprit de secte », ajoute : « Ce qui frappe surtout chez lui, c'est un éclectisme porté à atténuer, sinon à supprimer les divergences d'écoles. Ainsi il écrit en parlant des stoïciens et des épicuriens : « *Nulla aut parva quantum ad sententiae summam est eorum distantia* » (2).

1. « Sicut manus ejus contra omnes, sic omnia contra eum armabantur. Dicebat quod nullus ante eum praesumpserat... suas quaerens statuere sententias, erat aliarum probatarum improbator. » *Vita Goswini* (I, p. 43). — « Omnes fere alios, etiam sanctos, qui ante te sapientiae operam dederant,... inferiores te existimabas ». *Epistola Fulconis*. P. L., col. 372 (I, p. 704).

2. Ch. Huit, *Le platonisme au XIIe siècle*, *Annales de philosophie chrétienne*. t. XXI (novembre 1889) p. 166, n. 2.

M. Huit semble ici faire d'Abélard un conciliateur volontaire. En réalité, il en fut un malgré lui, nous venons de le dire; mais il en fut un. Il va même jusqu'à essayer d'accorder Platon et Aristote. A propos des définitions du relatif que l'on trouve chez ces deux philosophes, il met en doute l'exactitude de l'interprétation donnée par Aristote de la définition de Platon, il regrette que l'envie ait poussé Aristote à dénigrer son maître, et il estime que leurs définitions ne s'excluent pas (1). Enfin, en composant sa Dialectique, il déclare se proposer « de corriger les erreurs de quelques-uns, de concilier les dissidences schismatiques des contemporains, de résoudre les difficultés des modernes » (2).

Le moyen qui permet d'arriver à supprimer ainsi les discordances, on le comprend immédiatement, c'est l'usage de la dialectique qui sert à distinguer le vrai du faux, à connaître la vérité (3), c'est la raison qui discute et juge les autorités. Aussi Abélard met-il la raison au-dessus de l'autorité. On s'y est parfois trompé. « Ni en philosophie, ni en théologie, écrit M. F. Picavet, Abélard n'a été rationaliste; jamais il n'a donné à la raison la place qu'elle occupe chez Gerbert, et surtout chez Jean Scot. Au contraire, c'est lui qui le premier a fait constamment appel à l'autorité. Qu'il s'agisse de littérature, de philosophie ou de théologie, il s'appuie, tout à la fois et également — ce qui explique la réprobation des orthodoxes et les sentences des conciles de Soissons et de Sens — sur les poètes et les écrivains latins, sur les philosophes, sur l'Écriture et les Pères » (4).

Dans ces quelques lignes de M. Picavet, il y a, à notre avis,

1. « Novimus etiam Aristotelem... ex fomite fortassis invidiae... quibusdam et sophisticis argumentationibus adversus ejus sententias dimicasse... Unum tamen confiteri possumus : si attentius Platonicae diffinitionis verba pensentur, eam ab Aristotelica non discrepare sententia ». *Dialectica. (Ouv. inéd.*, p. 205-206.) — La remarque est de Ueberwegs-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. II, 9e éd., Berlin, 1905, p. 202.

2. « Labor noster... et quorumdam maledicta corrigat, et schismaticas expositiones contemporaneorum nostrorum uniat, et dissentiones modernorum, si tantum audeam proferre negotium, dissolvat ». *Ibid.*, p. 228. Ce texte est cité par F. Picavet. *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*. Paris, 1905, p. 200. Pour la composition de cet article, la partie de l'Esquisse qui reprend l'article du même auteur sur *Abélard et Alexandre Halès créateurs de la méthode scolastique*, nous a été très utile, quoique nous n'en approuvions pas toutes les conclusions.

3. « Ejus autem doctrinae praecipue est insistendum, cujus potior veritas cognoscitur. Haec autem est dialectica, cui quidem omnis veritatis seu falsitatis discretio ita subjecta est, ut omnis philosophiae principatum, dux universae doctrinae atque regimen possideat ». *Dialectica*, p. IV. *Ouvr. inéd.*, p. 435.

4. F. Picavet. *Ouv. cit.*, p. 188.

une double erreur. D'abord il est inexact qu'Abélard fasse tout à la fois et également appel à l'Écriture, aux Pères, aux philosophes et aux poètes. Comme l'a montré l'abbé Kaiser, il établit bien une hiérarchie entre les autorités (1); mais il cite toutes sortes d'autorités parce que, pour lui, l'autorité, c'est ce qui est écrit, *scripta* (2). Ensuite, et c'est là la seconde erreur de M. Picavet, Abélard est loin d'accorder à l'autorité le pas sur la raison. A priori, cela paraîtrait bien étrange de la part d'un homme auquel on reprochait de ne pouvoir se résoudre à être d'accord avec un autre. En fait, on n'a pu l'affirmer qu'en se méprenant sur le caractère de sa méthode et sur le sens des textes allégués. Qu'importe en effet qu'Abélard cite beaucoup d'autorités, s'il les fait passer toutes au tribunal de sa raison? Or c'est bien son cas. Il proclame nettement la supériorité de la raison dans les choses qui sont de son domaine (3), et lorsqu'il met l'autorité avant la raison, il lui accorde une priorité d'exposition, mais non une priorité de valeur. C'est en effet ainsi qu'il convient d'entendre le texte de saint Augustin cité par Abélard et que Kaiser nous paraît interpréter à contre-sens (4): « *Naturae quidem ordo ita se habet, ut cum aliquid dicimus, rationem praecedat auctoritas. Nam infirma ratio videri potest, quae, cum reddita fuerit, auctoritatem postea, per quam firmetur, assumit* » (5). Ce qui veut dire : l'ordre naturel demande que l'autorité précède le raisonnement, car une raison peut paraître faible, si, une fois donnée, on fait encore appel à l'autorité pour la confirmer Dans ce texte ainsi traduit, la première place est nettement donnée à la raison, et il ne s'agit pour l'autorité que d'une antériorité d'exposition. Le contexte d'ailleurs le prouve, tant chez saint Augustin que chez Abélard. Chez saint Augustin, le texte est précédé de ces mots : « *Unde igitur exordiar? ab auctoritate an ratione?* » (6), et chez Abélard de ceux-ci : « *Nunc...*

1. E. Kaiser; *Pierre Abélard critique*, Fribourg (Suisse), 1901, p. 124-127.

2. « Omnis quippe controversia, ut in Rhetoricis suis Tullius meminit, aut *in scriptis* aut in ratione versatur ». Abélard, *Theol. Christ.* P. L, col. 1171; (II, p. 405).

3. « Scimus omnes in his quae ratione discuti possunt, non esse necessarium auctoritatis judicium ». *Theol. christ.*, P. L., col. 1224; (II, p. 460).

4. E. Kaiser, *ouvr. cit.*, p. 69, n. 2. Toutefois il faut reconnaître qu'Abélard n'est pas très clair dans le passage.

5. S. Augustin, *De moribus Ecclesiae contra manichaeos*, c. 2. P. L., 32, col. 1311. Cousin écrit à tort « non assumit » (II, p. 67), au lieu de « assumit », car avec la négation, la phrase n'a pas de sens et n'est pas conforme au texte de saint Augustin.

6. S. Augustin, *ibid.*

pluribus de fide sanctae Trinitatis collectis atque expositis testimoniis, superest aperire quibus rationibus defendi possit, quod testimoniis confirmatum est » (1).

Un autre texte, également cité pour montrer quelle importance, Abélard attache à l'autorité (2), prouve en réalité qu'il la met au-dessous de la raison : « *Interim, dum ratio latet*, écrit Abélard, *satisfaciat auctoritas, et ea notissima atque maxima propositio de vigore auctoritatis in ipso corpore artis a philosophis tradita conservetur : Quod omnibus vel pluribus, vel doctis videtur hominibus, ei contradici non oportere* » (3). Qui ne voit qu'Abélard, par cette phrase, n'accorde tout crédit à l'autorité que *dum ratio latet*, lorsqu'on ne peut trouver la raison d'une chose; par conséquent, si on peut trouver la raison, elle l'emporte sur l'autorité.

Ainsi, concilier les autorités par le moyen de la dialectique, de la raison, qui les discute et les apprécie, donner à la raison le premier rôle, telle apparaît la pensée d'Abélard. On peut donc supposer qu'il va aborder l'étude des Écritures avec le même état d'esprit. Immédiatement, en effet, ce qu'il reproche à l'enseignement d'Anselme de Laon, son maître en théologie, c'est de ne pas satisfaire sa raison : « *Verborum usum habebat mirabilem*, dit-il de lui, *sed sensu contemptibilem et ratione vacuum* (4) », et lorsque lui-même se met à expliquer l'Écriture, c'est à la force de son esprit qu'il se fie. A ceux qui lui conseillent de prendre son temps pour préparer sa leçon, il répond avec indignation qu'il a l'habitude de progresser par la pénétration de l'esprit et non par l'assiduité (5). Plus tard enfin, il écrit le *De Unitate et Trinitate divina* pour répondre aux désirs de ses disciples qui réclament des raisons humaines et philosophiques. Dans ce traité, découvert par Stölzle (6), on peut constater quelle place est en effet accordée à la raison. Certes Abélard n'oublie pas les témoignages d'autorité, ceux de l'Écriture, des Pères et des philosophes; mais la plus grande partie du traité est consacrée à exposer et à réfuter les objections des dialecticiens, en opposant raisonnement syllo-

1. *Introductio*, P. L., col. 1039; (II, p. 66).
2. E. Kaiser, *ouv. cit.*, p. 69, n. 2.
3. *Theol. christ.*, P. L., col. 1226; (II, p. 461).
4. *Hist. cal.*, P. L., col. 123; (I, p. 7).
5. « Indignatus autem respondi non esse meae consuetudinis per usum proficere sed per ingenium ». *Ibid.*, P. L., col. 125; (I, p. 8).
6. R. Stölzle. *Abaelards zu Soissons verurtheilter Tractatus de Unitate et Trinitate divina, mit einer Einleitung.* Freiburg-im-Breisgau, 1891.

gistique à raisonnement syllogistique, et aussi à essayer d'expliquer, par des comparaisons empruntées à la raison, le mystère de la Trinité.

Mais bientôt Abélard va apprendre à ses dépens que l'accord de la raison et de l'autorité n'est pas en théologie chose si simple. Accusé, il est convoqué au concile de Soissons. Là, un de ses rivaux, Albéric de Reims, cherchant à le surprendre, lui pose une question sur un passage de son traité. Aussitôt Abélard de répondre : « Sur ce point, si vous le voulez, je vous fournirai une explication rationnelle ». Mais Albéric lui réplique : « Peu nous importent les raisons humaines ou notre sens propre en pareille matière ; nous ne nous préoccupons que des paroles de l'autorité ». Par bonheur, raconte Abélard, il y avait dans son ouvrage un texte de saint Augustin sur la question soulevée ; il le servit à son contradicteur et l'incident tourna au détriment d'Albéric, du moins au dire d'Abélard qui le ridiculise (1). Mais pour qui sait un peu lire, le récit laisse deviner qu'à Soissons se posa devant Abélard une double question : celle des droits de l'autorité en théologie, et celle de la légitimité de l'emploi de la dialectique.

II

Depuis le IXe siècle, cette double question ne cessait de hanter l'esprit des théologiens du moyen âge, et presque dans chaque cas on l'avait résolue ou bien en faveur de l'autorité des Pères, au détriment de la dialectique, ou bien en sens contraire (2). Après Alcuin qui avait soutenu avec saint Augustin qu'on pouvait utilement faire servir la dialectique à confondre les hérétiques (3), Jean Scot s'était appuyé surtout sur la raison pour défendre le libre arbitre. Mais Prudence, évêque de Troyes, et le diacre Florus de Lyon l'accusèrent de reproduire les hérésies de Pélage et d'Origène, de pervertir le sens des Pères catholiques et de recourir aux subtilités dialectiques (4). Gerbert soutenait que la dialectique vient de Dieu (5) ; mais son élève Fulbert de

1. ABÉLARD, *Hist. cal.*, P. L., col. 147 ; (I, p. 18).
2. Voir sur cette question les pages intéressantes de MIGNON. *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1896, 2 vol., t. I, p. 161-168.
3. ALCUIN, *Dialectica*, c. 5. P. L., 101, col. 959.
4. PRUDENCE, *De praedestinatione*. P. L., 135, col. 965, et FLORUS, *Liber adversus Scotum, praefatio*, P. L., 102, col. 104. — Cf. F. PICAVET, *ouv. cit.*, p. 147-148.
5. GERBERT, *De corpore et sanguine Domini*, c. 7, P. L., 134, col. 185.

Chartres ne le suivait pas dans cette voie. Il s'attachait à l'argument d'autorité, à l'enseignement des Pères, et professait que l'abord des choses qui ne tombent pas sous les sens est fermé par des portes closes à la philosophie, et que la raison humaine doit se résigner à ne pas les atteindre (1). Après Fulbert, Bérenger veut rétablir les droits de la raison. Il rappelle dans le *De sacra coena* les éloges que saint Augustin a faits de la dialectique (2), et déclare que l'intelligence est l'honneur de l'homme (3), qu'arriver à connaître la vérité par la raison est incomparablement supérieur à la connaître par l'autorité (4), que chercher un refuge dans la dialectique, c'est chercher un refuge dans la raison, et qu'un homme intelligent doit en tout y avoir recours, s'il ne veut pas renoncer à sa dignité d'homme (5). Par contre, Lanfranc ose à peine user de la dialectique en théologie. Sans doute il convient que la dialectique n'est pas, pour les esprits sérieux, ennemie de la théologie (6); mais dans sa discussion avec Bérenger, il regrette d'être forcé par son adversaire d'y avoir recours : il n'aurait voulu invoquer que l'autorité des Pères (7). Saint Anselme à son tour accorde une place importante à la dialectique, au raisonnement recouvert d'un beau vêtement littéraire. Mais bien qu'il prétende ne rien avancer qu'il n'ait lu dans saint Augustin, Lanfranc auquel il a soumis son *Monologium*, en prend ombrage

---

1. Cf. CLERVAL, *Les Écoles de Chartres au moyen âge*, Paris, 1895, p. 131, et HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, t. I, p. 251. Paris, 1872.

2. BÉRENGER, *De sacra coena*, éd. WISCHER, Berolini, 1834, p. 101.

3. « Interioris hominis decus... intellectualitatis contuitum. » *ibid.*, p. 222.

4. Il se justifie dans le *De sacra coena* de l'accusation portée contre lui par Lanfranc, d'abandonner les autorités, puis ajoute : «quanquam ratione agere in perceptione veritatis incomparabiliter superius esse, quia in evidenti res est, sine vecordiae cae citate nullus negaverit. » *Ibid.*, p. 100. — « Nec sequendus in eo es ulli cordato homini, ut malit auctoritatibus circa aliqua cedere, quam ratione, si optio sibi detur, perire. » Ibid, p. 102.

5. « Maximi plane cordis est, per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem Dei, suum honorem relinquit, nec potest renovari de die in diem ad imaginem Dei. » BÉRENGER, *ouv. cit.*, p. 101. Cf. J. EBERSOLT, *Essai sur Bérenger de Tours et la controverse sacramentaire au XIe siècle. Revue de l'histoire des Religions*, t. 48 (1903), p. 172.

6. « Perspicaciter... intuentibus dialectica sacramenta Dei non impugnat, sed cum res exigit, si rectissime teneatur, astruit et confirmat. » LANFRANC, *Commentaire sur les Épîtres de saint Paul*, P. L., 150, col. 157, n. 11.

7. S'adressant à Bérenger il écrit : « Relictis sacris auctoritatibus, ad dialecticam confugium facis. Et quidem de mysterio fidei auditurus ac responsurus quae ad rem debeant pertinere, mallem audire ac respondere sacras auctoritates quam dialecticas rationes. » LANFRANC, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. VII, P. L., 150, col. 417. — Tout le passage est à lire.

et lui conseille le retour à l'emploi des autorités patristiques (1). Roscelin, pour défendre ses opinions théologiques, fait aussi usage de la dialectique (2); mais ses erreurs jettent de nouveau le discrédit sur elle, et au moment où Abélard entre en scène, il existe, dans l'Église, tout un parti auquel appartiennent quelques membres du clergé séculier et bon nombre de membres du clergé régulier, le parti ascétique, fortement opposé à la tendance qui pousse les dialecticiens à donner une interprétation scientifique des vérités révélées, en mettant les arts libéraux et tout particulièrement la dialectique, au service de la foi. Dans ce parti on critique violemment quiconque est, de quelque manière, en désaccord avec les Pères, aussi bien dans l'expression de la doctrine que dans la doctrine elle-même, et l'un des griefs que l'on retrouve sans cesse dans les écrits du temps, consiste à accuser un maître, un théologien, de « *novitates vocum et sensuum* » (3).

Quelle position allait prendre Abélard en face de ce parti qui avait combattu ses innovations? Comment allait-il, à son tour, résoudre le problème de l'accord de la raison et de l'autorité en théologie? De retour à Saint-Denis, n'enseignant plus, il se plonge dans l'étude des Pères qu'il n'avait guère pratiquée jusque-là. Il acquiert une connaissance étendue de la littérature pa-

---

1. Nous n'avons pas la lettre de Lanfranc à Anselme, mais une lettre de ce dernier nous en indique le contenu : « De illis quidem, quae in illo opusculo dicta sunt, quae salubri sapientique consilio monetis, in statera mentis solertius appendenda, et cum eruditis in sacris codicidus conferenda, et ubi ratio deficit, divinis auctoritatibus accingenda. » S. ANSELME, *Epistolarum*, l. I, ep 69, P. L., 158, col. 1139.

2. Cf. F. PICAVET, *Roscelin philosophe et théologien, d'après la légende et d'après l'histoire*, Paris, 1896, p. 7 et 16, n. 1. — Saint Anselme répondant à Roscelin déclare vouloir lui démontrer son erreur par la raison même qui lui sert à se défendre. « Ratione qua se defendere nititur, ejus error demonstrandus est. » S. ANSELME, *De fide Trinitatis*, c. 3, P. L., 158, col. 266.

3. Abélard répondant à S. Bernard, à propos de la formule « panem nostrum supersubstantialem » qu'il faisait réciter aux religieuses du Paraclet, lui dira : « non enim vocum novitates, sed profanas tantum et fidei contrarias Apostolus interdicit. » *Epistola ad S. Bernardum*, P. L., col. 340; (I, p. 623). Il en parlera encore d'une manière très judicieuse dans la *Theologia christiana*, P. L., col 1273, 1274 et 1276 ; (II, p. 509, 510, 513). Néanmoins, après lui encore, la seule accusation de *profanae novitates vocum* suffira à dicter à Guillaume de Conches la rétractation suivante : « Quod dictum est (dans sa *Philosophia*) de potentia quod sit pater, de voluntate quod sit spiritus sanctus, etsi possit quoquo modo defendi, tamen quia nec in evangelio nec in scripturis sanctorum patrum illud invenimus, propter illud Apostoli damnamus. » *Dragmaticon Philosophiae* cité par R. L. POOLE, *Illustrations of the history of medieval thougt*. London, 1884. Append. VI, p. 351. Et Bérenger, disciple d'Abélard, pour expliquer pourquoi il n'a pas écrit la seconde partie de son *Apologia* en faveur de son maître, dit des *Capitula errorum Abaelardi* : « etsi sane saperent, non sane sonabant. » P. L., col. 1873; (II, 788). C'est pourquoi il n'a pas voulu les prendre sous son patronage.

tristique (1). Mais à un esprit aussi pénétrant que le sien, les oppositions réelles ou apparentes entre les textes des Pères ne tardent pas à apparaître, et un second problème se pose devant lui, qui vient compliquer le premier : celui de l'accord à établir entre les autorités patristiques.

Déjà les Pères s'étaient préoccupés d'accorder l'Ancien Testament avec le Nouveau, comme aussi les Évangélistes entre eux. Saint Augustin et saint Grégoire le Grand avaient chacun composé sur ce sujet un traité (2). Plus récemment, saint Anselme avait cherché à concilier les textes des Écritures sur la grâce et le libre arbitre (3). Le travail que les Pères avaient fait pour les Écritures, s'imposait maintenant pour leurs propres écrits. Les discussions sur la grâce, le libre arbitre, la prédestination, la présence réelle, en amenant les contradicteurs à se couvrir les uns et les autres de l'autorité des Pères, avaient eu pour effet de montrer chez ceux-ci des désaccords. C'est pour s'en être rendu compte que Raban Maur, dans ses commentaires, tenait à indiquer les autorités dont il rapportait les opinions, afin que chacun de ses lecteurs pût ensuite choisir entre ces autorités, comme il le jugerait bon (4). Jean Scot proposait après lui, pour les cas similaires, la même solution : la liberté dans le choix entre les autorités (5). Mais on se rend facilement compte des dangers auxquels un pareil procédé, appliqué aux questions importantes, exposait l'unité de la foi. C'était déjà pour sauvegarder cette unité que l'on condamnait alors si impitoyablement les *no-*

---

1. Sur les connaissances patristiques d'Abélard, voir DEUTSCH, *Peter Abälard*, Leipzig, 1883, p. 69-77 et surtout E. KAISER, *ouv. cit.*, p. 19-36. Il est intéressant de noter qu'Abélard ne cite ni Denys l'Aréopagite, ni Jean Scot, ni saint Jean Damascène.

2. S. AUGUSTIN, *De consensu Evangelistarum lib. quatuor*, P. L., 34, col. 1041 à 1230. Cf. sur ce traité E. MOIRAT, *Notion augustinienne de l'herméneutique*, Clermont-Ferrand, 1906, p. 88-94. — Cf. encore S. AUGUSTIN, *De scriptura sacra speculum, Praefatio*, P. L., 34, col. 889.—S. GRÉGOIRE, *Concordia quorumdam testimoniorum S. Scripturae*, P. L., 79, col. 659 et suiv.

3. S. ANSELME, *De concordia gratiae et liberi arbitrii*, q. 3, c. 1. P. L., 158, col. 522.

4. « Sunt enim eorum sensus in aliquibus concordantes, in aliquibus discrepantes. Unde necessarium reor ut intentus auditor per lectorem primum recitata singulorum auctorum nomina aut scripta sua audiat, quatenus sciat quid in lectione apostolica unusquisque senserit, sicque in mentem suam plurima coacervans, potest de singulis judicare quid sibi utile sit inde sumere. » RABAN MAUR, *Enarrationum in epistolas Beati Pauli libri 30. Praefatio altera*, P. L., 111, col. 1276.

5. « Sanctorum autem Patrum solummodo sententias interim inter nos conferimus ; qui autem magis sequendi sunt, non est nostrum judicare ; unusquisque suo sensu abundet, et quos sequatur, eligat, litigationibus relictis. » JEAN SCOT, *De divisione naturae*, l. IV, c. 16, P. L., 122, col. 816 ; cf. *ibid.* col. 548 et 829.

vitates vocum et sensuum; dans le même but, en face des divergences des Pères, et avec « l'idée peut-être exagérée que l'on se faisait alors de la constance de l'enseignement ecclésiastique », la nécessité apparut absolue et inéluctable de montrer que les divergences n'étaient qu'apparentes, qu'il y avait dans le fond unité de vues et de conduite (1).

Dès le IXe siècle, Hincmar, dans son traité *De praedestinatione*, à propos d'une opinion erronée de Fulgence, constate qu'entre saint Cyprien et le pape Étienne, entre saint Augustin et saint Jérôme, entre saint Grégoire et ses prédécesseurs, il y a eu des divergences. Pour solutionner la difficulté, il déclare d'abord qu'il convient de distinguer entre les écrivains ecclésiastiques inscrits au catalogue de Gélase, et ceux qui, comme Fulgence, n'y sont pas; puis il admet la possibilité d'une certaine diversité dans les écrits des Pères : une diversité qui ne nuit pas à l'unité de la foi; et enfin il pose cette règle, que malheureusement ignorera Abélard : « Nous croyons ce qu'enseigne la sainte Église catholique, apostolique et romaine » (2). Après Hincmar, Gerbert, au Xe siècle, à propos de la présence réelle, en présence de textes des Pères, qui semblent s'opposer, arrive à les concilier à l'aide d'autres textes empruntés à saint Cyrille et à saint Hilaire, puis ajoute qu'avant d'avoir connu ces derniers textes, il s'était proposé de résoudre les contradictions apparentes, en appliquant la règle de logique bien connue : Tout ce qui se dit du prédicat, doit aussi se dire du sujet (3). C'était là un essai intéressant de conciliation par l'usage de la logique, d'autorités patristiques divergentes.

Néanmoins les tentatives d'Hincmar et de Gerbert dans le domaine théologique, restèrent isolées; elles ne s'appliquaient d'ailleurs qu'à telle ou telle question particulière. Il n'en fut pas de même sur le terrain du droit canon. Il s'agissait là de questions pratiques, de règles à observer, de décisions que les membres

1. Cf. L. Saltet, *Les Réordinations*, Paris, 1907, p. 290.

2. « Scientes Scripturam sacram esse pretiosam margaritam, quae ex omni parte forari potest, et ideo diverso stylo, sed non diversa fide, exponunt pluraliter, ut pluribus non modo salubriter, verum et innotescant delectabiliter. » Hincmar, *De praedestinatione*, c. 3, P. L., 125, col. 87. — « Sequimur autem quae catholica et apostolica nos docet sancta Romana Ecclesia, quae nos in fide genuit, catholico lacte aluit. » *Ibid.*, c. 4, col. 88.

3. « Et nos aliquando, antequam tantorum virorum, Cyrilli dico et Hilarii, auctoritatibus instrueremur, hanc supra dictorum sanctorum, quae posterioribus visa est discrepantia, alicujus dialectici argumenti sede absolvere meditabamur. » Gerbert, *ouv. cit.*, c. 7, P. L., 139, col. 185.

de la hiérarchie ecclésiastique avaient souvent à appliquer, où il importait de s'en tenir à une ligne de conduite commune, et pour cela de mettre d'accord les décisions des conciles, les décrétales, les opinions émises par les Pères.

Ici encore l'archevêque de Reims, Hincmar, fut le précurseur. Dans son traité *De praedestinatione*, composé vers 860, il disait son intention de montrer un jour « que les canons publiés aux diverses époques par les conciles et par les papes, loin de présenter des contradictions, comme pourrait le faire croire un examen superficiel, attestent en réalité une profonde unité ». Ce traité promis par Hincmar est-il celui que Bernold de Constance publia sous ce titre : « De excommunicatis vitandis, de reconciliatione lapsorum et de fontibus juris ecclesiastici » (1)? L'abbé L. Saltet, dans son ouvrage sur *Les Réordinations*, vient de soutenir que ce dernier écrit est « un livre qui, à la fin du XIe siècle, a été transcrit et démarqué par Bernold de Constance qui se l'est attribué, et qu'il faut le restituer à Hincmar, abstraction faite de quelques courtes interpolations qui appartiennent à Bernold » (2). Les preuves apportées par l'abbé Saltet à l'appui de sa thèse sont très vraisemblables. En tout cas, quel que soit l'auteur du traité, les règles qui y sont données pour l'interprétation des canons, sont remarquables pour l'époque, qu'elles soient du IXe ou du XIe siècle. L'auteur recommande en effet : 1° de replacer les canons dans leur contexte pour pouvoir les comprendre; 2° de les comparer entre eux; 3° de tenir compte des circonstances de lieux, de temps et de personnes; 4° de rechercher les causes qui ont amené l'Église à prendre ces décisions; 5° de distinguer les mesures générales de celles qui n'ont été prises que pour un temps, en vertu du pouvoir de dispense (3). Dans ces règles on reconnaît d'abord les conseils

1. « De canonum autem formis, quas quidam non attendentes solertius, ecclesias ticas regulas inter se autumant discordare, quae et quot sint, et quas singulae canonum complectantur sententiae, quia sagaces et studiosi non indigent, devotis atque simplicibus, si Dominus spatium et otium dederit, quod gratia sua nobis ostenderit, sicut doctrina magistrorum accepimus, scribere temporis processu disponimus, quibus nihil discors, nihil sibi dissidens in sacris canonibus lector quilibet facillime valebit dignoscere. Sed pro temporum varietate et causarum, atque medicatione morborum, per diversa organa, ut ab unico multiplici prolata Spiritu, cuncta consona, cuncta reperiet temporis, necessitatis atque infirmitatis causa convenientia ». HINCMAR, *De praedestinatione*, c. 37, n. 11, P. L., 125, col. 413.

2. SALTET, *ouv. cit.*, p. 134 et p. 395 à 402.

3. « Non solum autem exceptiones canonicarum institutionum, sed et integras earum descriptiones diligenter considerare et ad invicem conferre non taedeat.

donnés par saint Augustin pour l'interprétation des Écritures : comparer les textes entre eux, replacer une sentence dans son contexte, tenir compte des circonstances de temps, de lieux et de personnes. Mais il en est une qui est personnelle à l'auteur : rechercher les causes qui ont fait porter les décisions, les canons des conciles; l'appliquer, c'eût été faire une place à la critique historique; malheureusement il était matériellement impossible aux auteurs du moyen âge de la mettre en pratique : elle resta lettre morte.

Si Bernold de Constance, à la fin du XIe siècle, démarqua ainsi une concordance de Hincmar, c'est qu'à cette époque on se préoccupait beaucoup de supprimer les divergences remarquées entre les canons, et de poser pour cela des principes qui permissent de résoudre les divers cas. Dans la préface de sa collection canonique, qui remonte aux années 1093-1095 (1), le cardinal Deusdedit constate qu'il y a des divergences dans les canons comme chez les évangélistes, et propose de faire appel, pour les concilier, à la *discretio*, au pouvoir de dispense, ou bien, lorsque les canons sont en opposition flagrante, de donner la préférence à ceux qui ont la plus grande autorité (2).

Peu après, vers 1096 (3), Yves de Chartres expose dans la la préface de sa *Panormia*, préface qu'on retrouve souvent dans les manuscrits du moyen âge, la distinction entre les lois nécessaires et les lois contingentes, et développe la théorie de la dispense, montrant que tous les canons ont pour but de dispenser les remèdes nécessaires aux chrétiens, mais que, suivant les cas, ils contiennent des préceptes ou de simples conseils,

---

Sed diversorum statutorum ad invicem collatio multum nos adjuvat, quia unum saepe aliud elucidat... Consideratio quoque temporum, locorum, sive personarum, saepe pobis competentem subministrat intellectum... Hoc utique lectori multum intelligentiae suppeditabit, si hujusmodi statutorum originales causas singulari diligentia indagare non omittit... quid sancti Patres dispensatorie, quasi ad tempus servandum instituerint, quid etiam generaliter omni tempore tenendum censuerint... » P. L., 148, *ouv. cit.*, col. 214. — M. G. H. *Libelli de lite*, t. II. p. 139.

1. Voir pour cette date L. SALTET, *ouv. cit.*, p. 244.

2. « Porro si qua hic inserta, quod etiam in evangelistis saepe contingit, sibi invicem contraria videbuntur, discretione adhibita facile patebit, quod neque sibi nec extra positis scripturis adversentur. Quod si patenter adversari contigerit, inferior auctoritas potiori cedere debebit. » DEUSDEDIT. *Die Kanonensammlung des Kardinals Deusdedit*, I Bd. éd. Dr V. W. von GLANWELL. Paderborn, MDCCCV, *Prologus* I, p. 3; (PL 150, col. 1568).

3. Pour cette date voir P. FOURNIER, *Les Collections canoniques attribuées à Ives de Chartres. Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. LVII, 1896, et t. LVIII, 1897, et *Extrait*, Paris, 1897, p. 108.

des défenses ou des permissions, en vertu du pouvoir qu'ont les évêques d'user de rigueur ou de modération, de recourir à la justice ou à la miséricorde, suivant les circonstances (1). Après Yves de Chartres et sous sa dépendance, Alger de Liège reprend les mêmes idées dans son *Liber de misericordia et justitia*, et montre que tous les canons ont un but identique : le règne de la charité (2).

III

Ainsi donc, longtemps avant Abélard, on avait constaté des divergences dans la doctrine des Pères et les décisions disciplinaires de l'Église. Au moment même où il entrait en scène, les canonistes travaillaient activement à trouver des principes de conciliation. Abélard s'y mit aussi, mais à sa manière, c'est-à-dire d'une manière très originale. C'est dans ce but qu'il composa le *Sic et Non*.

Il semble bien que cet ouvrage, au moins par son prologue et son plan général, se rattache aux années d'études patristiques qui suivirent, pour Abélard, le concile de Soissons. Deutsch a montré, en comparant le prologue du *Sic et Non* et la lettre d'Abélard sur Denys l'Aréopagite, qui date certainement de cette époque, que prologue et lettre présentent des analogies de pensées et des analogies verbales frappantes, et que c'est par conséquent aux années 1120-1122 qu'il faut faire remonter l'élaboration du *Sic et Non* et la composition du prologue (3).

---

1. « In quo prudentem lectorem praemonere congruum ducimus ut, si forte quae legerit, non ad plenum intellexerit, vel sibi invicem adversari existimaverit, non statim reprehendat; sed quid secundum rigorem, quid secundum moderationem quid secundum judicium, quid secundum misericordiam dicatur, diligenter attendat... Haec attendens diligens lector intelliget unam faciem esse eloquiorum sacrorum, cum distincte considerabit quid sit admonitio, quid sit praeceptum, quid prohibitio, quid remissio; et haec nec se invicem impugnare nec a seipsis distare, sed omnibus sanitatis remedium pro sua moderatione dispensare ». *Panormia*, Prologus., P. L., 161, col. 47-48. Quoique ce prologue soit imprimé en tête du *Décret*, il appartient à la *Panormia*, Cf. P. Fournier, *ouv. cit.*, p. 113.

2. « Quia enim praecepta canonica, alia sunt misericordiae, alia justitiae adeo discreta variis ordinibus, variis personis et temporibus, ut nunc misericordia omnino remittat justitiam, nunc justitia... dissimulet misericordiam, qui per discretionem nesciunt tam diversa temperare, putant ea per contrarietatem sibi discorditer obviare, non attendentes hunc esse modum ecclesiastici regiminis, seu indulgendo, seu puniendo, eamdem intentionem charitatis, eamdem operationem servare salutis. »Alger, *Liber de misericordia et justitia*, P. L., 180, col. 857.

3. S. M. Deutsch, *ouv. cit.*, Beilage 3, p. 456-463. — E. Kaiser, *ouv. cit.*, p. 36, n. 1, remarquant qu'un certain nombre d'auteurs ne sont cités que

Dans le *Sic et Non*, Abélard profite des remarques de ses prédécesseurs, mais il est en même temps beaucoup plus hardi et plus complet qu'eux. Tout d'abord, la disposition donnée à l'ouvrage pose d'elle-même le problème d'une manière frappante. Ce n'est plus seulement sur tel ou tel point de la doctrine chrétienne, c'est sur l'ensemble de la théologie et du droit canon qu'Abélard constate et fait constater les divergences, apparentes ou réelles. Sur chaque point il amasse un bon nombre de textes qui s'opposent comme *oui* et *non* — d'où le titre de *Sic et Non* — et qui semblent prouver que sur chaque question les Pères ont apporté des solutions opposées. Le procédé était audacieux, car, de cette façon, les discordances apparaissaient sous un jour très vif; elles sautaient pour ainsi dire aux yeux, et l'on risquait ainsi de jeter le discrédit sur l'autorité des Pères. Mais ce n'était nullement là l'intention d'Abélard; il voulait uniquement, en montrant nettement comment se posait le problème, rendre plus sensible la nécessité de le résoudre. Aussi bien il s'y emploie lui-même et donne à cet effet, dans le prologue, un certain nombre de règles de critique. Après avoir mis en garde contre les apocryphes, les fausses attributions, les erreurs de copistes, il conseille de vérifier si dans tel ou tel passage, les Pères n'ont pas simplement rapporté une opinion, sans la prendre à leur compte, ou s'ils ne se sont pas rétractés depuis, comme l'a fait par exemple saint Augustin. Il rappelle aussi les règles données par les canonistes sur le pouvoir de dispense, sur la distinction des temps, des personnes et des lieux, sur les lois générales et les lois contingentes, et en cela il dépend sans doute d'Yves de Chartres (1). Enfin il donne une règle qui, dans sa pensée, est destinée à résoudre la plupart des cas, et qui devait avoir dans la suite une grande importance : « *Facilis autem plerumque controversiarum solutio reperietur, si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoribus posita defendere poterimus* ». On trouvera le plus souvent la clef de la difficulté en montrant que les mêmes mots, employés par divers auteurs, ont chez eux des sens différents » (2).

---

dans le *Sic et Non*, se demande s'il n'y a pas lieu d'en conclure que le *Sic et Non* serait postérieur à l'*Introductio* et à la *Theologia christiana*. Mais Deutsch (*ibid.* p. 461) a montré que, d'après les mss du *Sic et Non* que nous possédons, il y a eu deux éditions données par Abélard de ce livre; ainsi la seconde édition peut fort bien être postérieure aux premiers livres de l'*Introductio* et la première lui être contemporaine ou antérieure.

1. *Sic et Non*, Prologus, P. L., col. 1340-1344; (*Ouv. inéd.*, p. 10).
2. *Ibid.*, P. L., col. 1344 (*Ouv. inéd.*, p. 10).

Cette règle, Abélard l'avait trouvée sans doute chez saint Augustin, dans le *De doctrina christiana*, qu'il cite, précisément à ce sujet, dans le prologue du *Sic et Non* (1). Mais il lui donne une tout autre portée, comme on peut s'en convaincre en la rapprochant d'un passage de sa Dialectique. Dans ce passage, après avoir fait remarquer que dans l'énoncé d'une proposition, d'une conséquence, il faut encore plus porter son attention sur la propriété et la justesse des termes employés, que considérer l'essence des choses (2), Abélard ajoute : « *Si quis vocum impositionem recte pensaverit, enuntiationum quarumlibet veritatem facilius deliberaverit, et rerum consecutionis necessitatem velocius animadverterit. Hoc autem logicae disciplinae relinquetur, ut scilicet vocum impositiones pensando quantum unaquaque proponatur oratione sive dictione discutiat* » (3). Ainsi la grande règle de concordance consiste à reconnaître les sens divers qu'un même mot prend sous la plume de différents auteurs, et c'est là un travail qui revient à la logique; c'est à elle de discuter dans chaque cas quel sens l'auteur a voulu donner aux mots qu'il emploie. Abélard se propose donc en définitive de faire passer les textes des Pères au crible de la dialectique. Qu'est-ce à dire, sinon que l'application de la méthode patristique en théologie ne saurait se passer de la méthode dialectique et qu'il ne faut s'en tenir exclusivement ni à l'une ni à l'autre? De fait, si pour le canon des Écritures, Abélard n'admet que des erreurs de copistes ou des erreurs de traduction (4), il déclare, en ce qui concerne les assertions des Pères, qu'on peut les discuter, que leur autorité vaut ce que valent leurs raisons (5); et lui-

1. *Ibid.*, P. L., col. 1339 (*Ouv. inéd.*, p. 4). Sur l'emploi de cette règle par saint Augustin, voir E. Moirat, *ouv. cit.*, p. 92, qui cite cette phrase de saint Augustin : « Et nonnulla sunt alia verba quae non habent unam significationem sed diversis locis congruenter posita diverso modo intelliguntur, et aliquando cum expositione dicuntur ». S. Augustin, *De consensu Evang.*, l. II, c. 30, n. 72, P. L., 34, col. 1113.

2. « Est autem illud maxime notandum quam maxime in enuntiatione consequentiarum, vocum proprietas et recta impositio sit attendenda, ac magis quidem quam rerum essentia consideranda ». Abélard, *Dialectica*, p. 3. (*Ouv. inéd.*, p. 349).

3. *Dialectica*, pars 3, *Ouv. inéd.*, p. 351.

4. « Distincta est a posteriorum libris excellentia canonicae auctoritatis veteris et novi Testamenti. Ibi si quid veluti absurdum moverit, non licet dicere: auctor hujus libri non tenuit veritatem; sed aut codex mendosus est, aut interpres erravit, aut tu non intelligis ». *Sic et Non*, Prologus, P. L., col. 1347, (*Ouv. inéd.* p. 14).

5. « In opusculis autem posteriorum... cuncta hujusmodi nisi vel certa ratione vel canonica auctoritate defendatur,... si cui displicuerit, aut credere

même donne l'exemple dans ses écrits, en soutenant par deux fois des opinions combattues par tous les Pères ou par le plus grand nombre d'entre eux (1).

Ainsi Abélard, dans le *Sic et Non*, par l'adoption d'une disposition très habile, fait ressortir les discordances entre les Pères, puis tente de les concilier, d'après un certain nombre de règles dont la principale, celle qui doit être d'un plus fréquent usage, consiste à recourir à la dialectique. Par là il est original et se distingue de ses prédécesseurs, tant des partisans de l'autorité patristique que des dialecticiens. Sans doute, comme les partisans de l'autorité patristique, il cite un grand nombre de textes des Pères, mais il montre que ce moyen est impuissant à sauvegarder l'intégrité et l'unité de la foi. Sans doute, comme les dialecticiens, comme Jean Scot, Bérenger, saint Anselme, Roscelin, il applique la dialectique à la théologie, mais sans s'exposer, comme eux, au reproche de négliger les autorités des Pères. S'il cherche, comme Bérenger, un refuge dans la dialectique, c'est après avoir montré — ou cru montrer (2) — que là est l'unique moyen de sortir des difficultés que font naître les discordances entre les Pères. Au fond, il est avec les dialecticiens, mais il oblige à désarmer les partisans exclusifs de l'autorité patristique, en fusionnant les deux méthodes, le recours à l'autorité patristique et l'usage de la spéculation rationnelle, et en montrant la nécessité inéluctable de cette fusion, dans l'intérêt et pour le perfectionnement de chacune.

IV

C'était là, en réalité, créer une nouvelle méthode qui profi-

---

noluerit, non reprehendetur ». *Ibid.*, P. L., col. 1347; (*Ouv. inéd.*, p. 14) « Quod genus litterarum non cum credendi necessitate, sed cum judicandi libertate legendum est ». *Ibid.*, P. L, col. 1347; (*Ouv. inéd.*, p. 13) — « Non enim praejudicata doctoris opinio, sed doctrinae ratio ponderanda est ». *Ibid.*, P. L., col. 1348: (*Ouv. inéd.*, p. 16).

1. Il soutient que Dieu ne peut faire plus qu'il n'a fait : « Licet haec nostra opinio paucos aut nullos habeat assentatores et plurimum dictis sanctorum et aliquantulum a ratione dissentire videatur ». *Introductio*, P. L., col. 1098; (II, p. 128). — Il combat la doctrine des droits du démon, à propos de la Rédemption, malgré l'autorité de tous les Pères : « Sciendum est, quod omnes nostri Doctores, qui post Apostolos fuere, in hoc conveniunt quod Diabolus dominium et potestatem habebat super hominem ». *Capitula errorum P. Abaelardi*, P. L., 182, col. 1050; (II, p. 766).

2. Il y avait bien un autre moyen, et celui-là beaucoup plus sûr, de sortir d'embarras, c'était de recourir à l'histoire; mais, nous l'avons dit, la chose n'était pas possible alors, et les esprits n'y étaient pas portés.

tait des avantages des deux autres. Grâce à sa valeur intrinsèque, servie par l'action qu'exerçaient la renommée et les qualités professorales d'Abélard, elle influença rapidement aussi bien la pratique de l'enseignement théologique que la méthode adoptée dans la composition des sommes de théologie; elle contribua même à renouveler le droit canon.

Au point de vue de l'enseignement de la théologie, elle introduisit un nouvel exercice scolaire : la *disputatio* théologique. La disposition même du *Sic et Non* faisait de chacun de ses chapitres comme la matière d'un exercice de ce genre. Et même ne faut-il pas voir une allusion voilée à l'usage de la *disputatio* théologique dans ces phrases du *Sic et Non* : « *Placet... diversa sanctorum Patrum colligere... aliquam ex dissonantia quam habere videntur, quaestionem contrahentia, quae teneros lectores ad maximum inquirendae veritatis exercitium provocent et acutiores ex inquisitione reddant... Dubitando enim ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus* » (1)?

Ne convient-il pas d'entendre par ces mots « *maximum inquirendae veritatis exercitium* », l'exercice le plus propre à rechercher la vérité : la *disputatio*? Il est frappant, en tout cas, que, plus tard, Pierre le Chantre, pour caractériser l'utilité de cet exercice, emploiera les mêmes termes. Il écrira dans son *Verbum abbreviatum* : « *Post lectionem igitur Sacrae Scripturae, et dubitabilium per disputationem inquisitionem, et non prius, praedicandum.* C'est après la lecture de la Sainte Écriture et la recherche, au moyen de la *disputatio*, de la solution des questions douteuses, mais non auparavant, qu'il faut se livrer à la prédication » (2). Par contre, nous voyons que si Hugues de Saint-Victor fait allusion, dans le *Didascalion*, à l'usage des sommes de théologie, il ne dit rien de la « *Disputatio* »; et on lit même dans le *De Sacramentis* une phrase qui tend à prouver qu'il n'aimait pas la méthode de ceux qui, sur une même question, citaient toutes sortes d'opinions (3). De même, un des grands reproches adressés par saint Bernard à Abélard, c'est précisément que lui et ses disciples disputent dans les carrefours des choses

1. *Sic et Non.* Prologus, P. L, col. 1349; (*Ouv. inéd.*, p. 19).

2. Pierre le Chantre. *Verbum abbreviatum*, c. I, P. L., 205, col. 25.

3. « Quaeruntur autem quam plurima de origine animae, nos vero in praesenti abbreviatione tam multiplices opiniones prosequi supervacuum et infructuosum existimamus; et hoc solum nobis sufficere putamus si ea tantum quae sentienda et asserenda sunt proponimus ». Hugues de Saint-Victor, *De Sacramentis*, l. I, p. 6, c. 3; P. L., 176, col. 264.

divines (1). Il semble donc bien qu'Abélard, par sa méthode, introduisit la « *disputatio* » en théologie.

L'innovation fut d'abord très mal vue : les reproches de saint Bernard le prouvent. Après lui d'autres s'en plaindront encore. Jean de Salisbury écrira en 1159 dans son *Metalogicus* que la *disputatio* doit être exclue de l'enseignement scripturaire (2). Étienne de Tournay, abbé de Sainte-Geneviève, entre 1177 et 1191, se plaindra amèrement dans une lettre au Souverain Pontife de l'abus de la *disputatio* appliquée à la théologie : « *Disputatur publice*, s'écriera-t-il, *contra sacras constitutiones de incomprehensibili deitate ; de incarnatione Verbi verbosa caro et sanguis irreverenter litigat. Individua trinitas in triviis secatur et discerpitur, ut tot jam sint errores quot doctores, tot scandala quot auditoria, tot blasphemie quot platee* » (3). Mais la *disputatio* n'en restera pas moins. Pierre le Chantre qui mourut en 1197 et enseigna à Paris à partir de 1171, dans le passage du *Verbum abbreviatum*, auquel nous avons fait allusion tout à l'heure, donne la *disputatio* comme faisant partie intégrante de l'étude des Écritures. « *In tribus igitur consistit*, écrit-il, *exercitium sacrae Scripturae, circa lectionem, disputationem et praedicationem* » (4). Nous serions même assez porté à croire que les *quaestiones* d'Odon d'Ourscamp, publiées par le cardinal Pitra (5), représentent précisément ce qu'était cette *disputatio*. Odon d'Ourscamp (*alias* Eudes de Soissons) était chanoine, chancelier et professeur à Paris en 1164 (6); il avait entendu les leçons d'Abélard (7). Ses *quaestiones* sont un mélange de dialectique et de théologie, de textes scripturaires et de questions proprement dites. « Nous y voyons, écrit le cardinal Pitra, le

---

1. « Quaestiones de altissimis rebus temerarie ventilantur... comprimant sese alii, ponentes tenebras lucem, *disputantes in triviis de divinis.* » S. Bernard, *Epist. 188*, P. L., 182, col. 353.

2. « Sunt enim plura, quae disputationem non admittunt, sunt quae excedunt humanas rationes et tantum fidei consecrantur ». Jean de Salisbury, *Metalogicus*, l. III, c. 10; P. L., 199, col. 916.

3. Cité par H. Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Bd I, Berlin, 1885; p. 745, n. 1 et *Chartularium Universitatis parisiensis*, ed. H. Denifle et E. Chatelain, Paris 1889, t. I, p. 48 n. 48.

4. Pierre le Chantre, *ouv. cit.*, c. 1, P. 4., 205, p. 25.

5. *Quaestiones magistri Odonis Suessionensis. — Analecta novissima, Spicilegii Solesmensis Altera continuatio*, t. II, p. 1 à 187. — Cf. B. Hauréau, article du *Journal des Savants* 1888, p. 357 à 366 sur cette publication des *quaestiones*.

6. B. Hauréau, *art. cit.*, p. 358.

7. Cf. *Quaestiones*, p. 113.

professeur préparant son cours, copiant les textes qu'il se propose d'interpréter, se demandant ensuite comment il faut les entendre, soit de telle façon, soit de telle autre, sur toutes ces façons, raisonnant, concluant, puis souvent après avoir conclu, discutant des objections, qu'il se fait adresser par des interlocuteurs imaginaires, et ne mettant pas fin à ce travail d'esprit avant d'être pleinement convaincu qu'il tient la vérité » (1). Cette appréciation du savant cardinal bénédictin nous paraît très juste, sauf sur un point : il croit voir une préparation de cours là où il faut voir au contraire un résumé, un compte-rendu des mêmes cours. Hauréau a, en effet, montré que si la première partie de ces *quaestiones* est rédigée par le maître, — il s'y met en scène par ces mots : *dicimus quod* — la seconde partie est l'œuvre d'un disciple qui prend la parole et mêle ses réflexions à celles du maître, qui ne sont plus annoncées par les mots *dicimus quod*, mais par ceux-ci : *dicit magister, dicit magister noster, dicit magister Odo* (2). Cette constatation exclut l'hypothèse d'une préparation de cours et confirme celle de résumés de « questions » discutées entre maître et élèves : quelque chose comme les *quaestiones quodlibetales* du XIIIe siècle.

En même temps qu'elle créait la *disputatio* théologique, la méthode du *Sic et Non* s'imposait aux traités, aux sommes de théologie. Abélard lui-même l'applique dans ses écrits théologiques. Si elle n'est pas visible dans les parties de la *Theologia christiana*, et de l'*Introductio* qui répondent au *De Unitate et Trinitate divina*, elle apparaît dans les autres parties de l'*Introductio*, c'est-à-dire au début et au chapitre III. Au début de l'*Introductio*, Abélard cite un certain nombre de textes patristiques où le terme *fides* est employé au sujet de choses visibles, et d'autres textes où il ne se rapporte qu'aux choses invisibles, puis il conclut : « *His itaque testimoniis patet fidei nomen modo proprie, modo improprie poni cum videlicet non solum de occultis, verum etiam de manifestis fides dicatur* » (3). C'est l'application, on le voit, de la règle sur les divers sens qu'a un même mot chez différents auteurs. De la même manière, au livre III, les objections contre la liberté tirées de la doctrine de la prédestination, sont résolues par la distinction entre la nécessité absolue, *necessitas simpler*, et la nécessité conditionnelle, *ne-*

1. Pitra, *ouv. cit.*, préface, p. 11.
2. B. Hauréau, *art. cit.*, p. 362-363.
3. *Introductio ad theologiam*, c. I, P. L., col. 986 ; (II p. 9).

cessitas conditionis (1). Le prologue du commentaire sur l'Épître aux Romains contient, sur la question de savoir par qui les premiers chrétiens de Rome furent convertis, une discussion absolument semblable à celle de la lettre sur Denys l'Aréopagite. Abélard oppose l'autorité d'Eusèbe, de saint Jérôme et de Grégoire de Tours à celle de Haymon d'Alberstadt, puis introduit la conciliation par ces mots : « *Notandum vero quia, si diligenter attendamus quae dicta sunt, nulla erit superiorum doctorum et Haymonis contrarietas* » (2). Au livre I du même Commentaire, il résout les objections contre la liberté de la même manière que dans l'*Introductio* (3). Au livre II, après avoir cité plusieurs textes de saint Augustin sur la transmission des péchés, il ajoute : « *Haec tamen Beati Augustini dicta, magis ad opinionem aliorum, sicut ipsemet assumit, probabilem quam ad ipsius assertionem referenda videntur* » (4). Enfin à propos des défenses faites par les apôtres de manger certaines viandes, il rappelle la règle des canonistes sur la nécessité de tenir compte des circonstances de temps, de lieux et de personnes (5).

L'influence du *Sic et Non* se fait encore sentir d'une autre manière dans la *Theologia christiana* et dans l'*Introductio :* c'est par l'augmentation considérable des autorités citées. Dans la *Theologia* et l'*Introductio* il y a une centaine de citations qu'on ne rencontre pas dans le *De Unitate et Trinitate divina.* Maintenant qu'Abélard est en possession de sa méthode, et que la composition du *Sic et Non* l'a familiarisé avec les écrits des Pères, il s'y réfère beaucoup plus et leur emprunte même des citations d'auteurs profanes. Par là l'*Introductio* se distingue nettement des traités de saint Anselme et du *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor où, en même temps que la méthode dialectique est moins visible, les citations patristiques sont extrêmement rares (6). Aussi des deux sommes, celle d'Abélard et

---

1. *Ibid.*, l. III; (II, p. 145). Cette partie de l'*Introductio* n'est pas imprimée dans la Patrologie latine.

2. *In Epistolam ad Romanos*, Prologus, P. L., col. 786; (II p. 155).

3. *Ibid.*, l. I, P. L., col. 823; (II, p. 193); cf. *ibid.*, t. IV, P. L., col. 907; (II p. 281).

4. *Ibid.*, l. II, P. L., col. 873; (II p. 245).

5. *Ibid.*, l. V, P. L., col. 961; (II, p. 338).

6. Hugues de Saint-Victor n'aimait pas citer les autorités patristiques. Témoin ces lignes du *De Sacramentis :* « Multa est malitia hominis. Nemo quando male agere vult auctoritatem quaerit, quando autem dicimus hominibus, ut faciant bona, et ut confiteantur mala quae fecerunt, dicunt nobis : Date

celle de Hugues de Saint-Victor, est-ce la somme d'Abélard qui sert de modèle.

Il se forme en théologie une école abélardienne, qui paraît avoir son centre à Bologne. Elle est représentée par les Sentences de Roland, les Sentences de *Omnebene*, et celles du manuscrit de Saint-Florian. Dans cette école on s'attache à la méthode d'Abélard et aussi, quoique d'une manière plus ou moins indépendante, à ses idées. On le cite même en le désignant par ces mots : *Magister Petrus* (1), ce qui prouve quelle autorité on lui reconnaissait, car on sait que dans les écrits du moyen âge on n'a pas l'habitude de citer les contemporains, sinon ceux qui jouissent d'une grande autorité (2).

L'existence de cette école, mise en lumière par les belles études du P. Denifle et aussi par la savante édition qu'a donnée le P. Gietl des Sentences de Roland, prouve l'influence exercée par Abélard. Mais un fait qui nous paraît démontrer d'une manière plus frappante encore cette influence, c'est celui de l'adoption de la méthode abélardienne par ceux-là mêmes qui étaient les adversaires de ses idées. La *Summa Sententiarum* attribuée à Hugues de Saint-Victor, qui n'est pas de lui, croyons-nous (3), mais qui, pour la doctrine, est étroitement sous sa dépendance, emprunte à Abélard sa méthode. Presque sur chaque question l'auteur indique les autorités pour et contre, expose les diverses opinions, puis donne sa solution. Les preuves de cette dépendance ont été bien exposées par l'abbé Kaiser (4). Il a montré également que Robert Pullus, par sa méthode et quelques-unes de ses idées, dépendait du maître (5). On sait assez que si Pierre Lombard a beaucoup emprunté pour les idées au *De Sacramentis* et à la *Summa Sententiarum*; il est, pour la méthode, sous l'influence d'Abélard. Plus encore qu'Abélard il cite sans cesse les

---

auctoritatem. Quae Scriptura hoc praecipit ut confiteamur peccata nostra... Tamen quia auctoritatem quaeritis, accipite auctoritatem. » *De Sacramentis* l. II, p. 14. c. I, P. L., 176, col. 549.

1. Cf. H. Denifle, *Abaelards Sentenzen und die Bearbeitungen seiner Theologia, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Bd I, p. 455-456, et Gietl, O. P., *Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III* (mit einer Einleitung). Freiburg-in-Breisgau, 1881, p. 63, 65, 66, 68 et 81.

2. Sur ce point cf. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, (*Collectanea friburgensia*, fasc. VIII). Fribourg (Suisse) 1899, p. LX.

3. Nous essaierons dans notre ouvrage d'établir ce point.

4. E. Kaiser, *ouv. cit.*, p. 286 à 308.

5. Id. *ibid.* p. 315.

autorités des Pères, les opinions pour et contre, puis donne la solution, la « *determinatio eorum quae videntur contraria* »; et cette méthode, il l'emploie aussi bien dans ses commentaires sur les Épîtres de saint Paul que dans ses Sentences (1). Robert de Melun pratique à son tour la méthode de concordance. Dans le prologue de ses Sentences, dont Denifle a publié quelques extraits, il donne la composition des Sentences comme une chose devenue nécessaire (2), et il se propose lui aussi de ramener à l'unité les divergences constatées chez ses prédécesseurs (3). De fait, dans la partie de ses Sentences publiée par Du Boulay, au sujet de la science du Christ il cite les autorités opposées à sa thèse, puis les autorités favorables, absolument comme Abélard (4).

Enfin Abélard après s'être inspiré, en donnant les règles de concordance du *Sic et Non*, des principes de canonistes antérieurs, tels que Yves de Chartres et Alger de Liège, a à son tour agi sur les canonistes ses contemporains et sur leurs successeurs. Déjà dans les Sentences du manuscrit de Sidon, sur lesquelles P. Fournier a attiré l'attention (5), et qui d'après lui seraient antérieures à 1139 (6), qui sont en tout cas d'une date très rapprochée de celle-là, l'auteur pose une thèse, cite des canons ou des textes patristiques qui lui sont favorables, introduit la thèse opposée par ces mots : « *Quod est contra* » suivis de textes en rapport, et donne ensuite la solution : « *Solutio utriusque sententie praedicte* » (7).

Mais beaucoup plus remarquable est l'influence exercée par la méthode du *Sic et Non* sur le Décret de Gratien. Denifle (8), et après lui, Kaiser (9), avaient déjà attiré l'attention sur ce point. Depuis, F. Thaner a montré d'une manière plus complète cette influence, dans son discours inaugural: *Abaelard und das cano-*

---

1. Cf. Pierre Lombard, *Commentaires*, P. L., 191, col. 1309, 1311, 1312, 1324, 1340 etc.

2. « Quia necessitate vero consuetudo scribendi libros sententiarum inoleverit. » cité par H. Denifle, *art. cit., Archiv* I, p. 618, n. 3.

3. Il se donne pour but de montrer « quae differencia videntur, in unitate quadam convenire. » cité par H. Denifle, *ibid.*

4. Du Boulay, *Historia Universitatis parisiensis*, t. II, p. 599 à 603 : Utrum Christus tantum et totum sciverit humana scientia quod divina.

5. P. Fournier, *Les Collections canoniques*, p. 198.

6. Id., *ibid.*, p. 206.

7. Id., *ibid.*, p. 298, n. 3.

8. H. Denifle, *ouv. cit.*, *Archiv*, I, p. 619-620.

9. E. Kaiser, *ouv. cit.*, p. 323.

nisches Recht, et dans l'appendice qu'il y a joint en le publiant en 1900. Voici le résumé de sa thèse.

De même que le but d'Abélard dans le *Sic et Non* est la *solutio controversiarum*, celui du Décret est la *concordantia canonum* (1). Comme Abélard, Gratien cherche, autant que faire se peut, à sauver toutes les autorités, à en sacrifier le moins possible (2). En outre on rencontre chez les deux auteurs les mêmes autorités, les mêmes citations des Pandectes (3), et la marche suivie par Gratien dans la solution de plus d'une question, est précisément celle dont la lettre d'Abélard sur Denys l'Aréopagite fournit l'exemple (4). Pour les règles d'interprétation et de concordance, Gratien ne se contente pas de celles qui avaient été données par Yves de Chartres ou Alger : elles n'eussent pu permettre, au dire de Thaner, de construire et de codifier le droit canon; la règle qui fut décisive pour l'édification du nouveau droit canon, c'est celle que donne Abélard dans le *Sic et Non* : « *Facilis autem plerumque controversiarum solutio reperietur, si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoribus postea defendere poterimus.* » C'est à cette règle que se rattachent la plupart des solutions de Gratien ou de son école, comme aussi certaines expressions, souvent employées par Gratien, telles que celle-ci : « *Sed hoc multipliciter intelligitur, distinguitur* », sont en rapport direct avec elle (5). Aussi, après toutes ces remarques, appuyées sur des références précises, F. Thaner conclut que les points de contact entre le *Sic et Non* et le *Decretum Gratiani* sont si nombreux qu'on est obligé de reconnaître dans le *Décret* une utilisation immédiate du *Sic et Non* (6).

Que l'on rapproche maintenant deux dates, celle de la mort d'Abélard : 1142, et celle de la composition du Décret de Gratien et des Sentences de Pierre Lombard, tous deux antérieurs à 1152 (7), et l'on arrivera à cette conclusion : que, moins de

1. Fr. Thaner, *Abälard und das canonische Recht; die Persönlichkeit in der Eheschliessung, Zwei Festreden*, Graz, 1900, p. 7.

2. Id. *ibid.*, p. 21.

3. Id. *ibid.*, p. 15.

4. Id. *ibid.* p. 15 et 21.

5. Id. *Ibid.*, p. 8 et 22.

6. Id. *ibid.*, p. 24.

7. Pour la date de ces deux ouvrages, voir P. Fournier, *La date du Décret de Gratien, Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. III (1898) p. 253 à 280.

dix ans après la mort d'Abélard, malgré le discrédit jeté sur ses écrits par sa condamnation au concile de Sens, sa méthode s'était imposée aux sommes de théologie et avait intimement pénétré les deux ouvrages qui, dans l'enseignement de la théologie et du droit canon, devaient devenir classiques : les Sentences de Pierre Lombard et le Décret de Gratien.

G. Robert.

Fribourg (Suisse).

Note

Les Idées et les preuves de l'immortalité dans le « Phédon ».

La nouvelle interprétation, proposée récemment par M. Rodier, des deux dernières preuves de l'immortalité de l'âme exposées dans le *Phédon* (1), soulève d'assez sérieuses difficultés. Nous voudrions signaler ici les principales.

3e preuve. 78 B - 81 A. — Elle a pour fondement la similitude de nature qui doit exister entre l'âme et l'Idée à raison de leur rapport d'objet connu à sujet connaissant, étant présupposé que l'Idée, simple et incorruptible, est de toute nécessité, éternelle. La rigueur de l'argument est donc solidaire de leur degré de ressemblance. M. Rodier, se basant en particulier sur un texte du *Sophiste* (248 E) qui, d'après lui, confère à l'Idée, le mouvement, la vie et la pensée, déclare l'âme et l'Idée identiques, et par suite, la preuve certaine.

Or, même en admettant le sens donné au texte du *Soph.* et l'usage qui en est fait pour expliquer le *Phédon* malgré la longue période qui les sépare, cette conclusion paraît très hâtive.

Sans insister sur les expressions atténuées dont se sert Platon, — sans doute avec quelque raison — pour exprimer la ressemblance de l'âme avec l'Idée (2), il importe de bien remarquer sur quel point celle-ci doit porter.

Le principe de la preuve est que l'immortalité appartient à ce qui est simple, exempt de parties. Or, raisonne Platon, le simple par excellence c'est l'immobile, c'est l'identique (3), c'est, par

---

1. *Les Preuves de l'immortalité d'après le « Phédon ». Année philos.* 1907, p. 42 ss. Cf. *Bulletin d'hist. de la philos.*, dans la *Rev. des Sc. phil. et théol.*, II. (1908), p. 756.

2. 79 C. — Ὁμοιότερον ἄρα ψυχὴ σώματός ἐστι τῷ ἀειδεῖ... ; D. — ... καὶ ὡς συγγενὴς οὖσα αὐτοῦ... ; E. — ... ὅτι ὅλῳ καὶ παντὶ ὁμοιότερον ἐστιν ἡ ψυχὴ τῷ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντι μᾶλλον ἢ τῷ μή. — 80 B/C. ... ψυχῇ δ' αὖ τὸ παράπαν ἀδιαλύτῳ εἶναι ἢ ἐγγύς τι τούτου.

3. 78 C. — Οὐκοῦν ἅπερ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχει, ταῦτα μάλιστ' εἰκὸς εἶναι τὰ ἀξύνθετα.

suite, l'Idée. L'identité immuable, telle est la raison pour laquelle l'Idée est incorruptible. Mais l'Idée est aussi invisible. Or l'âme intelligente est semblable aux choses invisibles; elle est par conséquent semblable aux choses identiques, et donc indissoluble, ou mieux semblable aux choses indissolubles (79 C). Négligeons les propositions intermédiaires; il reste que la ressemblance avec l'Idée qui assure à l'âme l'immortalité, porte sur l'identité immobile.

D'où cette conséquence inévitable que loin de répondre au texte du *Sophiste* qui, dans l'hypothèse adoptée, assimile l'Idée à l'âme en lui donnant vie et mouvement, ce passage du *Phédon* le contredit (1) en s'efforçant de transférer à l'âme l'immobile identité de l'Idée.

Cela est d'autant plus significatif que l'identité est la propriété fondamentale des Idées, celle qui nécessite leur séparation absolue d'avec le devenir et le multiple, comme il est visible par le *Cratyle* (439 D ss.), le *Phédon* lui-même (74 B C), la *Rép.* (V. 475 E ss.; 478 E ss.) et d'une manière générale par les expressions dont se sert toujours Platon pour les désigner.

La difficulté d'un rapprochement suffisant, pris de ce point de vue strict, expliquerait les nouvelles tentatives de Platon, dans la preuve suivante et surtout dans celle du *Phèdre.*

4e preuve. 102 B - 107 B. — M. Rodier estime que la 4e preuve, si elle est valide, repose sur les rapports des Idées entre elles et non sur les rapports entre les choses en lesquelles les Idées sont participées. La mort ne peut atteindre l'âme parce que celle-ci est l'Idée même de vie.

Contre cette opinion on peut faire valoir que l'exposé qui sert d'introduction et de fondement à la preuve a pour objectif de préciser et de mettre bien en lumière le rapport des Idées avec les choses (100 B ss.)

De plus, l'impossibilité pour une Idée de recevoir son contraire est affirmée, dès qu'il en est question, de l'Idée participée par

1. A moins, pourrait-on dire, qu'il ne le complète, en faisant valoir d'un autre point de vue la ressemblance entre l'Idée et l'âme; et d'ailleurs, tel passage de la *Rép.* (II. 379 A) n'attribue-t-il pas aux dieux, êtres animés, l'immutabilité? — Mais, en réalité, celle-ci est très différente de l'immobilité des Idées, comme on peut s'en rendre compte par les raisons invoquées de part et d'autre; et la contradiction entre le *Soph.* et le *Phédon* est manifeste si l'on veut bien prendre la pensée de Platon au point précis où elle se trouve dans le *Phédon*, c'est-à-dire si l'on tient rigoureusement compte de la manière dont il y est parlé des Idées et surtout des preuves données de leur séparation.

les choses (102 D). Ce qui motive aussitôt l'objection de l'un des auditeurs se souvenant de ce qui a été dit précédemment au sujet du mouvement : l'opposition des contraires, loin de faire obstacle au changement, n'en est-elle pas la condition? Oui, répond Socrate, si l'on parle des choses qui reçoivent les contraires; mais ici il est question des contraires qui sont dans les choses (1). Et il applique sa doctrine à un nouvel exemple : la neige ne peut rester ce qu'elle est et participer du chaud, le feu rester feu et participer du froid, mais il faudra que le feu et la neige s'en aillent ou soient détruits (2) à l'arrivée de leurs contraires. L'extension de cette loi aux propriétés inséparables de l'essence est donnée, elle aussi, comme s'appliquant aux Idées en tant que participées (104 D ss.). Enfin lorsqu'il vient à être question de l'âme, — et, on ne saurait trop le redire, tout ce qui précède y achemine — Socrate la compare non à une Idée qui par sa présence vivifierait le corps, mais au feu qui donne la chaleur ou à la fièvre qui cause la maladie (105 C D).

Mais alors la preuve de l'immortalité ne peut, pour Platon lui-même, être concluante? « Car il est aisé d'objecter, en employant les exemples mêmes dont il s'est servi : L'âme qui a pour essence la vie, ne peut pas, tout en restant âme, devenir morte, pas plus que la neige qui a pour essence le froid, ne peut, tout en restant neige, devenir chaude. Mais de même que la neige peut cesser d'être neige et devenir eau, de même l'âme pourrait cesser d'être âme. Autrement dit, de même que la substance en qui se réaliseraient la neige et le froid, peut devenir eau et chaude, de même la substance en qui se réaliseraient l'âme et la vie peut devenir morte » (3).

---

1. 103 B. — Τότε μὲν γὰρ ἐλέγετο ἐκ τοῦ ἐναντίου πράγματος τοὐναντίον πρᾶγμα γίγνεσθαι, νῦν δὲ, ὅτι αὐτὸ τοὐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν ποτε γένοιτο, οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει. Τότε μὲν γὰρ, ὦ φίλε, περὶ τῶν ἐχόντων τἀναντία ἐλέγομεν, ἐπονομάζοντες αὐτὰ τῇ ἐκείνων ἐπωνυμίᾳ, νῦν δὲ περὶ ἐκείνων αὐτῶν, ὧν ἐνόντων ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν τὰ ὀνομαζόμενα, αὐτὰ δ' ἐκεῖνα οὐκ ἄν ποτέ φαμεν ἐθελῆσαι γένεσιν ἐξ ἀλλήλων δέξασθαι. — M. Rodier interprète ainsi ce texte : « C'est que nous considérions alors les choses dans lesquelles se réalisent les contraires, et nous disions que le sujet qui vient à posséder un attribut possédait antérieurement l'attribut contraire. Maintenant, *nous parlons des contraires eux-mêmes.* Nous ne nions pas qu'un nombre pair de choses ne puisse devenir impair, si l'on en ajoute une, mais que le pair lui-même puisse devenir impair. Ce n'est pas la neige concrète et sensible qui ne peut recevoir la chaleur *mais la notion de la neige, la neige en soi* » (p. 50). Il est évident que M. Rodier ne tient pas compte de la seconde partie du texte (*τότε μὲν γὰρ, ὦ φίλε... . ὧν ἐνόντων...*) qui pourtant explique la première et paraît bien signaler *l'inexistence* dans un autre but que la seule explication de l'*ἐπωνυμία*.

2. 103 D. — .. ἀλλὰ προσιόντος τοῦ θερμοῦ αὐτῇ ἢ ὑπερχωρήσειν ἢ ἀπολεῖσθαι. L'alternative, déjà exprimée 102 D/E, a sa raison d'être, comme nous allons voir.

3. Rodier, *op. cit.*, p. 50.

M. Rodier concède que la difficulté a été prévue par Platon, mais par une transposition bien surprenante, il la lui fait exprimer ainsi que sa réponse deux pages plus haut (103 A), en un texte, déjà signalé, où il s'agit de la différence qu'il y a à envisager les rapports entre contraires dans les choses ou dans les Idées qui s'y trouvent participées. D'une manière bien plus naturelle, difficulté et réponse se trouvent immédiatement après la preuve (106 A D) (1) : « Si nécessairement ce qui est sans chaleur était incorruptible, lorsqu'on approcherait le feu de la neige, celle-ci ne s'en irait-elle pas saine et sauve et sans avoir fondu ? Elle ne serait pas en effet corrompue, ni ne supporterait la chaleur... De même, je pense, si ce qui ne peut être refroidi était incorruptible, lorsque quelque chose de froid s'approcherait du feu, celui-ci ne s'éteindrait ni ne s'évanouirait mais il s'en irait sain et sauf... Et donc n'est-il pas nécessaire de parler de la même manière de ce qui n'est pas mortel ? *Si en effet ce qui ne peut recevoir la mort est aussi incorruptible*, il est impossible que l'âme, lorsque la mort s'en approche, se corrompe ; et en effet d'après ce qui a été dit, elle ne recevra pas la mort ni ne deviendra morte, pas plus, comme nous disions, que le nombre trois ne sera pair, ni non plus l'impair, ni le feu froid, ni la chaleur qui est dans le feu. *Mais qui empêche, pourrait-on dire, non pas que l'impair devienne pair à l'approche du pair, nous avons convenu que c'était impossible, mais que l'impair détruit, le pair ne lui succède ?* A cette objection nous ne pourrions opposer que l'impair n'est pas détruit, *puisqu'il n'est pas incorruptible.* Car autrement *si on concédait qu'il est incorruptible*, nous soutiendrions facilement que, à l'approche du pair, l'impair et le

1. Οὐκοῦν κἂν εἰ τὸ ἄθερμον ἀναγκαῖον ἦν ἀνώλεθρον εἶναι ὁποτε τις ἐπὶ χιόνα θερμὸν ἐπάγοι, ὑπεξῄει ἂν ἡ χιὼν οὖσα σῶς καὶ ἄπηκτος ; οὐ γὰρ ἂν ἀπώλετό γε, οὐδ' αὖ ὑπομένουσα ἐδέξατ' ἂν τὴν θερμότητα. ... Ὡς δ' αὕτως, οἶμαι, κἂν εἰ τὸ ἄψυκτον ἀνώλεθρον ἦν, ὁπότ' ἐπὶ τὸ πῦρ ψυχρόν τι ἐπίοι, οὔποτ' ἂν ἀπεσβέννυτο οὐδ' ἀπωλλυτο, ἀλλὰ σῶν ἂν ἀπελθὸν ᾠ'χετο... Οὐκοῦν καὶ ὧδε, ἔφη, ἀνάγκη περὶ τοῦ ἀθανάτου εἰπεῖν ; εἰ μὲν τὸ ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, ἀδυνατον ψυχῇ, ὅταν θάνατος ἐπ' αυτὴν ἴῃ, ἀπόλλυσθαι· θάνατον μὲν γὰρ δὴ ἐκ τῶν προειρημένων οὐ δέξεται οὐδ' ἔσται τεθνηκυῖα, ὥσπερ τὰ τρία οὐκ ἔσται, ἔφαμεν, ἄρτιον, οὐδε γ' αὖ τὸ περιττὸν, οὐδὲ δὴ τὸ πῦρ ψυχρὸν, οὐδέ γ' ἡ ἐν τῷ πυρὶ θερμότης. ἀλλὰ τί κωλύει, φαίη ἄν τις, ἄρτιον μὲν τὸ περιττὸν μὴ γίγνεσθαι ἐπιόντος τοῦ ἀρτίου, ὥσπερ ὡμολόγηται, ἀπολομένου δ' αὐτοῦ ἀντ' ἐκείνου ἄρτιον γεγονέναι ; τῷ ταῦτα λέγοντι οὐκ ἂν ἔχοιμεν διαμάχεσθαι, ὅτι οὐκ ἀπόλλυται· τὸ γὰρ ἀνάρτιον οὐκ ἀνώλεθρόν ἐστιν· ἐπεὶ εἰ τοῦθ' ὡμολόγητο ἡμιν.ῥᾳδιως ἂν διεμαχόμεθα, ὅτι ἐπελθόντος τοῦ ἀρτίου τὸ περιττὸν καὶ τὰ τρία (σᾷ) οἴχεται ἀπιόντα · καὶ περὶ πυρὸς καὶ θερμοῦ καὶ τῶν ἄλλων οὕτως ἂν διεμαχόμεθα. ἢ οὔ ; ..... Οὐκοῦν καὶ νῦν περὶ τοῦ ἀθανάτου, εἰ μὲν ἡμῖν ὁμολογεῖται καὶ ἀνώλεθρον εἶναι, ψυχὴ ἂν εἴη πρὸς τῷ ἀθάνατος εἶναι καὶ ἀνώλεθρος· εἰ δὲ μὴ, ἄλλου ἂν δέοι λόγου. Ἀλλ' οὐδὲν, ἔφη, τούτου γ' ἕνεκα· σχολῇ γάρ ἂν τι ἄλλο φθορὰν μὴ δέχοιτο, εἰ τό γ' ἀθάνατον ἀΐδιον ὂν φθορὰν δέξεται..... Ἐπιόντος ἄρα θανάτου ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον τὸ μὲν θνητὸν, ὡς ἔοικεν, αὐτοῦ ἀποθνήσκει, τὸ δ' ἀθάνατον σῶν καὶ ἀδιάφθορον οἴχεται ἀπιον, ὑπέκχωρῆσαν τῷ θανάτῳ.

nombre trois s'en vont sains et saufs; et la réponse serait la même s'il était question du feu et de la chaleur et de toute autre chose... Et maintenant donc, pour ce qui regarde le non-mortel, *si nous concédons qu'il est aussi incorruptible*, l'âme sera en plus de non-mortelle, incorruptible. *Sinon il sera besoin d'une autre preuve. Mais il n'en est pas besoin car qu'est-ce qui échapperait à la corruption si ce qui n'est pas mortel et est éternel, y était soumis...* Donc lorsque la mort approche de l'homme, ce qui en lui est mortel, meurt, mais ce qui n'est pas mortel s'en va sain et sauf et incorruptible, et se retire devant la mort. » En d'autres termes, lorsque l'on met en présence une chose donnée et son contraire, il y a deux solutions possibles : ou bien la chose est anéantie par son contraire et lui fait place, ou bien elle n'est pas détruite mais se retire devant lui. La seconde solution n'est possible que si la chose est, par nature, indestructible. Or l'âme est indestructible. Mais n'est-ce pas précisément ce qui est en question? Sans doute. Aussi Platon ne le laisse-t-il pas sans preuve. Dire que l'âme, principe de vie, ne peut, restant ce qu'elle est, recevoir la mort, c'est affirmer aussi qu'elle ne peut disparaître devant son contraire pour lui faire place. Car ce qui ne peut recevoir la mort ne peut pas davantage être détruit. Le moyen terme dont se sert Platon a, en somme, une double conséquence et écarte par là l'objection signalée par M. Rodier : être le contraire de la mort, c'est pour l'âme ne pouvoir la recevoir et en même temps ne pouvoir disparaître pour lui faire place.

En conséquence la 4e preuve de l'immortalité conserve la valeur que Platon semble lui attribuer, sans qu'il soit besoin de faire de l'âme une Idée. Et, de toute manière, le contexte de l'argument aussi bien que ses termes mêmes, témoignent qu'il est question, non des Idées en elles-mêmes, ni du reste des choses, au moins directement, mais des Idées en tant que participées.

M.-D. Roland-Gosselin, O. P.

Kain.

Bulletin de Philosophie

I. — MÉTAPHYSIQUE.

I. — Théorie de la Connaissance.

L'ouvrage de M. Meyerson : *Identité et Réalité* (1) est une contribution des plus importantes à la critique des sciences et fournit en même temps de précieux éléments pour la solution des problèmes que soulèvent les notions du sens commun. Il est impossible de résumer un livre dont la valeur consiste surtout dans une documentation abondante et exacte et dans le détail des analyses qui suivent patiemment au cours des siècles les détours de l'esprit humain. J'essaierai donc seulement d'en dégager les idées principales.

Les recherches de M. Meyerson se fondent sur le postulat suivant qui lui paraît d'ailleurs inévitable : la pensée consciente et la pensée inconsciente suivent une marche identique. Il est donc naturel, pour avoir quelque idée de la seconde, de s'appliquer à connaître exactement la première et, comme la science est la forme la plus parfaite et la plus définie de la pensée consciente, c'est elle qu'il faut étudier de préférence. Pour cela, le procédé le plus sûr n'est pas de la considérer dans l'esprit du savant, ni de l'analyser par introspection, mais de recourir à l'histoire qui nous en montrera le développement réel.

Une opinion actuellement très répandue assigne à la science une origine purement pratique. Elle n'aurait été créée que pour satisfaire à tous les besoins de l'homme, aux plus matériels d'abord et, comme par surcroît, à ceux de l'intelligence. C'est là n'apercevoir qu'un aspect de la science, celui de la *légalité*, pour employer l'expression de l'auteur. Il nous serait impossible d'agir s'il n'y avait une certaine constance dans la succession des phénomènes, si la nature n'obéissait à des lois. Mais la légalité, qui suffit à assurer notre existence et l'extension de notre pouvoir sur le monde, ne réussit pas à contenter le besoin d'explication qui nous tourmente. Celui-ci ne s'apaise qu'au moment où nous atteignons ou croyons atteindre les causes et il est vain d'essayer, comme l'a fait Auguste Comte, d'enfermer l'esprit dans les limites de l'utile. On s'est donc trompé en voulant tantôt réduire la causalité à la légalité, tantôt ramener la légalité à la causalité. Ce sont là deux concepts très distincts qui désignent l'un, la constance des rapports, l'autre, l'équivalence du conséquent et de l'antécédent. La causalité scientifique repose en effet sur le principe d'identité ou plutôt elle n'en est qu'une forme particulière, celle qu'il revêt lorsqu'on l'applique au devenir.

Expliquer, tel est le but déclaré ou inavoué de la science et rien n'est

1. Un vol in-8° de VII-431 p. Paris, Alcan, 1908.

plus suggestif à cet égard que les sacrifices qu'elle s'impose pour y atteindre. Qu'elles soient dynamiques ou atomistes, les théories mécaniques aboutissent à d'insolubles contradictions : l'atome inerte ou animé, le choc ou l'action à distance, autant de concepts qui se dissolvent à l'analyse. Malgré cela les hypothèses mécaniques ont eu la plus brillante fortune. « En somme, il ne semble point trop téméraire d'affirmer que les hypothèses mécaniques sont nées avec la science et qu'elles ont fait, pour ainsi dire, corps avec elle pendant toutes les époques où elle progressait réellement... » (1) D'où vient cet étonnant succès ? De ce que ces théories éliminent autant qu'il est possible les éléments qui produisent la variété et la diversité dans le monde ; en premier lieu, les qualités et leurs altérations, puis le temps, enfin la matière elle-même à laquelle elles substituent l'espace. Il n'y a plus que des modifications apparentes dont on peut rendre compte par le simple déplacement des parties d'un espace parfaitement homogène.

Là même où la légalité semble régner en maîtresse, la « tendance causale » se laisse aisément deviner. Les trois postulats fondamentaux qui dirigent actuellement les recherches de la science sont des principes de conservation ou de constance, c'est-à-dire des principes qui énoncent la permanence de certains éléments dans le temps : permanence du mouvement ou du repos (inertie), de la matière, de l'énergie. Ces principes ne dérivent pas de l'expérience, car ils la dépassent de beaucoup ; on ne peut pas non plus les démontrer a priori. S'ils nous semblent certains, c'est qu'ils satisfont le besoin d'identité de l'esprit et que par ailleurs l'expérience ne les contredit pas. « ... Toute proposition stipulant identité dans le temps, toute loi de conservation est *plausible* » (2). Le dernier terme de l'explication est dans la suppression du mouvement, dans la rigidité de l'immuable. Si cette limite était réellement atteinte, il n'y aurait plus ni antécédent, ni conséquent et le principe de causalité mourrait de sa victoire. Mais la réalité résiste.

Au sein même de la science surgit un principe qui menace le mécanisme, le principe de Carnot. La chaleur passe toujours d'un corps chaud à un corps froid, l'énergie suit une direction déterminée, elle s'affaiblit et se dégrade à chaque transformation ; l'équivalence serait donc une chimère. A cette difficulté vient s'en ajouter une autre plus grande encore. Si le mécanisme semble triompher quand il s'agit des objets de nos sensations, il doit se reconnaître impuissant à expliquer la sensation elle-même. Le lien entre le mouvement et la sensation reste un fait incompréhensible, irrationnel, ce qui n'a rien d'étonnant, puisque la communication du mouvement d'un corps à un autre est également inexplicable et irrationnelle. En présence de ces faits, quelques savants ont préconisé un retour aux théories qualitatives qui régnaient dans la physique ancienne ; mais si ces théories ont l'avantage de maintenir dans la science l'idée de continu et de faire la part plus grande à la réalité, la quantité seule permet d'établir des relations multiples entre les choses et ne tarde pas, dans les théories qualitatives elles-mêmes, à se substi-

1. P. 78.
2. P. 134. Je souligne.

tuer à la qualité. Les notions du sens commun ont la même origine que celles de la science. Leur véritable cause n'est ni la mémoire, ni l'utilité, mais ce besoin impérieux de retrouver sous les variations continues de l'expérience un élément permanent. De là, la création d'objets formés chacun pour la plus grande part, non pas de sensations actuelles, mais de simples possibilités de sensations. Du sens commun à la science, il n'y a ni solution de continuité, ni changement de méthode, mais simplement substitution d'objets. Si différents d'ailleurs que soient les objets de la science et du sens commun, on leur attribue en pratique la même réalité. « Les électriciens ont, de tout temps, tellement cru au courant, ils l'ont tellement *vu* qu'ils ont fini par le « matérialiser », à peu près à la manière dont un médium spirite prétend matérialiser sa pensée » (1).

De son enquête approfondie sur l'activité scientifique à travers les âges, M. Meyerson tire d'abord cette conclusion d'un intérêt extrême en ce temps de pragmatisme : la science n'a pas pour but unique l'action, ni l'économie dans l'action, elle « veut aussi nous faire comprendre la nature » (2). Cette explication ne pourra jamais être parfaite. Jusqu'à un certain point la nature est plastique et se laisse faire par la raison, mais il y a une limite. Le mécanisme restera le principe directeur des recherches scientifiques sans que son succès puisse être définitif, car il faudra toujours tenir compte du changement. Déduire la causalité de la légalité est chose impossible, la déduction inverse paraît difficile à admettre, bien qu'on ne puisse dire qu'elle soit inacceptable.

— Rien de plus net et de plus convaincant que l'analyse de M. Meyerson lorsqu'il montre comment la cause se distingue de la loi et comment, au fond, sa recherche inspire toutes les démarches de la science. Mais confondre, comme il semble le faire, le domaine du rationnel avec celui de la causalité scientifique, c'est avoir une idée trop étroite de la raison. Quelle que soit la valeur du mécanisme comme « hypothèse de travail », son échec final devant les résistances de la réalité fait assez voir qu'il y a place pour une interprétation de l'univers également rationnelle, mais plus concrète et plus souple, c'est à-dire pour la philosophie.

Je rapproche ici de l'important travail de M. Meyerson une étude beaucoup moins étendue de M. Rey qui aboutit sur certains points à des conclusions semblables. La question examinée dans cette étude qui a pour titre : *L'Énergétique et le Mécanisme au point de vue des conditions de la connaissance* (3), est celle de savoir laquelle de ces deux hypothèses doit être adoptée par la science. Ce n'est pas d'après les services qu'elles rendent aux savants que l'auteur entend les juger, mais d'après leur adaptation aux conditions de la connaissance, et il se prononce nettement en faveur du mécanisme. Tout d'abord, celui-ci répond beaucoup mieux que l'énergétique à cette première loi générale de la connaissance qui est de déterminer l'inconnu en fonction du connu. L'énergétique rompt à tout instant le développement régulier de l'organisation scientifique en

1. P. 345.
2. P. 353.
3. Un volume in-16 de 181 p. Paris, Alcan, 1908.

prenant comme point de départ, à chaque découverte nouvelle, les dernières généralisations de la science. Au contraire, le mécanisme, tout en subissant une série de corrections et de remaniements, ne revient jamais en arrière et garde toujours quelque chose des principes posés à l'origine. Il est encore conforme à une seconde loi de l'esprit qui peut s'énoncer ainsi : « La connaissance procède par un rythme perpétuel de synthèse et d'analyse, de généralisation et de restriction ». Son point de départ est dans les faits particuliers et il s'élève à des propositions générales, non pas en abstrayant, mais en composant et en retrouvant des rapports déjà connus dans des domaines où ils étaient encore ignorés. L'énergétique une fois achevée pourrait bien n'être qu'une idéologie abstraite ; elle ne l'emporte sur le mécanisme ni en simplicité, ni en utilité. Si les éléments dont elle fait usage sont moins nombreux que ceux qu'emploient les hypothèses adverses, « l'économie de pensée » est plus apparente que réelle, car celles-ci sont plus faciles à comprendre, rendent la science plus communicable et permettent d'en saisir le développement historique. Et qu'on ne dise pas que l'énergétique est réclamée par les esprits abstraits qui n'ont que faire de « modèles » ; il n'y a pas d'esprits complètement abstraits, le concept n'est intelligible qu'au moyen de l'image et les mathématiques elles-mêmes, le grand instrument de l'énergétique, font nécessairement appel à des intuitions. L'usage purement formel de la déduction condamne l'énergétique à une complète stérilité, tandis que le mécanisme a suscité une immense quantité d'expériences. Pour être vraiment scientifique et féconde, la déduction doit être synthétique, aller non pas du général au particulier, mais du même au même par une assimilation et une réduction progressives. Chaque synthèse nouvelle implique une intuition. La déduction coïncide par là avec l'induction dont elle établit la légitimité. L'idéal du mécanisme n'est autre que celui de la déduction scientifique, systématiser pour découvrir. Les imperfections mêmes qu'on lui reproche le poussent dans la voie des recherches et il procède encore en cela comme la connaissance, c'est-à-dire par des rectifications successives. Le règne de la quantité se substituant de plus en plus à celui de la qualité, le mécanisme apparaît comme le seul point de vue qui puisse assurer le progrès ininterrompu de la science.

— C'est aux savants qu'il appartient de trancher le débat entre le mécanisme et l'énergétique dans leur propre domaine ; mais si l'on se place au point de vue de la connaissance en général, le mécanisme n'est pas la systématisation définitive puisqu'il néglige de parti pris tout un côté des choses, l'aspect qualitatif, le seul que nous donne immédiatement la conscience (1).

L'opuscule de M. Lévy, *Die dritte Dimension* (2), ne traite pas, comme on pourrait le croire, d'un simple concept mathématique ; ce n'est rien moins que le problème du monde extérieur qui se dissimule sous ce titre un peu déroutant. Par troisième dimension, l'auteur entend non seulement ce que les mathématiques étudient sous le nom de figures stéréo-

1. On lira avec profit sur cette question l'article du R. P. De Munnynck, *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, I, pp. 5-19.

2. Un volume in-8° de 149 p., Sheitlin, Spring et Cie, Berne, 1908.

métriques, mais encore tout ce que l'opinion vulgaire nomme concret et ce que la perception sensible et les sciences de la nature ont pour objet. M. Lévy croit pouvoir découvrir l'origine et la loi du phénomène de la troisième dimension en déterminant ses rapports avec les autres facteurs de la conscience. Celle-ci n'apparaît qu'avec la représentation (1) (Vorstellung) qui en est le plus bas degré ; la représentation est donc l'élément primordial et nécessaire de toute conscience. Il ne saurait y avoir de représentation isolée ; toute représentation actuelle est le résultat d'un changement dans un état de conscience antérieur, c'est-à-dire dans une représentation.

La sensation (Empfindung) ne doit pas être considérée comme un élément de conscience irréductible ; elle est foncièrement identique à la représentation et ne s'y oppose que comme le confus s'oppose au distinct, comme ce qui peut résulter de causes multiples à ce qui n'admet qu'une seule cause. La pensée est un enchaînement conscient de représentations (sensations et représentations proprement dites) ; dans cet enchaînement réside la loi de causalité et dès lors nous tombons dans le domaine du temps. En effet, toute association consciente implique une dualité, celle-ci à son tour est une forme du nombre et le nombre indiquant une antériorité est une expression du temps. Le temps lui-même n'est que la perception des changements qui se produisent dans nos sens ou plutôt — puisque la nature de nos sens est de se modifier continuellement — la perception de l'existence de nos sens et, en dernière analyse, des parties de notre corps. D'où cette double conséquence que tous les corps et les corps seuls sont soumis aux lois du temps. Par cette déduction, le monde de la troisième dimension est ramené au monde de la représentation. Les deux derniers chapitres indiquent les conséquences qui découlent pour les mathématiques et pour la morale de la théorie proposée.

— Je doute fort, et l'auteur lui-même n'est pas sans se l'avouer, qu'une pareille « déduction » de la réalité sensible satisfasse beaucoup d'esprits. Quand même cette déduction serait possible, ce que je ne crois pas, pour ma part, l'idée de temps paraît bien mal choisie comme moyen terme. Il peut être commode pour les besoins de la théorie de ne voir dans le temps qu'une multiplicité, car il se confond alors avec l'espace, mais il y a autre chose dans le temps, il y a surtout la succession irréversible.

En un ouvrage compact intitulé *Kritik der Philosophie vom Standpunkt der intuitiven Erkenntniss* (2), M. Eugen H. Schmitt se propose de montrer que la philosophie s'est complètement fourvoyée jusqu'ici en s'attachant à une fausse conception de la réalité. Son travail se divise en deux parties d'inégale étendue ; l'une, relativement courte, jette les bases d'une construction nouvelle (Grundlegender Teil), l'autre, plus développée, suit à travers l'histoire l'évolution de la pensée. Celle-ci complète la thèse en donnant, comme s'exprime l'auteur, « la démonstration anatomique

1. Le terme exact serait « présentation », mot dont les psychologues anglais font usage. Représentation signifie à proprement parler l'action de *remettre* sous les yeux ou devant l'esprit et ne rend pas le caractère primitif du phénomène.

2. Un volume in-8° de VIII-507 p. Leipzig, Fritz Eckardt, 1908.

et physiologique » de l'essence de la véritable philosophie. Je m'occuperai seulement de la première partie qui n'est, en un style souvent apocalyptique, qu'une réédition post-kantienne du « Connais-toi toi-même ».

L'illusion fondamentale des philosophes, jusqu'à nos jours, est d'avoir considéré l'objet extérieur, inaccessible en soi, comme la réalité dont nos perceptions ne seraient que de pâles copies, tandis que, tout au contraire, il n'y a de réel que les événements vécus (Erlebnisse) du monde intérieur. C'est seulement en prenant comme base l'intuition des phénomènes internes que la philosophie deviendra positive et qu'elle se transformera en une science exacte dont les résultats se vérifieront aussi facilement que les propositions géométriques. L'élément primordial et vraiment objectif est ce que l'auteur appelle le point indivisible du moment (1) de l'activité (der unteilbare Punkt des Tätigkeitsmomentes) qui se réalise à chaque instant en nous. Ce mouvement est continuel et il nous serait impossible d'en avoir conscience si quelque chose de ce flux incessant ne se conservait et ne se fixait sous forme de souvenir. Au premier degré, d'ailleurs, il ne faut voir là qu'une mémoire purement organique, qui soutient avec les phases élémentaires de l'activité le même rapport que les lignes et les surfaces avec le point en géométrie. Grâce à elle, la perception du temps devient possible et c'est elle aussi qui permet le jeu de l'imagination et de la pensée logique. L'activité ponctuelle élémentaire est le lien qui unit les plus hautes formes de vie aux plus basses et en assure l'unité, non pas à la manière d'un principe abstrait, mais par une relation vitale et fonctionnelle.

La réduction finale de toute connaissance à l'intuition du fait interne n'a pas pour conséquence de nous enfermer dans le subjectivisme et le solipsisme, car *l'intériorité* n'est pas restreinte au moi. Les individualités ne sont que les divers moments d'un principe interne superindividuel (überindividuell) et superspatial (überraümlich) qui est l'infini. C'est donc en descendant dans les profondeurs de son être que l'homme verra « s'ouvrir la voie vers le paradis d'une plus haute intériorité »; il y découvrira « la merveille des merveilles, la nature supercosmique, la nature divine qui se cache en lui ».

— Cette théorie se heurte aux mêmes objections que la philosophie du devenir pur ; de plus elle présente une difficulté nouvelle. L'intuition seule nous met en contact avec le réel mouvant et d'autre part la mémoire, qui arrête le mouvement et nous le dissimule, est la condition de la conscience. Que peut bien être une intuition sans conscience ?

Tandis qu'en Italie et surtout en Allemagne la notion de valeur en général a fait l'objet de recherches suivies, en langue française on ne rencontre pas d'ouvrages traitant directement de cette question. M. Georges Berguer vient de combler heureusement cette lacune en choisissant comme sujet de thèse pour le doctorat en théologie protestante : *La Notion de Valeur, sa Nature psychique, son Importance en Théologie* (2). A la question préalable : une étude de la valeur est-elle

1. Moment a ici le sens d'aspect, de phase d'une évolution.

2. Un vol. in-8° de 365 p. Genève, Georg et Cie, 1908.

Je place ici l'analyse de cet ouvrage bien que la notion de valeur

possible? M. Berguer répond affirmativement. Si la science ne peut se prononcer sur la signification ultime de la valeur, rien ne l'empêche de s'occuper des jugements de valeur considérés comme des phénomènes de l'expérience individuelle. Au premier abord, il semble que la valeur soit une qualité spécifique de l'objet ; si le pain, par exemple, a de la valeur, c'est parce qu'il nourrit et qu'il est agréable au goût. Mais ce n'est là qu'une vue superficielle, malgré l'autorité de philosophes tels que Taine, et à la réflexion on s'aperçoit que l'élément subjectif intervient nécessairement et qu'il est le principal. Pour reprendre l'exemple donné plus haut, le pain perd momentanément sa valeur pour celui qui est rassasié. Ainsi un changement dans l'état du sujet et dans les circonstances qui l'environnent modifie et parfois même anéantit la valeur d'une chose. Les économistes l'ont reconnu lorsque, définissant la valeur de leur point de vue spécial, ils ont introduit dans sa notion, celle de l'utilité-limite (1). Puisque la valeur dépend à la fois de l'objet et du sujet, le seul moyen d'éviter toute contradiction est de la concevoir, non comme une idée ou un état de conscience, ni comme une qualité des choses, mais comme un rapport infiniment souple et variable. En examinant les définitions qu'on en a proposées, on est frappé de voir que l'élément subjectif y est prépondérant. La raison de ce fait est facile à trouver ; le rapport de valeur ne nous donne aucune notion nouvelle sur la nature de son terme objectif. Jamais la valeur ne supplée ni ne complète la connaissance. Lorsque, par son moyen, « nous croyons connaître mieux, nous ne faisons qu'évaluer plus fortement » (2). Il faut donc renoncer à déterminer dans l'objet le point d'insertion de la relation de la valeur, mais l'on ne rencontre pas les mêmes difficultés du côté du sujet. Les théoriciens sont partagés concernant le siège psychique de la valeur. Les uns, comme Meinong, la rattachent surtout au sentiment, les autres l'associent à l'activité, en la reliant au désir (Begehren) avec Ehrenfels, ou bien à une disposition spéciale comme l'approbation (Gefallen) de Schwarz. Quoi qu'il en soit et malgré des divergences notables dans le détail, il ressort des diverses doctrines, de celles mêmes qui mettent en relief l'aspect d'activité, que la valeur est étroitement unie au sentiment et l'on peut adopter la formule de Kreibig : « Alles Gewertete wird gefühlt, alles Gefühlte wird gewertet », (tout ce qui est évalué est senti, tout ce qui est senti est évalué) (3). Entre le sentiment et la valeur il y a coïncidence parfaite, tous les deux naissent en même temps. La diversité presque infinie de l'un entraîne une égale multiplicité de l'autre ; une sorte de lutte pour la vie s'établit entre les valeurs et l'on voit se former des catégories. Mais l'homme ne peut rester l'indifférent témoin de ce conflit ; en vertu de sa constitution

---

intéresse surtout la morale, parce que cette notion prend une place de plus en plus grande dans la théorie de la connaissance et qu'elle domine maintenant tout cet ordre de recherches.

1. C'est « l'utilité que possède un objet particulier qui existe en provision et à plusieurs exemplaires, lorsqu'on l'apprécie par rapport à l'acquisition qu'on peut en faire », p. 32.

2. P. 52.

3. P. 65.

d'être moral, il se voit forcé de juger les valeurs et de décider entre elles et il y a ceci de remarquable que le critère est donné en même temps que la nécessité de juger, il ne fait qu'un avec elle, c'est le sentiment de l'obligation morale. Les valeurs qui sont liées à ce sentiment ont un caractère unique ; elles ne se rattachent pas à l'opposition affective élémentaire plaisir et peine (Lust-Unlust), elles se présentent comme ayant droit à la prééminence, à la domination absolue, alors même qu'elles n'obtiennent pas la victoire. L'obligation morale se légitime au point de vue psychologique comme critère de la valeur, car elle est donnée dans la conscience avec son caractère propre et de plus elle est indispensable pour comprendre la valeur, car celle-ci n'existe à proprement parler qu'au moment où la moralité apparait dans un être. Elle est également légitime au point de vue moral et religieux. La double impression de dépendance et de liberté qu'elle produit en nous, nous amène à penser qu'elle a sa source dans l'action d'une volonté personnelle, d'une volonté absolue sur le moi humain ; cette volonté est celle de Dieu. Le problème religieux et celui de la valeur se rejoignent ainsi ; l'homme est évaluateur parce qu'il est religieux. La seconde partie de l'ouvrage est consacrée à la vérification des idées qui viennent d'être exposées par l'étude du phénomène de la conversion et de la tentative infructueuse de Nietzsche pour se passer de l'obligation morale.

Intéressant pour les psychologues, les métaphysiciens et les moralistes, le livre de M. Berguer mérite aussi l'attention des théologiens catholiques. Malgré ses lacunes (par exemple, on ne voit pas quelle est la relation de la vérité comme valeur à l'obligation morale), il leur fournira de précieuses ressources pour établir l'originalité du fait religieux et sa position centrale dans la psychologie humaine.

La *Revue de Philosophie*, si appréciée des travailleurs, vient d'acquérir un titre de plus à leur estime en proposant à ses collaborateurs et à ses lecteurs un programme d'études sur le problème de la connaissance (1). Ce programme est très complet et indique dans quel sens doivent s'orienter les recherches pour aboutir à une solution. En voici les grandes lignes : 1° Psychologie de la connaissance ; portée de la loi de relation ; 2° Origine de la connaissance ; étude critique de l'apriorisme et de l'empirisme ; nature de l'abstraction ; 3° valeur objective de la connaissance ; 4° son application à l'étude du monde, de l'âme, de Dieu et des fondements de la morale. Aucune initiative n'était plus opportune, car, ainsi qu'on le fait justement remarquer, c'est par une théorie exacte de la connaissance que l'on évitera le plus sûrement les excès du modernisme. Nous souhaitons donc un plein succès à cette enquête.

Le P. Gemelli la signale et y applaudit dans un article intitulé *Il Problema della Conoscenza e la Filosofia Neo-Scolastica* (2). Il regrette qu'en Italie les penseurs catholiques n'aient presque rien fait dans le domaine de l'épistémologie. La *Revue de Philosophie* a déjà publié quelques tra-

1. Mai 1908, pp. 449-462.

2. Estrato dal Periodico *La Scuola Cattolica* di Milano. Une brochure de 6 p. Monza. Artigianelli, 1908.

vaux depuis qu'a paru son programme. Un article de M. P. Geny *Sur la Position du Problème de la Connaissance* (1) montre qu'il y a déjà dans la psychologie de la connaissance une critique fondamentale. La connaissance est un fait premier qui enveloppe une dualité radicale donnée par la conscience, la dualité du sujet et de l'objet. Cette dualité existe déjà dans les formes les plus rudimentaires, bien qu'elle n'y ait pas la netteté qu'elle offrira plus tard à un degré supérieur d'évolution.

A la question: *Comment avons-nous l'idée d'objet?* (2) M. Domet de Vorges répond « que cette idée ne vient ni des yeux, ni du tact, ni d'aucun autre de nos sens, mais de l'intelligence qui intervient dans la perception sensible et sous les apparences que saisit la sensation atteint le fond solide auquel elles doivent leur réalité. » Il se prononce ainsi pour la théorie aristotélicienne ou intellectualiste après avoir critiqué la conception vulgaire ainsi que les doctrines de Kant et des Cartésiens. — L'étude de M. Fonsegrive intitulée *Certitude et Vérité* (3) étant en cours de publication, nous nous contentons de l'indiquer ici.

Pragmatisme. — Pressés par leurs adversaires, les pragmatistes sentent de plus en plus la nécessité de rendre leur philosophie claire et cohérente. Les critiques, en effet, ne cessent de dénoncer les disparates et les secrètes oppositions qu'elle renferme. M. A. O. Lovejoy (4) la qualifie d' « entité protéenne » et en l'examinant de près il a découvert treize variétés de pragmatismes qu'il pique et étiquète avec le soin minutieux d'un collectionneur d'insectes. Le principe de la nouvelle épistémologie s'énonce ordinairement ainsi: « On juge d'une proposition d'après ses conséquences. » Cette simple formule peut donner naissance à cinq pragmatismes, car elle comporte cinq interprétations: I. Le *sens* (5) d'une proposition, qu'elle soit ou non considérée comme vraie, réside dans les conséquences qu'elle *annonce*. II. Le *sens* d'une proposition réside dans les conséquences qui découlent de son *acceptation*. III. La *vérité* d'une proposition consiste dans les expériences qui vérifient cette proposition. IV. La *vérité* d'une proposition consiste dans sa ressemblance avec les jugements dont les *prédictions* se sont déjà réalisées. V. La *vérité* d'une proposition consiste dans sa ressemblance avec les jugements dont l'*acceptation* a produit des effets réels. Après avoir montré que la théorie n° III, développée dans le sens de la métaphysique bergsonienne du devenir réel constitue un VIme pragmatisme, M. Lovejoy croit pouvoir distinguer six nouvelles formes dans les doctrines qui font de la satisfaction le critérium de la vérité. Ce critérium est, en effet, soit la satisfaction en général envisagée comme émotion (VII), soit la plus grande somme de satisfactions (VIII), soit enfin la satisfaction intellectuelle la plus complète (IX). En outre on peut étendre ce critérium à toute espèce de vérités, même aux premiers principes et les considérer

1. *Rev. de Phil.* Nov. 1908, pp. 449-460.

2. *Rev. de Phil.*, nov. 1908, pp. 461-488.

3. *Ibid.* Octobre 1908, pp. 337-363. Novembre 1908, pp. 489-514.

4. *The Thirteen Pragmatisms. Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods (J. P. P. S. M).* 2 et 16 janv. 1908, pp. 5-12 et 29-39.

5. Je souligne ce mot ainsi que les suivants.

comme de simples postulats (X), ou, tout en affirmant le rôle indispensable des postulats, admettre au-dessus d'eux quelques vérités nécessaires (XI), ou encore, à côté ou au-dessus des postulats des sciences et du sens commun, assigner une place aux postulats moraux, esthétiques et religieux (XII). Le XIIIme et dernier pragmatisme consiste à voir dans la relation d'une idée à un dessein un élément essentiel de la signification de l'idée.

M. Meyer (1) proteste contre cette vivisection légèrement ironique. Il trouve tout naturel que le pragmatisme ait non seulement treize formes bien comptées, mais tout autant qu'il sera nécessaire. La vie dont il est l'expression n'a-t-elle pas les aspects les plus variés? Il n'est pas vrai d'ailleurs que les affirmations distinguées par M. Lovejoy soient logiquement indépendantes. En particulier, comment séparer la vérité d'une proposition du sens de cette proposition? Une proposition n'est totalement dénuée de vérité que lorsqu'elle cesse d'avoir un sens. De même, les conséquences prédites par un jugement peuvent s'identifier avec celles qui résultent de la croyance dont il est l'objet.

Pourtant il semble bien que les distinctions proposées par M. Lovejoy ne soient pas sans fondement ni sans utilité, puisque nous voyons M. J. Dewey, l'un des chefs du mouvement pragmatiste, en introduire d'analogues, lorsqu'il veut rendre claire la notion de « pratique » (2) dans la nouvelle doctrine. Il en trouve l'expression authentique dans le récent ouvrage de James (3) et fait observer que ce philosophe emploie le mot « pratique » en parlant de choses très différentes : controverses philosophiques, objets, idées, croyances. Or chaque fois, ce terme change de signification. S'agit-il d'un objet, pratique désigne les réactions futures qu'il exige de nous ; d'une idée, alors pratique s'entend des changements que l'idée, considérée comme « plan d'action », est capable d'introduire dans les réalités déjà existantes; enfin, s'il est question d'une vérité, cette expression s'applique à la valeur, à l'importance des conséquences de cette vérité. Sans ces précisions, il est impossible de comprendre pleinement les solutions que James donne de certains problèmes, comme le conflit entre les conceptions matérialiste et théiste du monde. Il importe aussi de déterminer quelles sont les conséquences qui garantissent la vérité d'une proposition. Et, sur ce point, Dewey, visiblement inquiet des interprétations fâcheuses que l'on peut donner au *Will to believe*, a recours à une distinction déjà faite par M. Lovejoy et déclare que les seules conséquences qui puissent établir la vérité d'un jugement sont *celles qui en constituent la réalisation* (4). Toute autre espèce de résultats doit être considérée comme accidentelle et sans valeur probante.

W. James s'est toujours défendu contre l'accusation de subjectivisme ; Schiller, plus radical, s'est appliqué à réduire autant que possible l'élément objectif de la connaissance et il est arrivé à se le représenter sous

---

1. *The Exact Number of Pragmatisms. (J. P. P. S. M).* 4 juin 1908, pp. 321-326.

2. *What Pragmatism does mean by Practical, ibid.*, 13 fév. 1908, pp. 85-99.

3. *Pragmatism.* Longmans, Green and C°. Londres, 1907.

4. Je souligne.

la forme de la ὕλη aristotélicienne, c'est-à-dire d'une pure puissance, complètement indéterminée. M. R. Gifford (1) déclare une telle notion inacceptable. Elle l'est d'abord pour le pragmatisme lui-même, puisqu'il pose comme axiome que la réalité est expérience. Ou bien, en effet, l'élément primordial entre dans l'expérience et possède ainsi une réalité, mais alors ce n'est plus qu'un point de départ fictif, ou bien il reste en dehors de l'expérience et conserve son objectivité, mais il devient par là même irréel. De plus, il est contradictoire que de l'indéterminé sorte une détermination. Dans l'expérience, forme et contenu s'impliquent réciproquement et la seule manière de rendre intelligible ce concept de ὕλη est d'en donner une interprétation idéaliste.

Cette critique de la théorie de Schiller paraît sans force à M. Mac Kallen (2). A son avis, l'axiome pragmatiste : la réalité est expérience, n'est pas une identité, mais une proposition synthétique. Il signifie que l'expérience est *vraie* (3) de la réalité, qu'elle réussit dans la réalité. Bien qu'en dehors de l'expérience, la ὕλη n'en est pas moins réelle, car elle peut être inférée au même titre que l'existence des esprits distincts du nôtre. Indéterminé et déterminable ne sont nullement contradictoires, la détermination peut venir du dehors à l'indéterminé. La ὕλη est une variable fondamentale qui n'a aucune valeur propre, mais qui est contenue dans toute valeur et toute forme. La forme diffère du contenu et n'est pas impliquée par lui; le pragmatiste s'efforce de montrer comment l'union s'est faite.

M. J. Bissett Pratt examinant les affirmations de James au sujet de la vérité (4) hésite entre deux interprétations, l'une radicale, l'autre modérée. Suivant la première, le processus de vérification d'une idée constitue la vérité ; celle-ci n'est qu'une qualité acquise par l'idée au cours de son évolution. Suivant la seconde, la vérité est une propriété de l'idée antérieure à son application dans l'expérience et qui consiste dans la possibilité d'une vérification de l'idée. James ne s'est pas nettement expliqué sur ce point. Le pragmatisme a fait de l'idée un plan d'action, un instrument. Mais, dans ce cas, peut-il être question de vérité? Ne doit-on pas plutôt parler d'utilité ou d'inutilité, de succès ou d'insuccès? En réalité, l'idée est un jugement, et là seulement où il y a jugement, il y a vérité ou erreur. Si l'on admet une réalité transcendante à l'expérience, et il le faut, à moins de se condamner au solipsisme, l'on doit reconnaître un rapport entre la connaissance et cette réalité, quel que soit le nom que l'on donne à ce rapport.

Pour répondre aux critiques, James s'est appliqué à mettre en pleine lumière ce qu'il entend par vérité. Dans une note publiée par le *Mind* (5)

1. *The Pragmatic ὕλη of Mr Schiller. (J. P. P. S. M).* 13 fév. 1908, pp. 99-104.

2. *The Pragmatic Notion of ὕλη. (J. P. P. S. M).* 21 mai 1908, pp. 293-297.

3. Souligné dans le texte.

4. *Truth and Ideas. (J. P. P. S. M).* 27 fév. 1908, pp. 122-131.

5. *The Meaning of the Word «Truth».* Remarks at the meeting of the American Philosophical Association, Cornell University. December 1907. *Mind*, Juillet 1908, pp. 453-456.

il reproduit des explications données devant l'« American Philosophical Association ». L'existence de l'objet auquel une affirmation se réfère est bien la condition primordiale de la vérité de cette affirmation, mais cette condition serait insuffisante s'il n'y avait de notre part une certaine adaptation à l'objet, et c'est cette adaptation que l'on désigne par les mots de correspondance et d'accord. Elle ne peut être définie que par les effets (workings) de l'affirmation dans l'expérience. Quand ils font défaut, le jugement *passe* pour vrai à cause de la réalité de son objet, mais c'est là pure « courtoisie » et expédient pratique. James est revenu sur ce point un peu plus tard et a donné de nouveaux développements à sa pensée (1). Il oppose à ce qu'il appelle vérité tout court (truth) ce qui lui paraît être la pleine vérité (truthfulness). La première consiste dans l'accord abstrait, dans la sèche symétrie d'une affirmation et d'une réalité ; l'autre comble le vide laissé par la première, les effets de l'affirmation rejoignent ceux de l'objet et l'on s'achemine ainsi de l'une à l'autre, pas à pas (ambulatory theory), par une transition continue, au lieu d'aller d'un saut (saltatory theory) de l'affirmation à l'objet. James ne nie donc en aucune façon le caractère objectif du jugement vrai, mais tandis que la théorie classique insiste sur la concordance abstraite, tout l'intérêt se concentre pour lui sur les éléments empiriques où s'incarne cet accord.

En face du pragmatisme, M. C. A. Strong (2) marque nettement la position intellectualiste. Il distingue entre les raisons qui rendent une affirmation vraie et nous permettent de la reconnaître comme telle et les raisons qui nous font penser qu'une affirmation est vraie alors qu'il nous est impossible de la vérifier. La vérité se réfère à des objets et non à nos actes ou à leurs conséquences. L'origine de toute connaissance est sans doute le besoin de s'adapter à des circonstances données ; encore faut-il, pour que l'adaptation ait lieu, que l'idée, si symbolique qu'on la suppose, représente en quelque mesure l'objet. Or dès qu'on admet qu'un élément conditionne l'acte de connaissance, on reconnaît par le fait même un absolu. La vérité a des conditions, mais elles ne sont pas toutes dans l'avenir, le pragmatisme a le tort de n'envisager que le futur.

Que la vérité suppose comme condition primordiale un rapport à une réalité, chose accordée par James, c'est ce que conteste M. Dewey (3). Il découvre l'origine de cette erreur dans le dualisme fondamental, qui sépare les choses des phénomènes psychiques traités comme des états mentaux. De ce point de vue, on a pu accuser le pragmatisme de solipsisme, comme l'a fait M. Pratt. Mais si au lieu de considérer les idées comme des « états » on leur restitue leur vraie nature de moments, de phases, de crises d'un processus d'inférence qui tend vers une adaptation nouvelle de l'individu à son milieu, le dualisme disparaît, il ne

1. « *Truth* » *versus* « *Truthfulness* » *J. P. P. S. M.* 26 mars 1908, pp. 179-181.

2. *Pragmatism and its Definition of Truth. Ibid.*, 7 mai 1908, pp. 256-264.

3. *The Logical Character of Ideas. J. P. P. S. M.* 2 juillet 1908, pp. 375-381.

reste que des relations entre les objets, entre leurs actions et leurs réactions. La conscience et la pensée naissent d'un conflit, d'une question posée. Les idées, les hypothèses qui dirigent nos recherches sont des *objets douteux* (1), et c'est le doute qui plane sur cette sorte d'objets qui nous porte à leur attribuer le caractère de faits mentaux. On se trompe en les considérant comme des représentations d'objets réels déformés par une espèce de réfraction; ce sont, au contraire, des ébauches, des commencements de réalités futures. Ainsi s'expliquerait le paradoxe de la référence objective des états subjectifs.

Cette même solution du problème de la vérité est préférée par M. A. W. Moore (2) à la solution idéaliste de Bradley et de Royce. Ceux-ci pensent éviter le dualisme en faisant de l'objet le produit de la pensée ; mais, si l'on observe que le contenu de cette dernière n'a rien de spécifique, qu'il est constitué par l'apport de tous les instincts présents dans l'individu, on trouvera plus satisfaisant d'admettre, avec le pragmatisme, que ce sont les matériaux de la pensée qui produisent leur propre pensée. La pensée n'existe pas à l'avance, comme un récipient vide que viendraient remplir les objets; elle jaillit de la lutte des instincts qui tendent à leur satisfaction ; son action modificatrice est une phase du processus total. La vérité n'est donc pas une valeur provenant de la satisfaction d'un instinct spécial, le besoin de connaître, elle a un caractère beaucoup plus général et résulte de l'expérience totale d'adaptation réciproque de toutes les valeurs.

M. Bradley dénonce une fois de plus l'ambiguïté du pragmatisme (3), et en particulier l'extrême confusion que présente le concept de pratique dans cette philosophie. Les idées de James peuvent être entendues dans un sens large : pratique serait synonyme de bon et de satisfaisant. En ce cas, elles ne soulèveraient pas d'objections, bien qu'il soit illogique, à ce point de vue, de ne pas prendre la satisfaction individuelle comme critérium de la vérité. Mais M. Bradley pense qu'il est plus exact de les interpréter dans un sens strict et d'y voir la subordination complète de la théorie à la pratique. Là encore James s'arrête en chemin en refusant d'attribuer une valeur décisive au jugement de l'individu. Les théories de Dewey n'apportent aucun éclaircissement. Que sert d'insister sur le caractère instrumental de toute spéculation, si l'on ne désigne la fin qui détermine la valeur de l'instrument ? D'ailleurs, toute idée a-t-elle un caractère pratique ? N'y a-t-il pas des idées qui n'impliquent aucune activité de notre part, par exemple celles qui nous sont suggérées ? La satisfaction d'un besoin théorique peut-elle être purement et simplement qualifiée de pratique ? M. Bradley ne voit pas comment M. Dewey résout ces difficultés ; il imagine un certain nombre d'explications dont aucune ne lui semble valable, et conclut en maintenant que l'activité spéculative et l'activité esthétique possèdent jusqu'à un certain point une valeur indépendante et dans cette mesure ont le droit d'exister pour elles-mêmes.

---

1. Je souligne.
2. *Truth Value. J. P. P. S. M.* 30 juillet 1908, pp. 429-436.
3. *On the Ambiguity of Pragmatism. Mind.* Avril 1908, pp. 226-237.

Dans un article où il aborde encore d'autres sujets, M. Schiller répond aux précédentes critiques (1). La nature des fins n'a pas d'influence sur la manière dont la vérité se fait. M. Bradley s'embarrasse parce qu'au lieu d'entendre le mot théorie comme le font les pragmatistes, il lui conserve un sens intellectualiste. Toute connaissance surgit dans un ensemble mental et présente une signification biologique. Il y a contradiction à parler d'intérêt théorique ; tout intérêt est humain et les valeurs biologiques exercent un certain contrôle sur les valeurs psychologiques. La distinction entre l'origine et la validité d'une idée est une distinction abstraite. Si M. Bradley n'entend pas faire d' « indépendant » un synonyme de « transcendant à la connaissance humaine », il doit montrer comment la connaissance devient indépendante des nécessités pratiques qu'ils ont fait naître.

Les récents ouvrages de James : *Pragmatism*, et de Schiller : *Studies in Humanism*, ont suscité un certain nombre d'articles qui en reproduisent et en critiquent les principales thèses. Je citerai seulement les suivants :

M. D. Parodi (2) signale quelques sources du pragmatisme et ajoute ces remarques : Si l'on refuse de considérer la vérité comme préexistant et survivant à l'expérience, on est pourtant obligé d'attribuer ces caractères à la réalité et de définir la vérité par l'accord avec un objet, quelle que soit la manière dont on conçoive cet accord ; l'intuition sentimentale, utile pour atteindre des vérités d'un certain ordre, ne peut remplacer l'intelligence dont la satisfaction demeure le critérium unique ; loin de faire la réalité en la connaissant, nous n'arrivons à la modifier que grâce à la connaissance préalable que nous en avons.

M. Lalande (3) reproche au pragmatisme de laisser dans le vague l'élément objectif de la vérité ; celui-ci consiste dans l'indépendance du vrai par rapport à l'individu, et dans la domination sociale qu'il exerce sur lui.

M. Gutberlet (4) critique l'inspiration utilitaire de cette philosophie et ne croit pas pour elle à un avenir durable. D'après son propre principe de la relativité de toute vérité, le pragmatisme devra bientôt faire place à un nouveau système.

Je ne puis que mentionner les articles de M. Chide : *Pragmatisme et Intellectualisme* (5), de M. E. B. Mc Gilvary, *British Exponents of Pragmatism* (6), et de M. Schinz, *Antipragmatisme* (7), conclusion d'un livre qui paraîtra prochainement chez Alcan.

---

1. *Is Mr. Bradley becoming a Pragmatist? Mind.* Juillet 1908. pp. 370-383.

2. *Le Pragmatisme d'après MM. W. James et Schiller. Rev. de Mét. et de Mor.* janv. 1908, pp. 93-112.

3. *Pragmatisme, Humanisme et Vérité. Revue Philos.* janv. 1908, pp. 1-26.

4. *Der Pragmatismus. Philos. Jahrbuch*, XXI. Bd., H. 4, 1908, pp. 437-458.

5. *Rev. Phil.*, avr. 1908, pp. 367-388.

6. *The Hibbert Journal*, avr. 1908, pp. 632-653.

7. *Rev. Phil.*, sept. 1908, pp. 225-255. oct. 1908, pp. 390-409.

Néo-Réalisme. — Le réalisme continue à s'organiser et à se développer logiquement pour lutter avec avantage contre l'idéalisme tout-puissant. Dans un article intitulé *The Problem of Objectivity* (1), M. Bode reconnaît que les réalistes sont fidèles à leur principe en essayant d'enlever à la conscience toute espèce de contenu et en ne lui laissant d'autre rôle que d'avertir de la présence des objets. Ainsi définie, la conscience apparaît comme séparable de son contenu, et il suffit qu'elle le soit dans certains cas pour qu'on puisse supposer qu'elle l'est dans tous. Mais alors on aboutit à cette conséquence absurde qu'il pourrait y avoir des émotions et des résolutions sans conscience. M. Montague a bien essayé de s'y soustraire. Inséparable de phénomènes psychiques tels que ceux dont on vient de parler, la conscience, dit-il, ne les rend pas pour cela subjectifs, car elle est elle-même une relation objective. Mais a-t-il suffisamment établi ce dernier point ? D'après lui la sensation apparaît au moment où l'énergie cinétique se transforme en énergie potentielle, et reçoit une qualification nouvelle. Or, dans la sensation, la qualité représentant le contenu, ce qui correspond à l'énergie potentielle ne peut être que le fait d'avoir conscience (awareness). La conscience apparaît de nouveau comme séparable et l'objection soulevée plus haut garde toute sa force. Si, d'autre part, en vertu de cette séparation, le moi (ego-center) est le résultat des tensions entre les diverses consciences fragmentaires, comment se constitue l'unité de notre vie consciente ? Enfin comment expliquer l'accord du sens commun au sujet du monde extérieur, comment distinguer le vrai du faux, si notre perception contribue à la réalité de l'objet ?

Dans sa réplique (2) M. Montague néglige la première objection dont il déclare ne pas saisir la portée. D'ailleurs M. Bode avoue lui-même que si la conscience est une relation objective la difficulté disparaît. M. Montague se contente d'insister sur les analogies qu'il découvre entre l'énergie potentielle et la sensation : 1° L'intensité de la sensation est dans un rapport relativement constant avec l'intensité de l'excitation. 2° Les sensations comme les tensions présentent une polarité (sujet-objet pour les premières, action et réaction pour les secondes). 3° L'apparition d'une sensation et la transformation du courant nerveux en énergie potentielle ont lieu dans le même temps et les mêmes conditions. L'objection concernant le moi n'a plus de raison d'être si l'on observe que le système des tensions dans le champ de l'énergie potentielle a la même indivisible unité que la conscience découvre en elle-même. La contribution fournie par le sujet à la réalité de l'objet n'aboutit pas au relativisme absolu. Il n'est nullement contradictoire qu'un objet ait des qualités opposées quand il est engagé dans des relations différentes. L'erreur consiste à rendre universel un point de vue particulier. La nature vraie et entière des choses consiste dans la totalité de leurs divers aspects convenablement distingués.

Pour le réalisme, on le voit, le principal problème est de déterminer

---

1. *J. P. P S. M.* 12 mars 1908, pp. 150-157.

2. *Consciousness and Relativity. A Reply to Professor Bode. J. P. P. S. M.* 9 avril 1908, pp. 209-212.

la nature de la conscience. M. J. E. Boodin s'est appliqué à la définir dans deux articles où il envisage successivement le côté négatif et le côté positif de la question (1). La conscience n'est pas une relation ; on ne peut l'identifier ni avec l'ensemble des relations ni avec un groupe spécial de rapports, ceux qui constituent la subjectivité, car il y a des formes d'expérience consciente qui ne sont pas des constructions idéales comme les relations. La conscience n'est pas un type d'énergie et il importe de la bien distinguer des processus qu'elle manifeste. Ceux-ci varient sans cesse en qualité et en quantité et se rattachent probablement à une sorte d'énergie encore mal connue ; la conscience au contraire demeure invariable et homogène. Aussi, ni le matérialisme, ni le parallélisme, ni la théorie de l'interaction ne fournissent d'explication satisfaisante sur la nature des rapports entre la conscience et les phénomènes mentaux. L'un, par une espèce de miracle, fait jaillir de l'énergie un élément qui n'a aucune ressemblance avec elle, l'autre aboutit à une duplication inutile, la troisième enfin attribue à la conscience une causalité qui ne convient qu'aux processus. Les vues de James et de Minot qui la conçoivent l'un, comme un nom désignant l'ensemble des faits de conscience, l'autre, comme le principe immuable de tout changement, ne sont pas plus heureuses. Il reste que la conscience soit un aspect irréductible de la réalité, une variable indépendante, un fait ultime non-énergétique. Mais ainsi détachée des phénomènes énergétiques, la conscience n'est-elle pas une pure abstraction ? Non, car elle introduit des différences réelles dans l'univers. La causalité, en effet, n'est pas la seule forme possible de l'influence. Sans être une cause, l'espace modifie les phénomènes ; de même, la conscience, tout en n'ayant rien de commun avec les processus énergétiques, exerce sur eux une action spéciale ; elle leur donne une qualification nouvelle, une signification. De ce qui n'eût été qu'un effet mécaniquement réalisé, elle fait un but délibérément poursuivi. Sans être juge des valeurs, elle en est une condition indispensable. Il est plus facile de supposer la conscience présente partout à des degrés divers que de la dériver d'éléments inconscients. On a tort de la considérer comme quelque chose de subjectif et de privé, car ce n'est pas le fait d'être conscient, mais celui d'être incommunicable qui rend un phénomène subjectif. L'individualité n'est que relative.

Après avoir essayé de résoudre le problème de la conscience, M. Boodin aborde celui des rapports de l'énergie et de la réalité (2). Analysant la nature de l'expérience, il prouve qu'elle ne saurait se suffire à elle-même. En effet, elle est impuissante à expliquer sa propre continuité dans le temps, d'un état de veille à un autre à travers le sommeil, et dans l'espace, d'un individu à l'autre. Elle ne rend pas compte non plus des tendances spontanées de l'instinct ni de la régu-

---

1. *Consciousness and Reality. I Negative Definition of Conciousness. J. P. P. S. M.* 26 mars 1908, pp. 169-179. II *Consciousness and its Implications.* 2 avr. 1908, pp. 225-234.

2. *Energy and Reality, I. Is Experience Self-Supporting? J. P. P. S. M.* 2 juillet 1908, pp. 365-375. II. *The Definition of Energy,* 16 juillet 1908, pp. 393-406.

larité dans la nature. Force est donc de conclure que les choses n'ont pas seulement un extérieur, mais encore un intérieur. Mais comment concevoir cette réalité qui échappe à l'expérience? Ni les atomes des physiciens, ni les substances inétendues, comme les monades de Leibniz, ni l'Absolu des théories idéalistes n'en donnent une idée suffisamment exacte. Fondement de l'expérience, elle doit comme elle être dynamique ; cette réalité est donc l'énergie. Ce qui la caractérise, c'est une uniformité ou une constance de processus telle que l'on peut prédire dans des conditions définies quel tour prendront les choses. En elle-même, elle reste inaccessible, mais nous l'atteignons dans ses effets qui offrent une étonnante variété. Il serait vain d'essayer de les expliquer tous par une seule forme d'énergie, soit matérielle, soit psychique ; mieux vaut s'en tenir aux faits et distinguer trois groupes fondamentaux d'énergies : l'énergie matérielle que l'on peut définir par la masse et le poids, l'énergie électrique qui exige des unités moins rigides, et l'énergie intentionnelle (conative energy), immatérielle comme la précédente, mais qui peut arriver à se diriger elle-même et à présenter un sens et une valeur.

On a pu se rendre compte par ce qui précède que le pragmatisme qui semblait tout d'abord orienté vers le subjectivisme, lorsqu'il déclarait que la vérité et la réalité sont presque complètement notre œuvre, se rapproche peu à peu du néo-réalisme et tend vers l'objectivité. Ce n'est cependant pas, ni d'un côté ni de l'autre, un retour à l'objectivisme intégral de Spencer, car si la conscience est distinguée de son contenu, on est amené à la considérer comme irréductible à l'énergie. Il y a là une vérité qui, pleinement comprise, sera, nous l'espérons, la source de nouveaux progrès. Toutefois, malgré les corrections apportées à ses premières affirmations, le pragmatisme n'assure pas encore assez l'objectivité de la vérité. J'ai donné dans cette revue une appréciation (1) du pragmatisme ; elle devrait être complétée sur bien des points, cependant je ne vois rien d'essentiel à y changer et je me contente d'y renvoyer.

II. — Systèmes Philosophiques

Il est difficile de voir dans le livre que M. Chide a intitulé *Le Mobilisme Moderne* (2) le résultat de recherches approfondies sur l'histoire de la pensée (3) ; c'est bien plutôt un bruyant manifeste à la Schiller et à la Papini en faveur du devenir pur. L'ouvrage est composé comme une symphonie. L'introduction propose le thème que les pages suivantes développent avec mille variations et des redites incessantes. Voici le thème : l'opposition entre l'un et le multiple est un problème que les

1. *Revue des Sc. Phil. et Théol.* Juillet 1907, pp. 433-448.

2. Un vol. in-8° de 292 p. Paris, Alcan, 1908.

3. Je relève une grossière erreur; M. Chide fait de Pélage un destructeur de la liberté humaine, un partisan déclaré de la détermination absolue de l'activité de l'homme par Dieu; c'est exactement le contraire. Cf. p. 66.

Grecs nous ont transmis en héritage et que l'on a grand tort de s'acharner à résoudre, car il est illusoire et destiné à disparaître. Il a été créé par l'esprit qui s'efforce d'imposer une unité logique à la réalité. Celle-ci ne cesse de résister et de rompre les liens où l'on veut l'enchaîner ; elle est l'irrationnel, l'essentiellement mobile qu'aucune loi ne peut diriger, aucune forme contenir.

Dans une première partie, M. Chide nous montre la Religion et la Science liguées pour l'œuvre commune qu'il appelle dans un style barbare la « logification » du monde. C'est la religion tout d'abord qui a enraciné dans les esprits cette conviction de l'unité du monde et qui en est restée le plus ferme soutien. L'Un s'est manifesté sur le Sinaï, il s'est personnifié en Iaveh, il s'est incarné dans le Christ, il a continué de se révéler au monde par les conciles et finalement par un pape infaillible. Mais l'Église, tout en soumettant l'univers au pouvoir de l'Unique et de l'Immuable, n'a pas détruit complètement l'individualité par son opposition au panthéisme, elle a permis à la raison de subsister et l'a même prise à son service. Ce fut là une faute irréparable, car, une fois la raison à l'œuvre, il est impossible de l'arrêter. Rompant les entraves de la scolastique où elle avait fait son apprentissage, elle commença de s'affranchir avec le protestantisme et se retournant contre la religion elle alla jusqu'à en ébranler les bases par la critique philosophique et biblique. L'autorité dut alors la combattre et elle le fit avec une extrême vigueur, en condamnant les tentatives des apologistes catholiques pour adapter l'idée de mouvement au dogme et à la théologie.

Pourtant, malgré les apparences, on aurait tort de croire que la raison est l'adversaire irréductible de la religion. « Il n'y a du catholicisme au rationalisme qu'un changement de point de vue (1) » ; « ... le centre de convergence, le point lumineux d'où l'unité des lois rayonne dans tout le cosmos, n'est plus le même. Le catholicisme le met en Dieu, le rationalisme en l'homme. A cette variante près, la construction du monde est identique dans les deux doctrines et la Science, par ses conquêtes incessantes sur le mystère trouble qui nous environne, travaille à confirmer la parole d'unification dont l'Église a gardé le culte à travers les siècles (2) ». En effet, après bien des détours, la raison a fini par trouver dans le moi le principe d'une systématisation universelle et l'on peut, en partant d'Occam et de Ramus, retracer l'évolution qui, sous les efforts de Descartes, Bayle, Locke, Hume, Kant et des grands idéalistes allemands, la fait aboutir à l'apothéose de l'individu avec Stirner et Nietzsche. En dépit des efforts de l'esprit pour tout réduire à l'immuable, le mouvement s'est glissé dans son œuvre, s'est fait accepter peu à peu, puis a fini par détruire toutes les constructions qui l'étouffaient. C'est cette lutte et cette victoire que nous décrit la seconde partie de l'ouvrage. M. Chide désigne par les noms d'idées hégélienne, darwinienne, bergsonienne, les étapes successivement parcourues ; non pas que ces idées appartiennent en propre aux philosophes dont elles portent les noms,

1. P. 9.
2. P. 7.

ni qu'elles aient apparu seulement avec eux, mais ce sont eux qui les ont entièrement dégagées. La notion de progrès est en effet bien antérieure à Hegel, mais il a vu le premier que la raison est un devenir, qu'elle s'incarne en des êtres fugitifs et n'atteint jamais son parfait achèvement. Cependant il y reconnaît encore une finalité immanente et cette contrainte imposée au libre épanouissement du monde imprime à sa philosophie un caractère nettement rationaliste. Aussi M. Chide n'a-t-il que de l'ironie pour les prétendues crises par lesquelles Jouffroy, Scherer et Renan, passant de l'orthodoxie à cette forme de rationalisme, n'ont fait qu'échanger contre un autre un système d'unification. Avec Darwin le mouvement échappe à la finalité, il est abandonné à la poussée irrationnelle des forces cosmiques, il ne subit que l'influence de lois aveugles : la sélection naturelle et l'hérédité. Malgré tout, chez ce savant, comme plus tard chez Haeckel et Spencer, le fait même du transformisme s'impose à l'univers et ce dernier vestige de l'Un et de l'Immuable suffit à réconcilier la science et l'évolution. Ce n'est qu'avec l'idée bergsonienne, dont on découvre chez Scot une première ébauche, qui se précise dans la pensée des néo-criticistes et qui éclate enfin dans les œuvres de Boutroux et de Bergson, que le mouvement se dégage de toute entrave et surgit triomphant dans son merveilleux illogisme. L'esprit se trouve alors en face du réel, mais il ne peut plus rien en dire. Les concepts qu'il a formés et qu'il continuera de produire conserveront leur utilité pour le discours et pour l'action, mais toute construction spéculative demeure vaine et le seul moyen d'atteindre le réel est de se laisser emporter en son rythme désordonné.

Ainsi conclut M. Chide. Il croit sans doute avoir tiré les conséquences logiques du bergsonisme, car il y a une *logique* même dans la philosophie du devenir pur et ceci seul suffirait à ruiner la thèse. Mais, malgré son « effarant » langage, pour parler comme lui, M. Chide ne semble pas entièrement libéré du lourd atavisme qui pèse sur lui, il porte encore la trace des griffes de l'Immuable. « Je crois à une loi subtile qui remplit les mondes... une loi de flamme flotte çà et là... Et je crois, au cœur de cet univers merveilleusement protéen, à des choses qui restent immuables bien que subtiles... etc. (1) ». Si souple et si subtile qu'elle soit, une loi reste une loi et pour en trouver la formule, l'esprit n'a ni moins de souplesse ni moins de subtilité.

Sous ce titre collectif : *Per Una Concezione Spirituale della Vita* (2) la Bibliothèque Philosophique de Florence publie six conférences de MM. Balbino Giulano, Guido Ferrando et Arturo Reghini qui procèdent d'un même point de vue et forment un tout harmonique. Elles tendent à mettre en lumière l'énergie créatrice de l'esprit humain et à faire prévaloir une conception optimiste de la vie.

Dans la première *L'Unità artistica della Conoscenza* (3), M. Balbino Giuliano assigne comme but suprême à la connaissance l'Unité Univer-

1. P. 273.

2. Un vol. in-8° de IX-156 pp. Firenze. Biblioteca Filosofica e Successori Seeber. 1908.

3. Pp. 3-25.

selle ou Dieu, dont nous savons seulement qu'elle est sans pouvoir la définir et qui constitue l'essence intime des choses. C'est elle qui illumine chaque idéal humain ; aussi toute activité qui s'efforce de réaliser une idée, fût-elle fausse, est bonne à cause du but qu'elle vise par delà son erreur ; le néant seul est le mal. Tous nos actes tendent plus ou moins directement à la même fin et les distinctions que nous imaginons entre eux sont des distinctions arbitraires. Tous ils sont à la fois théoriques et pratiques. La science et l'art ne sont pas si opposés qu'on se le figure. « Il n'y a pas de différence substantielle entre le vrai artistique et le vrai scientifique » (2). La science comme l'art porte la marque d'une création subjective et ce n'est pas elle qui nous fait le mieux connaître la réalité ; la métaphysique nous en rapproche davantage, mais c'est l'art, surtout la musique, qui est la plus haute et la plus libre interprétation du vrai divin latent au fond inexploré de la conscience humaine.

La seconde conférence du même auteur *Idealismo Storico* (1) nous montre dans l'amour la seule force qui dirige l'évolution humaine. La justice n'est qu'une abstraction, car elle est incertaine dans ses prescriptions particulières ; il n'y a que le devoir pur qui reste immuable, car le devoir, c'est le bien et le bien, c'est ce que nous aimons. L'amour est la manifestation du moi supérieur qui se confond avec l'infini. Le péché n'est qu'une limitation qui entraîne fatalement la douleur expiatrice. Les héros, surtout les fondateurs de religions, se sont révoltés contre la justice de leur temps ; ils en ont reculé les bornes ; mais voyant le mal momentané qui sortait de leur œuvre, ils se sont librement soumis au châtiment. La mort ne fut d'ailleurs pour eux que la rupture du dernier lien qui les rattachait à l'humanité terrestre. Le Christ est le premier parmi ces créateurs ; sa révélation, c'est l'amour, la liberté, la vie intérieur ; il ne faut voir dans les dogmes qu'une superfétation et un obstacle. Ce n'est pas dans la conquête des biens matériels ni dans l'écrasement de nos frères que consiste la perfection de la personnalité, mais dans la possession et le partage de ces richesses que la division, loin de diminuer, multiplie.

L'unité fondamentale des choses est présentée comme la conscience universelle dans la conférence de M. Guido Ferrando intitulée *La Coscienza Universale* (2). Son but est d'établir que l'homme qui, primitivement sous le règne de l'instinct, se trouvait en accord parfait avec lui-même et avec son milieu, après une période de lutte d'où a surgi la conscience individuelle, s'unira de nouveau à la nature dans une harmonie supérieure par la transformation de la conscience individuelle en conscience universelle. La philosophie hindoue a soupçonné cette vérité, mais elle n'a pas résolu le problème de la vie, car elle a méconnu la valeur de l'individu. Cette valeur n'échappa pas au contraire aux penseurs grecs, qui s'efforcèrent de concilier l'homme et le monde sans toutefois y réussir. La solution se trouve implicitement dans la doctrine du Christ, si on la dégage des interprétations des apôtres et de leurs successeurs. Elle enseigne que chaque homme est une manifestation de

1. Pp. 29-48.
2. Pp. 51-75.

Dieu, que nous ne faisons qu'un avec le Père, c'est-à-dire avec tout l'Univers. Après une longue période d'obscurité, cette idée retrouvée par les philosophes au moment de la Renaissance, a été pleinement exposée par Hegel, mais son système reste une construction logique inefficace pour la vie. Ce sont les mystiques américains comme Prentice Mulford et Walt Whitmann, qui ont pratiquement aboli la distinction factice du sujet et de l'objet, qui ont senti et vécu l'unité de la conscience individuelle et de la conscience universelle. On peut d'ailleurs relever un certain nombre d'indices qui prouvent qu'il y a dans l'homme une conscience supérieure à la conscience empirique.

L'autre conférence de M. Ferrando, *La Nuova Psicologia e il Problema della Coscienza* (1), n'est que le développement d'un des points de cette démonstration : l'évolution de la psychologie contemporaine conduit à l'affirmation de la conscience universelle.

Il Dominio dell'Anima (2) de M. Arturo Reghini revendique les droits de la connaissance mystique. Elle est faite pour ceux que ne peuvent contenter ni la religion ni la science. La science a des limites ; elle est impuissante à expliquer la nature de la matière, de l'âme, du corps ; les faits sur lesquels elle s'appuie sont en grande partie de création subjective ; enfin sa marche est trop lente et la vie n'attend pas. Il est donc légitime de s'élever au-dessus d'elle et de la devancer en recourant à la vision directe qui nous livrera le réel. Celui-ci n'est pas inaccessible, car la conscience individuelle peut s'affranchir de l'espace et du temps et rejoindre la conscience universelle. Sans doute la connaissance mystique est incommunicable, mais elle l'est précisément parce que la perfection personnelle à laquelle elle répond est incommunicable. Ce qu'il faut apprendre, c'est l'art de se perfectionner et cela seul peut s'enseigner. Par la connaissance mystique l'âme entre dans un domaine qui lui appartient en propre ; ni le dogme ni la science n'y ont accès, elle y jouit d'une complète liberté.

C'est le moyen de pénétrer dans ce domaine que M. Reghini nous indique dans la dernière conférence, *La Vita dello Spirito* (3). Il consiste à intervenir activement dans l'évolution qui développe graduellement les formes de l'être, afin d'atteindre l'état immédiatement supérieur à la vie humaine qui est la vie de l'esprit. Pour cela il faut d'abord étudier les conditions de notre action. Le moi se réduit à un petit atome d'intelligence serré entre deux mondes, le monde intérieur et le monde extérieur. Deux tendances luttent en nous, l'instinct animal et l'esprit ; l'harmonie peut s'établir en sacrifiant l'un ou l'autre, mais en suivant l'esprit l'on s'élève. Les obstacles qui se dressent dans cette voie viennent de nous, ce sont les préjugés, le fanatisme, les limitations mentales et aussi l'instinct de conservation qui nous fait douter que la vie soit intelligente, car la vie nous cause des douleurs. Mais pourquoi ne pas faire l'essai de la confiance envers elle ? Pourquoi ne pas nous efforcer de la comprendre et de nous y adapter comme le font spontanément les plan-

1. Pp. 79-109.
2. Pp. 113-132
3. Pp. 135-156.

tes et les animaux ? La crainte de la mort nous obsède et seule l'expérience de la survie prouverait l'immortalité, mais cette expérience n'a-t-elle pas existé chez des êtres supérieurs comme Pythagore, Bouddha, Platon ? Écartons donc toute terreur pour vivre de la vie mystique. Celle-ci, quoi qu'on en pense, n'est pas dépourvue d'influence pratique et d'ailleurs le mysticisme contemporain, le mysticisme vrai est celui de l'action.

— Il y aurait beaucoup à dire sur les idées que défendent les conférences que je viens d'analyser. Ne pouvant le faire, je me contenterai de les caractériser d'un mot comme un retour à l'ontologisme sous la forme nouvelle de la perception directe du Dieu-Univers basée sur l'identité essentielle de l'homme avec lui. Les indices que l'on prétend tirer de l'expérience pour appuyer cette conception sont extrêmement vagues ; l'opposition de l'homme et du monde est aussi frappante que leur union; la lutte pour la vie n'est-elle pas partout ? Le principe de l'harmonie entre l'homme et l'univers ne se trouve pas dans l'univers, mais au-dessus de lui, dans la Cause Suprême qui les explique l'un et l'autre.

M. G. Cesare Paoli publie un volume de *Notes* (1) destinées à éclaircir certains endroits de son grand ouvrage *Idea dell' Universo ovvero Interpretazione della Natura e Sue Conseguenze Teoriche e Pratiche* paru en 1906 (2). L'auteur s'attache surtout dans ces notes à mettre en lumière la position de sa propre doctrine par rapport au criticisme de Kant et de ses disciples. Ne pouvant entrer dans les détails, je dirai seulement que le système qu'il a élaboré est qualifié par lui de Naturalisme. Il entend par là que la nature contient les principes et les causes qui permettent de tout expliquer, la connaissance comme les êtres qu'elle a pour objet, et que ces principes et ces causes sont les mêmes dans les deux cas puisque la connaissance aussi bien que les êtres sont des effets de la nature. Le criticisme qui s'enferme dans le sujet est donc un point de vue trop étroit.

Dans la leçon d'ouverture de son cours de philosophie (3) M. Sentroul s'est appliqué à définir l'objet et les caractères de cette science. La philosophie lui apparaît comme la recherche du savoir complet. Elle s'efforce d'y parvenir en accomplissant une triple fonction : 1°) une fonction propre et préalable, établir la valeur objective de la connaissance ; 2°) une fonction propre et positive, constituer la synthèse supérieure du savoir ; 3°) une fonction positive, mais auxiliaire, rattacher à la métaphysique les conclusions des sciences. La doctrine d'Aristote est celle qui réalise le mieux cet idéal, car en assurant l'homogénéité de la connaissance par le moyen de son objet formel qui est l'être, elle ne sépare pas les sciences de la philosophie. Elle doit d'ailleurs s'enrichir de toutes les découvertes nouvelles, une fois qu'elles sont assurées.

---

1. 1 vol. in-8° de 229 p. Milano-Palermo-Napoli. Remo Sandron. 1907-1908.

2. 1 vol. in-8° de 488 p. Même éditeur.

3. *Qu'est-ce que la Philosophie?* 1 broch., in-8° de 40 p. Sao-Paulo. Duprat et C° 1908.

Pour M. N. Murray Butler (1) la philosophie s'élève au-dessus des sciences, comme celles-ci dépassent le sens commun. Il n'y a pas de continuité véritable entre ces trois moments de la connaissance, mais un changement complet de point de vue. Le monde que le savant envisage comme un certain nombre de groupes d'êtres unis par des relations réciproques, est considéré par le philosophe comme un ensemble, comme une totatité qui n'a de relation qu'avec elle-même et qui possède en elle-même la source de son activité. Il n'est pas plus légitime d'exclure la philosophie au nom de la science que de rejeter celle-ci au nom de la connaissance spontanée. Elle nous révèle un aspect du monde qu'ignorent les deux dernières.

M. Frederick J. E. Woodbridge (2) estime qu'on peut encore définir la métaphysique, comme le faisait Aristote, la science de l'existence et la distinguer des autres sciences par la généralité de son point de ue, mais l'existence doit être considérée dynamiquement. Elle inclut un grand nombre de variétés et de différences qui lui impriment un mouvement progressif. Ce mouvement a un caractère de sélection et de moralité, c'est un développement et quoique les résultats auxquels il aboutit soient dus au mécanisme, ces résultats étant des biens naturels, la doctrine des causes finales se trouve justifiée. De ces considérations la métaphysique peut tirer un système du monde et fournir à la science, à la morale et à la religion le moyen de se mieux comprendre elles-mêmes.

III. — Philosophie Religieuse.

L'activité intense qui règne dans le domaine de la philosophie de la religion, les éléments si nombreux qu'elle met en œuvre, la variété des points de vue auxquels on se place ne me permettent, dans l'espace restreint dont je dispose, ni une revue quelque peu étendue des ouvrages, ni surtout cette critique de détail qui devrait souvent se faire subtile pour séparer le vrai du faux dans les théories imprécises et fuyantes. Les idées de cette revue et l'école traditionnelle à laquelle elle se rattache sont assez connues pour que l'absence de toute remarque sur un grand nombre de points ne passe pas pour une approbation. Je me bornerai donc à des indications aussi claires que possible, mais forcément très générales.

Le livre que M. Boutroux vient d'ajouter à la Bibliothèque de Philosophie scientifique du Dr Le Bon, *Science et Religion dans la Philosophie Contemporaine* (3), a le mérite, sinon d'indiquer une solution satisfaisante du problème, au moins de donner un exposé très net des difficultés qu'éprouvent beaucoup de philosophes croyants ou incroyants à trouver un moyen efficace de concilier la science et la religion.

---

1. *Philosophy*, 1 broch. in-8° de 27 p. New-York. The Columbia University Press. 1908.

2. *Metaphysics*, 1. broch. in-8° de 26 p. New-York. The Columbia University Press. 1908.

3. 1 vol. in-8° de 400 p. Paris. E. Flammarion. 1908.

L'introduction résume l'histoire des rapports de la science et de la religion depuis l'antiquité grecque jusqu'au début du XIXe siècle. A cette époque, la lutte paraissait terminée par une sorte de séparation à l'amiable qui fixait le domaine respectif des deux puissances, abandonnant à la religion la vie et l'expérience individuelle et réservant la raison à la science. Mais cet illusoire partage ne pouvait réussir en pratique ; le conflit reparut et de nouveau on se préoccupa de le résoudre. Les théories imaginées dans ce but obéissent à deux tendances principales : la tendance naturaliste et la tendance spiritualiste.

Tendance Naturaliste. — Parmi les systèmes qui relèvent de la première, se présente tout d'abord celui de Comte. Le positivisme est fondé sur les deux notions de réel et d'utile. Si la science seule atteint le réel, c'est à la philosophie qu'il appartient de définir l'utile. L'utile, c'est tout ce qui contribue au bonheur de l'homme : il doit servir de règle aux recherches des sciences dont la sociologie organise la synthèse subjective par la notion d'humanité. La religion, en favorisant l'instinct altruiste, a créé et conservé les sociétés, elle a donc sa raison d'être, mais elle doit se débarrasser des dogmes surannés ; en devenant la religion de l'humanité elle retrouvera un contenu positif. — La science et la religion se trouvent à l'étroit dans le positivisme, l'une parce qu'elle ne saurait se tenir dans les bornes de l'utile, l'autre, parce qu'elle ne peut se contenter d'un objet actuellement fini comme l'humanité. Au-dessus de l'utile, il y a le bien, le vrai et le beau. Le réel n'est pas seulement ce qui existe pour l'instant, c'est encore ce que l'homme fera exister sous l'impulsion de l'idéal. Autour du réel actuel s'étend la région sans bornes de l'infini.

C'est ce que Herbert Spencer devait mettre dans une vive lumière en proclamant l'existence de l'Inconnaissable. Dans cette réalité mystérieuse, la science et la religion se rejoignent ; l'une y aboutit, l'autre en part. La religion a raison d'affirmer l'absolu, car nous pouvons avoir une conscience positive de l'Inconnaissable, mais cette conscience reste indéfinie, comme le prouve l'échec final de la science dont les concepts fondamentaux sont contradictoires. Envisagée comme phénomène, la religion tombe sous les prises de l'investigation scientifique et l'on peut en décrire l'évolution. — On serait mal fondé à rejeter l'Inconnaissable sous prétexte qu'il procède du sentiment ; le côté contestable de la doctrine de Spencer est dans l'absolue transcendance de cet être mystérieux, conséquence de l'objectivisme intégral qui considère les faits comme la seule source du savoir. C'est là un point de vue trop étroit : en réalité le sujet et l'objet ne sont nulle part effectivement séparés.

Haeckel n'accepte pas qu'on oppose à la science la barrière de l'Inconnaissable ; elle doit, au contraire, s'occuper des questions générales et se constituer en philosophie scientifique. Or celle-ci contredit nettement les affirmations de la religion, elle repousse la création artificielle du monde et ne voit dans l'homme qu'un anneau de la chaîne des êtres. Tout peut être expliqué par la conception d'une matière essentiellement animée et par la théorie évolutionniste. Il ne subsiste qu'un seul pro-

blème, celui de la substance, mais c'est là une question oiseuse. Pourtant, comme la science ne peut actuellement donner satisfaction complète au sentiment, la religion conserve encore un rôle provisoire, elle sera progressivement éliminée. — La possibilité d'une philosophie scientifique, théoriquement douteuse, n'a pas été démontrée pratiquement par le succès de la tentative de Haeckel. Les principes fondamentaux des sciences n'ont pas la fixité qu'il leur attribue, les généralisations établies ne valent que pour les êtres connus. Le système du savant biologiste ne s'oppose pas d'ailleurs à l'essence des religions, mais seulement à leurs formules. Reconnaître, comme il finit par le faire, la valeur normative de nos concepts, c'est réintroduire une révélation.

Se plaçant au même point de vue que Haeckel, certains esprits ont essayé de créer sous le nom de « morale scientifique » une science destinée à remplacer la religion ; la morale de la « solidarité » en est une des formes les plus remarquables. On a vu dans cette notion le lien entre la science et la vie ; mais la solidarité naturelle est indifférente aux aspirations de l'âme humaine et les solidarités que la morale exige sont des solidarités qu'il faut choisir et créer. Ce n'est d'ailleurs pas un simple fait qui peut nous servir de critérium pour nous guider dans ce choix.

Le psychologisme et le sociologisme ont cru faire disparaître le problème en expliquant scientifiquement les phénomènes religieux. Le premier les ramène à des éléments psychologiques d'un caractère plus général, le sentiment religieux n'est qu'une forme des sentiments de peur, d'amour, d'égoïsme, de sociabilité, etc. Le second fait de l'idée d'obligation l'essence de la religion qu'il considère, non plus dans la conscience, mais dans la société. La religion lui apparaît comme la société elle-même imposant à ses membres les croyances et les actions qui assurent son existence et son développement. Le caractère transcendant que revêt l'obligation vient de ce que la société est extérieure et supérieure à l'individu. — Ni le psychologisme, ni le sociologisme n'atteignent le but qu'ils se proposent. Le psychologisme n'arrive pas à exclure le divin immanent qui donne à la conscience religieuse son caractère spécial. Le sociologisme à son tour n'est pas aussi objectif qu'il le prétend ; la société est en réalité un sujet et même un sujet idéal. Il se peut que la société ne soit pas la raison dernière des institutions religieuses et qu'elle agisse elle-même sous l'influence d'une inspiration divine. La contrainte sociale ne suffit pas à expliquer l'obligation puisque la conscience religieuse s'est souvent élevée contre elle ; en tout cas l'obligation ne pourrait dériver que de la société idéale et parfaite dont la réalisation dépend de cette même conscience.

Tendance Spiritualiste. — A côté des systèmes qui partent des droits de la raison, il y en a d'autres qui visent surtout à sauvegarder ceux de la religion au moyen d'une adaptation convenable aux idées scientifiques. Albrecht Ritschl, Hermann, l'un de ses disciples, et Sabatier considèrent que la religion est affaire de croyance et non de connaissance ; il faut la débarrasser de la philosophie qui s'y est introduite et de toute autorité humaine. — Une telle conception conduit à un pur subjectivisme ; elle ne réussit d'ailleurs pas à soustraire la religion aux attein-

tes de la science qui étend ses recherches aux faits psychiques de tout ordre.

La science a pourtant des limites, pensent beaucoup d'esprits, et l'on a tort de la redouter. Elle ne sait si les lois qu'elle découvre sont absolument constantes ; l'accord qui semble exister entre la nature et ses affirmations est plutôt l'harmonie entre ses propres théories ; car les faits que l'on appelle scientifiques sont encore des théories. La croyance est ainsi à la base des recherches exactes. D'autre part, la religion, bien qu'ayant son domaine propre, ne doit pas ignorer les principes dont la science a établi la certitude et elle doit s'en servir pour interpréter ses dogmes. — L'objection que l'on a faite à ce système est que la science même limitée est le type de la connaissance véritable et qu'elle ne reconnaît aux croyances religieuses aucune valeur objective. Elle menace donc encore la religion.

Pour écarter ce danger on a essayé de montrer que la science est, au contraire, orientée vers la religion. Les limites de la science ne sont pas de simples négations ; derrière les idées qu'elle met en œuvre, il y a des réalités qui lui échappent et qui, pourtant, lui servent de fondements ; ce sont précisément ces réalités que postule la conscience religieuse. Le conflit semble ainsi écarté. — La science, pour le savant, n'a pas d'orientation définie et, d'autre part, la religion n'a pas à demander à la science le droit d'exister ; il faut donc recourir, pour résoudre le problème, à une méthode plus métaphysique.

L'action n'offre-t-elle pas un principe de conciliation ? Elle est la source de la science comme celle de la religion. La science n'est que l'activité raisonnable cherchant à rendre le monde intelligible en y retrouvant l'unité, la simplicité et la continuité. D'autre part, Dieu est immanent à l'homme puisqu'il est son vouloir, la conscience trouve ainsi dans l'effort de la vie intérieure l'affirmation de la vérité religieuse primordiale. Les dogmes ont surtout un sens pratique. La contradiction entre la science et la religion n'existe que pour l'intelligence et non pour la vie qui admet la coexistence des formes les plus opposées. — Si l'action, dont on veut faire la source commune de la religion et de la science, est l'activité toute nue, en quoi se distingue-t-elle d'un déploiement de force purement mécanique ? S'il s'agit de l'action humaine, au conflit qu'on veut éviter succède celui de l'intelligence et de la volonté. L'esprit n'est pas entièrement actif dans la science et d'un autre côté le sentiment religieux ne va pas sans concept ni sans connaissances théoriques.

W. James, tout en rattachant les phénomènes religieux à des faits psychiques plus généraux, tient compte cependant de l'aspect unique et original qu'ils ont pour celui qui les éprouve. Quant à leur valeur, elle doit, suivant le principe pragmatiste, être déterminée, non pas d'après leur origine, mais d'après leurs conséquences. Ainsi la sainteté, dans la mesure où elle agit sur le monde, prouve la vérité de la religion. L'existence du moi subliminal révélée par les découvertes psychologiques les plus récentes vient d'ailleurs donner un fondement objectif aux croyances essentielles. Ce moi, point de départ commun de la science et de la religion, est aussi le lien qui les unit. — Les savants ont reproché à

James de recourir à une expérience qui n'en est pas une, car elle ne renferme aucun élément objectif : les hommes religieux, d'autre part, n'ont pas admis qu'une expérience pût être religieuse sans subir l'influence des dogmes, des rites, des institutions. La religion a un côté social que James néglige trop.

Conclusion. — La lutte est désormais plutôt entre l'esprit scientifique et l'esprit religieux qu'entre la religion et la science. Le seul moyen d'établir la légitimité du second est de montrer que le premier n'est pas adéquat à la raison, car la science ne saisit qu'un aspect de la réalité et néglige complètement le rapport des objets à l'esprit. Il est possible de systématiser le monde au point de vue des individus. La vie repose sur ce postulat qu'il y a parmi une multitude de combinaisons, des combinaisons d'une valeur singulière qu'il faut réaliser et conserver. Elle a donc un aspect religieux et forme ainsi le lien entre la croyance et la science. La religion n'a besoin pour subsister que de s'adapter aux conditions de la vie actuelle ; elle ne peut être exclusivement esprit et vie, des éléments objectifs, dogmes, autorité, rites et œuvres, lui sont indispensables. La science et la religion n'arriveront pas à se détruire, elles ne peuvent que s'acheminer vers l'harmonie, sans pouvoir d'ailleurs y atteindre.

— Il est visible que M. Boutroux s'est efforcé de ne laisser en dehors du concept de religion aucun des éléments qui lui paraissent essentiels ; l'idée qu'il en a n'en exprime pourtant pas exactement la nature ; le rôle de l'autorité, en particulier, semble lui échapper complètement. Il a voulu faire la part aussi large que possible aux aspirations religieuses et il a pensé que le meilleur moyen était de montrer que l'esprit scientifique n'est pas la raison tout entière. Ceci est juste, mais insuffisant. Si la raison s'applique à connaître des objets de nature très diverse et par des méthodes fort différentes qui n'offrent pas toujours la même rigueur, elle est une en son fond et ne peut accepter dans un domaine ce qu'elle rejette dans un autre. Il ne peut y avoir d'accord véritable que si les résultats véritablement acquis par la science ne contredisent pas l'enseignement religieux. La démonstration doit se faire pour chaque cas particulier ; le principe qui la fonde c'est que la raison de l'homme est un reflet de celle de Dieu et que par ailleurs le monde est une expression de la pensée divine.

Le livre de M. J. Watson, *The Philosophical Basis of Religion* (1), est un recueil de dix-sept conférences qui traitent d'une interprétation rationnelle de la religion. Dans les deux premières, M. Watson discute la notion d'une religion basée sur l'autorité, en critiquant les conceptions de Newman et de M. Wilfrid Ward qu'il considère comme typiques. Newman enseigne avec raison que s'il y a un élément intellectuel dans la croyance, la conscience religieuse n'est pas une création du dogme ; mais lorsqu'il nie l'influence du développement du dogme sur la foi et lorsqu'il attribue à la doctrine un caractère purement symbolique, loin d'établir la nécessité d'une autorité, il en consomme la ruine en aboutissant au scepticisme. Il faut admettre que nous avons une connais-

1. Un vol. in-8° de XXVI, 485 pp. Glasgow. James Maclehose and Sons 1907.

sance réelle de l'Infini, bien que cette connaissance ne soit pas infinie. Pour M. Ward l'autorité de l'Église se légitime par son rôle de gardienne de la vérité. Cette conception n'est juste qu'en partie ; si l'Église a favorisé le progrès de la vérité religieuse, maintes fois elle l'a retardé, par exemple en défendant contre Marcion la morale de l'Ancien Testament. Que dans l'ensemble elle ait maintenu la bonne direction, cela tient uniquement à ce qu'elle constitue une incarnation de la raison ; la raison est la source de son autorité et reste le juge suprême. Si le principe du christianisme est indestructible, c'est que cette croyance est la seule interprétation rationnelle de la totalité de notre expérience. Mais quel système adopter comme philosophie de la religion ? C'est le problème que les six conférences qui suivent ont pour but de résoudre. Kant a cherché à sauvegarder les croyances morales en séparant absolument la raison spéculative de la raison pratique ; mais la faiblesse de sa théorie consiste précisément dans l'opposition des deux raisons, car la foi qui ne peut se développer en connaissance est incapable d'établir sa légitimité. Il faut donc dépasser le point de vue du criticisme et le transformer en un Idéalisme spéculatif ou constructif en essayant de fournir une interprétation de notre expérience considérée dans sa totalité. La nature n'a pas de réalité indépendante, elle n'est qu'un aspect de l'ensemble des êtres, elle ne saurait donc être une limite à la liberté humaine ou à la perfection de Dieu. L'univers est un tout intelligible qui implique une intelligence infinie. Non seulement l'homme vient à sa place dans ce tout, mais le même principe qui opère dans le tout et caractérise l'intelligence infinie, arrive en lui à être conscient.

Cette doctrine de l'Idéalisme constructif a l'avantage d'unir les éléments de vérité contenus dans deux systèmes qui s'opposent l'un à l'autre : l'Idéalisme Personnel et le Néo-Réalisme, tout en évitant leurs erreurs. L'Idéalisme Personnel affirme avec raison la liberté et la personnalité humaines, mais il fait fausse route en isolant les individus les uns des autres et en les séparant de Dieu. Par là il rend impossible toute connaissance et dans l'homme et en Dieu dont il nie d'ailleurs l'infinité. Le Néo-Réalisme conteste que la réalité puisse être réduite à des expériences individuelles, ce qui est exact ; son erreur est de concevoir l'existence séparée et indépendante d'objets individuels qui, demeurant inaccessibles à la connaissance, la réduisent à un pur subjectivisme. L'Idéalisme spéculatif se garde de ces écueils en maintenant que les conditions d'existence d'un objet sont les mêmes que les conditions qui le font connaître. L'existence d'un même principe rationnel dans le monde et dans l'homme explique à la fois le pouvoir de ce dernier sur l'univers et la possibilité de son union avec Dieu.

Certains penseurs estiment qu'il est inutile de s'embarrasser de systèmes quand il s'agit de religion, puisque celle-ci est une affaire exclusivement personnelle. James, par exemple, légitime les croyances par les avantages qu'elles procurent. Mais tout en prétendant s'en remettre sur ce point à l'expérience, il la limite extraordinairement, car il rejette l'expérience du savant comme celle du théologien pour s'en tenir à celle du mystique qui est purement émotionnelle. Harnack, d'autre part, considérant la religion comme une vie et non comme une

doctrine, en trouve la forme la plus haute dans ce qu'il tient pour la substance de l'Évangile : le royaume de Dieu présent ici-bas et maintenant, la paternité de Dieu et la valeur infinie de l'âme humaine, la moralité supérieure et le commandement nouveau de l'amour. On peut lui accorder que la religion ne se confond ni avec la théologie ni avec la philosophie de la religion : mais l'homme religieux n'est pourtant pas un être purement sensitif, il possède une intelligence qui doit se représenter en quelque manière l'objet de sa croyance et la foi au divin ne peut exister que si l'on conçoit l'univers comme rationnel.

M. Watson s'attache ensuite, dans une série de huit conférences, à retracer les luttes auxquelles la théologie a été mêlée dans son effort pour exprimer le contenu de la conscience religieuse. Comme ces conférences ont un caractère purement historique, je ne m'y arrête pas et je passe aux deux dernières qui comparent et critiquent différentes conceptions des rapports de Dieu avec le monde et avec l'homme. L'Idéalisme Spéculatif voit dans la raison consciente d'elle-même le principe qui explique tout en dernier ressort; il se distingue ainsi du Matérialisme, de l'Agnosticisme et du Mysticisme. S'il faut reconnaître avec le dernier que l'union de l'homme à Dieu est le principe de la perfection humaine et que cette union prend l'homme tout entier, on doit également repousser la séparation entre le fini et l'infini, car le fini n'est qu'une phase particulière de l'infini. Pourtant l'Idéalisme Spéculatif ne se confond pas avec le Panthéisme, car il n'admet pas que Dieu se manifeste au même degré par la matière et par l'esprit. La vraie nature de Dieu est seulement révélée dans l'homme et par l'homme. L'individualité consiste dans l'activité du moi qui se réalise en comprenant et en idéalisant ce qui, au premier abord, lui semblait opposé. Enfin tandis que le Mysticisme par sa conception du mal crée un conflit insurmontable entre la moralité et la religion, que le Panthéisme déclare le mal illusoire, l'Idéalisme Spéculatif considère le mal comme réel, mais non absolu. La régénération de l'homme se fait par la libre réponse de celui-ci à l'esprit divin immanent en lui. Le christianisme est la réconciliation de la moralité et de la religion.

L'union de la religion et de la raison est un principe qu'il ne faut pas se lasser d'affirmer et qu'il faut savoir gré à M. Watson de proclamer à son tour; mais la seule manière de l'appliquer n'est pas de recourir à la complète immanence de Dieu, soit dans tout l'univers, soit spécialement dans l'homme ; il suffit pour le sauvegarder que l'univers comme l'homme soient la réalisation d'une pensée divine.

Dans son livre intitulé *En face du Fait religieux* (1), M. Lucien Roure s'attache à montrer la valeur de ce fait en se basant sur des données purement expérimentales. Bien des causes, à l'heure actuelle tendent à affaiblir le sentiment religieux : le culte de la science expérimentale et la confiance exagérée dans sa puissance, la prédominance des préoccupations matérielles, le tourbillon de la vie moderne enfin et surtout l'esprit positiviste. Pourtant ce sentiment apparaît plus vivace que jamais, ainsi qu'en témoignent des œuvres représentatives comme

1. 1 vol. in-16 de VII-245 p. Paris. Perrin et Cie. 1908.

celles de James et de Sully-Prudhomme. C'est que les problèmes qui le font naître ne peuvent être écartés ; le mystère du monde, la conscience de notre faiblesse et de notre dépendance, la disproportion entre nos aspirations et notre pouvoir, l'existence du mal et quelquefois aussi l'expérience d'un bonheur intense, autant de sources d'où sans cesse on le voit jaillir.

A la fois intellectuelle et affective, l'expérience religieuse se distingue d'une vague sentimentalité et des conceptions philosophiques. L'idée essentielle qu'elle enveloppe est celle de dépendance à l'égard d'un être supérieur, d'un Dieu personnel. Elle engendre ainsi l'obéissance et l'observance de la loi morale. Le sentiment religieux qui s'appuie avant tout sur Dieu n'interdit pas pour cela l'usage des ressources que nous offre la science. Il n'exclut pas l'espoir du bonheur envisagé comme la récompense de la vie et l'accomplissement de la justice, il permet la prière de demande comme celle d'union et regarde la miséricorde divine comme le remède à nos fautes.

Les variétés du sentiment religieux ne prouvent pas qu'il procède uniquement de nos dispositions psychiques ; elles montrent seulement que des croyances qui peuvent avoir une origine transcendante à l'expérience revêtent un caractère spécial suivant les tempéraments des races et des individus. Ces variétés sont d'ailleurs légitimes et il est déraisonnable de vouloir imposer à tous la même attitude. Le sentiment religieux atteint son plus haut degré dans le mysticisme. C'est à tort que l'on a voulu réduire le mysticisme à l'extase ; on a cru ainsi pouvoir le ramener à des états morbides, hystérie ou psychasthénie, mais ces explications apparaissent dès maintenant comme insuffisantes. Les véritables mystiques, déclarés saints par l'Église, ne sont ni des déséquilibrés, ni des déprimés ; l'influence qu'ils ont eue, les œuvres qu'ils ont accomplies sont là pour montrer la puissance et la continuité de leur activité. Si l'on veut se faire une idée relativement exacte du phénomène mystique, il est nécessaire de ne jamais perdre de vue son caractère propre. Il consiste dans une union directe de l'âme tout entière avec la divinité, il est amour plus encore que connaissance et pourtant, si la réflexion est impossible dans cet état, la conscience n'est pas totalement annihilée. La religion donne à la vie individuelle son entier développement et par là contribue puissamment au bien social ; une telle force qui ne s'épuise pas n'est pas une illusion utile, elle est fondée sur la réalité. L'Évangile nous enseigne la forme la plus haute de la religion ; en corrigeant et en réprimant certaines tendances, il n'introduit pas en nous un germe de mort, mais nous assure au contraire la plénitude de la vie.

Une brochure de M. Jean Halleux intitulée *La Philosophie condamnée* (1) expose les théories agnostiques de Kant et de Spencer et montre qu'en condamnant les applications que le Modernisme en a faites à l'exégèse et à la dogmatique, le Pape ne s'est pas déclaré l'ennemi du progrès intellectuel, puisque ces théories sont « précisément la négation de la science ».

1. In-16 de 53 p. Paris-Lille-Bruges-Rome. Desclée, de Brouwer et Cie.

Sous ce titre *God, An Enquiry and a Solution* (1), M. Paul Carus propose une notion de Dieu qui lui paraît capable de résister à la critique scientifique la plus sévère et de braver les négations de l'athéisme. C'est dans le monde de notre expérience qu'il faut chercher les traces du divin et nous l'y rencontrons dans les successions uniformes que nous présente la nature. Ces relations constantes ne sont ni l'effet du hasard, ni la réalisation d'un plan conçu par une intelligence infinie et exécuté par une volonté toute-puissante, elles sont intrinsèquement nécessaires. Bien qu'elles possèdent toutes le caractère formel, si visible dans les propositions mathématiques, il ne faut pas les regarder comme subjectives, car elles ont une influence incontestable sur l'univers ; ce sont elles qui déterminent les propriétés spécifiques des êtres et leur donnent leur physionomie distinctive. Ces lois formelles s'ordonnent en un système, en un tout organique qui offre une véritable unité ; envisagées sous cet aspect, elles constituent la vraie nature de cette puissance supérieure que nous considérons comme l'autorité qui règle notre conduite et que nous appelons Dieu. L'on voit aisément qu'il ne peut être question pour ce Dieu ni de conscience, ni d'individualité ; il est en effet le principe universel, omniprésent, qui pénètre et unit toutes choses. Pourtant on peut dire qu'il est personnel ou plutôt « superpersonnel », car il est la raison objective qui au cours de l'évolution a provoqué la formation de l'intelligence et par là même de la personnalité. C'est avoir de Dieu une conception trop matérielle que d'en faire une substance, à moins que, par substance, on n'entende une simple forme.

L'âme humaine est également de nature formelle, c'est un système d'idées qui ne périt pas avec le corps, mais qui ne peut avoir qu'une survivance idéale et morale par l'influence qu'il continue d'exercer sur l'humanité. La religion ne doit pas être considérée comme l'expression des aspirations et des volontés arbitraires de chaque individu ; sentimentale par essence, elle doit cependant subir de plus en plus l'influence de la raison et la théologie, pseudo-science des croyances subjectives, doit devenir la « théonomie » ou science des formes éternelles qui conditionnent l'évolution du monde.

— La tentative de M. P. Carus n'est pas nouvelle ; le positivisme de Taine nous avait déjà présenté la divinité sous la forme d'une loi ; mais quelque importance morale que l'on se plaise à reconnaître aux lois qui régissent l'univers, l'âme religieuse ne s'y trompera jamais et refusera de voir dans des formes ou dans des idées le Dieu vivant auquel elle cherche à s'unir.

M. Giuseppe Ballerini donne une seconde édition de son livre *Il Principio di Causalità e l'Esistenza di Dio di Fronte alla Scienza Moderna* (2) paru pour la première fois en 1905. L'ouvrage a été en grande partie remanié en vue de donner une plus grande clarté aux démonstrations et augmenté de plusieurs chapitres.

Le Problème de Dieu d'après la Philosophie Nouvelle (3) de M.

1. Un vol. in-8° de 249 p. Chicago. The Open Court Publishing C°. 1908.

2. Un vol. in-12 de 329 p. Firenze. Libreria Editrice Fiorentina, 1908.

3. Une brochure in-8° de 75 p. Extrait de la *Revue Néo-Scolastique*, nov. 1907 et fév. 1908. Louvain. Institut Supérieur de Philosophie.

Balthasar est une réponse aux critiques dirigées par M. Le Roy contre les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, et un examen de l'argument unique par lequel il prétend les remplacer. Tout d'abord il est possible de démontrer Dieu ; la nature analogique des concepts que nous nous en formons est suffisante pour fonder une preuve et nous n'imposons ainsi à l'être divin aucune nécessité logique, cette nécessité n'existe que dans notre esprit. — La preuve tirée du mouvement ne repose pas sur le « morcelage » ; n'y eût-il qu'un seul être comme sujet du changement, il impliquerait l'Absolu. — L'argument *a contingentia mundi* suppose simplement les modifications que nous constatons dans l'univers et non pas la possibilité de son anéantissement ; la nécessité ne peut se confondre avec le devenir que si l'on rejette le principe de contradiction. Passer de l'existence actuelle de l'être nécessaire à sa perfection essentielle, ce n'est pas recourir à l'argument ontologique. — Le point essentiel de la preuve par la causalité est l'insuffisance d'une série de causes particulières influant l'une sur l'autre pour expliquer un effet donné, sans qu'il y ait besoin de supposer que le monde ait commencé. — L'argument tiré des causes finales ne conclut pas seulement à l'existence d'un ordonnateur de l'univers; l'ordre étant une contingence particulière, l'ordonnateur est en même temps créateur. — Il faut accorder que les preuves morales, tout en offrant une probabilité plus ou moins grande, ne peuvent créer une certitude. — Quant à celles qui se fondent sur les conditions a priori de la pensée, M. Le Roy a bien saisi le point faible de l'argument de S. Anselme, mais en critiquant l'argument qui s'appuie sur les caractères de la vérité, il a le tort de ne pas distinguer l'aspect entitatif de la pensée de son aspect intentionnel ou représentatif. — La preuve proposée par M. le Roy n'atteint pas son but, car l'affirmation de Dieu qui lui paraît impliquée dans le progrès spirituel de l'homme fait évanouir l'objet de la foi. Dieu se confond avec le moi, sa personnalité et sa transcendance ne sont sauvegardées qu'en paroles ; puisque Dieu devient, il n'est jamais qu'un immanent futur. Ce n'est pas par une expérience vécue que l'on se convainc de l'existence de Dieu, c'est par un argument spontané basé sur le principe de causalité ; la tâche du philosophe est d'établir la légitimité du raisonnement.

M. Gayraud défend aussi contre M. Le Roy *Les Vieilles Preuves de l'existence de Dieu* (1). Reprenant une à une les critiques qu'on leur adresse, il relève les erreurs commises dans l'interprétation des principes thomistes et montre que les objections n'ont de force que si l'on accepte les conclusions du criticisme transcendantal et les postulats du monisme phénoméniste. Pour la philosophie du sens commun les preuves anciennes gardent toute leur valeur.

Le R. P. Garrigou-Lagrange, dans son étude sur *Le Sens Commun, la Philosophie de l'Être et les formules dogmatiques* (2), vise le point essentiel du débat, c'est-à-dire la nature du sens commun. Loin d'être, comme le prétend M. Le Roy, un ensemble de notions purement utili-

1. *Rev. de Philos.*, juil. 1908, pp. 5-25; août 1908, pp. 107-142.

2. *Rev. Thomiste*, mai-juin 1908, pp. 164-186. Juillet-août 1908, pp. 259-300

taires, il présente sous une forme rudimentaire les affirmations dont la philosophie de l'être établit avec rigueur la légitimité.

Dans une suite d'articles intitulés *Dieu est-il ?* (1) M. Bernies examine les objections opposées par différents systèmes à la démonstration de l'existence de Dieu. Après avoir établi, contre les assertions de Kant dont il fait ressortir la fausseté, la validité des preuves thomistes, M. Bernies signale le danger et l'infécondité de la méthode d'immanence. Il estime que les considérations qu'elle met en valeur ne peuvent être que complémentaires de la méthode rationnelle qui seule reste décisive. Critiquant les théories de M. Le Dantec, il dénonce l'insuffisance du positivisme qui prétend exclure Dieu par une explication complète du monde au moyen des faits et des lois et ne voit pas qu'à moins de considérer la loi comme une pure abstraction ou de se condamner à l'agnosticisme, il faut identifier la loi avec la personnalité concrète de Dieu. Les doctrines de MM. Bergson et Le Roy qui reposent sur la notion du devenir pur sont regardées comme aboutissant au panthéisme et impliquant une contradiction, car il n'y a pas d'évolution sans être qui évolue : « le dynamique ne peut être que le déroulement du statique ». L'étude se termine par la réfutation d'une série d'objections élevées contre les preuves traditionnelles d'un point de vue panthéiste.

The divine Providence (2) de M. Charles F. Dole présente la critique de certaines conceptions de la Providence et propose une interprétation nouvelle. L'idée que l'on se fait du gouvernement divin dépend de la façon dont on comprend sa relation avec le mal. Les souffrances et les catastrophes ne doivent pas être considérées comme le châtiment du péché, ni comme une discipline arbitraire imposée à l'homme. D'autre part, l'explication du mal par la limitation du pouvoir de Dieu est peu satisfaisante. Ne pourrait-on regarder le mal comme nécessaire parce qu'il est l'école du progrès et de la perfection, parce que, sans lui, Dieu ne pourrait obtenir certaines valeurs humaines ? Dieu d'ailleurs ne se sépare pas de nous dans la lutte, véritablement il souffre et triomphe avec nous ; la douleur n'est pas plus capable d'amoindrir Dieu que de diminuer l'homme. Quoi qu'il en soit de la valeur de cette explication, il reste que l'attitude de confiance dans l'univers conduit toujours au succès.

— Présenter le mal comme un facteur du progrès humain contribue sans doute à résoudre cet angoissant problème, mais introduire le mal en Dieu lui-même, c'est s'enlever tout espoir d'arriver à une explication satisfaisante, puisque le mal devient, comme l'antique Destin, la suprême divinité.

Paris. F. Blanche.

II. — COSMOLOGIE.

Parmi les dernières publications qui ont trait à la Cosmologie philo-

1. *Rev. du Clergé Français*, 1er juillet, pp. 24-59; 15 août, pp. 419-439; 15 sept., pp. 688-716.

2. *The Harvard Theological Review*. Janv. 1908, pp. 112-115.

sophique, on distingue surtout deux ou trois ouvrages d'ensemble qui méritent de fixer l'attention. Les questions spéciales n'ont guère donné lieu qu'à des travaux qui, malgré leur intérêt et l'autorité de leurs auteurs, n'ont cependant qu'une importance secondaire.

M. de Montcheuil, dans un travail que la *Revue des Questions scientifiques* (Oct. 1907) n'a inséré qu'avec des réserves, critique le principe d'inertie et veut lui substituer une nouvelle hypothèse. Dans un premier chapitre, l'auteur s'efforce d'établir que l'espace absolu est un non-sens, que des corps isolés ne sauraient occuper des positions déterminées les uns par rapport aux autres, et que par conséquent l'action à distance est impossible. Il en résulte que le mouvement absolu purement local est contradictoire ; et force nous est de conclure que tout mouvement local implique essentiellement une modification physique.

A mon avis, tout est basé sur une confusion. L'espace absolu répugne si on le considère comme la quantité de rien. Dans un sens il n'y a donc pas de mouvement absolu, parce qu'il n'y a pas d'espace où il puisse s'accomplir et l'on peut dire que l'espace est nécessairement continu. La position déterminée de corps isolés, c'est-à-dire de corps distants dans le vide absolu, est donc un vrai non-sens, car ce seraient des corps distants qu'aucune distance ne sépare. Tout cela, l'auteur l'affirme à juste titre. Il est seulement arbitraire d'en déduire l'impossibilité de l'action à distance, puisque ces termes « action à distance » ont un sens traditionnel absolument indépendant de l'affirmation du vide absolu.

Mais la difficulté gît ailleurs : le mouvement local ne s'accomplit qu'au sein d'un corps, mais la nature physique de ce corps est absolument étrangère au fait et à l'idée du mouvement. Dans la notion du mouvement n'entre que l'étendue abstraite du milieu, de sorte que le mouvement, comme tel, semble restaurer mentalement cet espace absolu que la réalité physique exclut. Dans ce sens il y a des points de repère dans l'étendue abstraite : le mouvement est à la fois relatif et absolu ; et l'on voit disparaître les difficultés « troublantes » de Poincaré et le besoin de cette solution nouvelle qu'esquisse M. de Montcheuil. Le mouvement purement local apparaît comme parfaitement possible, comme parfaitement concevable ; il ne se réalisera jamais dans le monde physique, mais les modifications « physiques » qui l'accompagnent sont absolument accidentelles.

Tout ce que M. de Montcheuil établit, c'est que le mouvement est quelque chose, inhérent au mobile, que l'état de l'univers réduit à deux points n'est pas le même, si A s'éloigne de B ou si B s'éloigne de A, bien que la différence soit *expérimentalement indéterminable;* en d'autres termes, que le mouvement qu'on ne peut *déterminer* que relativement, *n'est* pas que relatif dans la réalité, qu'à un titre très réel il est *absolu*. Le mot est équivoque, et je crains bien que son obscurité ne soit la cause réelle de toute la controverse.

Dans un second chapitre, M. de Montcheuil critique le principe de l'inertie. Le principe n'est qu'expérimental et le mouvement d'un mobile dans le vide ne peut point être objet d'expérience, puisqu'un mouvement dans le vide, dans l'absence d'étendue, est contradictoire. Le fait

est que la « force d'inertie » doit être prise au pied de la lettre et qu'un mobile qui se meut est accompagné pendant toute la durée de sa trajectoire d'une énergie qui s'épuise graduellement. Ce chapitre contient des aperçus très heureux. Mais que signifie cet « épuisement » de l'énergie ? Le savant auteur se plaît parfois à rapprocher ses idées de la philosophie scolastique. Ne pourrait-on pas lui rappeler l'adage : causa causando non mutatur. A ne considérer que cette énergie, elle doit donc rester indéfiniment attachée aux flancs du mobile ; et si les philosophes nient la perpétuité du mouvement dans le vide, ce n'est point parce que le vide n'est pas, ou que la force vive ou « force d'inertie » doit s'épuiser, mais pour des motifs métaphysiques dont la physique ou les mathématiques n'ont pas à connaître.

Nous touchons ici le point le plus contestable de tout le travail. Le point de vue des observateurs est trop souvent confondu avec la spéculation métaphysique. Si l'on place le « principe d'inertie » dans son milieu naturel, si on le rattache aux raisons qui le justifient, si on lui donne sa vraie valeur, — valeur qui se perd totalement lorsqu'on le transporte dans un milieu qui n'est pas le sien — toutes les faiblesses et tous les inconvénients que signale M. de Montcheuil n'existent plus ; et l'hypothèse nouvelle qu'il soumet à notre examen, quelque ingénieuse qu'elle soit, perd en grande partie sa raison d'être. A mon sens, cette hypothèse laisse la question entière, mais elle mériterait un examen si approfondi qu'elle nous entraînerait trop loin et que nous devons nous contenter de l'esquisser à larges traits.

Aucun mobile ne peut se mouvoir lui-même, et tout système mécanique se ramène à une masse déformable. Le mouvement est une déformation de la masse. Tous les corps s'attirent : et cette attraction n'est pas une simple hypothèse explicative, mais une réalité absolue de la nature. La force se réduit à produire une « surattraction » proportionnelle à la projection de la force sur la droite qui joint deux atomes considérés. Cette surattraction constitue un véritable champ magnétique ou électrique. De cette manière le mouvement est accompagné pendant sa durée tout entière d'une véritable force qui ne s'épuise qu'avec une extrême lenteur. Le savant auteur termine son travail en établissant que son hypothèse rend compte de tous les faits dans les limites de l'univers observable, qu'elle explique même certaines anomalies, et qu'elle nous délivre de cette inexplicable inertie qui alourdit la marche de la mécanique traditionnelle.

L'unité de la matière préoccupe toujours les esprits. M. Georges Lemoinne (1) a résumé, dans une excellente conférence, les derniers travaux se rapportant à la détermination des poids atomiques. Il en résulte au moins que la conclusion radicale de Stas ne peut pas se maintenir. Il y a au moins des indices qui permettent de croire que certains corps simples ont un poids atomique en rapport numérique simple avec d'autres. C'est un appoint considérable pour les tenants de l'unité ; et la « dégradation » des corps radio-actifs est aussi favorable à leur thèse. — N'oublions pas d'ailleurs que l'unité de la matière est

1. *Revue des questions scientifiques*, Juillet 1908.

appuyée sur d'autres preuves. Même si les poids atomiques résistaient à ces rapprochements, il y aurait encore des considérations sérieuses qui ne nous permettraient pas de voir dans l'unité de la matière une pure fantaisie.

Les professeurs de la « Columbia University » publient une série de conférences où chacun s'efforce d'initier le grand public aux problèmes qui s'agitent dans sa spécialité. Nous avons sous les yeux la conférence que le professeur E. B. Wilson (1) a consacrée à la Biologie. Avec une admirable clarté, il esquisse, en quelques pages, les points les plus délicats de la biologie générale. Il proclame très nettement que, jusqu'à ce moment, nous devons nous en tenir à l'adage de Rodi : « Omne vivum a vivo ». Mais la partie principale du travail est consacrée à la discussion du mécanisme et du néo-vitalisme. Il reconnaît que le mécanisme n'est pas établi, que très probablement il ne le sera jamais, et il signale comme un fait mécaniquement inexplicable, la régénéraion du cristallin chez les têtards de salamandres. Cependant toutes ses sympathies paraissent acquises au mécanisme, et il paraît insinuer que le néo-vitalisme se contente de remplir de termes vides de sens les lacunes que l'observation ne peut pas remplir. M. Wilson manifeste ici des idées extrêmement bizarres et pour le moins fort discutables sur les exigences logiques et psychologiques de « l'explication ».

L'intéressante brochure se termine par quelques considérations sur les théories rivales en évolution. Il parle de sélection naturelle, des idées lamarckiennes, de l'orthogénèse de Eimer, des mutations de De Vries. Il domine visiblement tous ces problèmes et montre dans leur appréciation la plus heureuse largeur de vues.

Il est toujours intéressant de voir comment l'Univers, dans sa marche à travers les âges, se peint dans l'esprit de ceux qui, sachant embrasser un tout, ne se perdent point dans les détails, et parviennent à saisir le sens du monde, sans s'arrêter aux syllabes disjointes et à peine articulées. — Une des manifestations les plus intéressantes et les mieux réussies sur ce terrain est la brochure du professeur A. Prins, publiée d'abord dans la *Revue de l'Université de Bruxelles* (Octobre 1907) sous le titre : *L'Évolution et la Conception matérialiste de l'Univers*. Le savant professeur n'est apparemment pas un spécialiste en sciences naturelles. La portée de certains phénomènes, tels les mutations de De Vries, dont il aurait pu faire un usage efficace en faveur de sa théorie, bien qu'indiquée légèrement, ne paraît pas pleinement appréciée. Par contre, des objections possibles, comme celles tirées des organes rudimentaires et inutiles, sont expédiées d'un mouvement un peu leste. Mais son érudition discrète est suffisante pour écarter tout reproche d'incompétence. M. Prins a lu beaucoup, et il paraît toujours lire avec fruit.

L'auteur ne se livre pas davantage à de profondes, de très hautes spéculations métaphysiques. On le regrette parfois. Il considère l'explication mécaniciste par les causes ou antécédents, et les interprétations finalistes comme deux points de vue parallèles, aussi légitimes l'un

1. *Biology*. New York, Columbia University Press, 1908.

que l'autre. Il y aurait autre chose à dire à ce sujet. M. Prins côtoie si bien le problème, et sa thèse aurait trouvé des fondements si solides dans une analyse plus approfondie, que les considérations superficielles auxquelles il se livre en deviennent presque irritantes. Mais ces défauts s'expliquent peut-être par le but spécial de l'auteur. Il reste que son travail est éminemment suggestif pour tous les esprits ouverts qui regardent les choses de haut, et ne se laissent pas enfermer dans l'horizon trop étroit d'une spécialité. — Dans un premier chapitre, il marque, d'une façon nette, les limites de la méthode expérimentale. Tout en reconnaissant sa très haute valeur, il rappelle que l'expérience ne peut point nous fournir les synthèses cosmologiques qu'on nous offre trop souvent sous sa garantie. Entrant dans le système même de l'évolution mécaniciste, il examine la loi du milieu et celle de l'hérédité, et démontre que ni l'une ni l'autre ne sont capables de nous fournir la clef de cette évolution réelle du monde qui s'impose au nom des faits et de la méthode expérimentale.

Dans une seconde partie, M. le professeur Prins analyse l'idée du but, et examine la finalité dans l'évolution. En un langage sobre, et parfois très saisissant, il démontre à l'évidence que les événements du monde ne peuvent point se réduire à un aveugle mécanisme. L'évolution est « créatrice ». Elle suppose un fond d'énergie libre et intelligente au delà des phénomènes ; et qu'on l'appelle intelligence avec les idéalistes ou Dieu avec la multitude, sa réalité, transcendante par rapport aux phénomènes, s'impose au même titre que le fait même de l'Évolution universelle.

Le travail de M. Prins ne fournit guère d'aperçus nouveaux, et à ce titre nous aurions pu nous contenter dans ce bulletin d'une mention plus succincte. Mais il a toute la valeur d'un manifeste. Le mécanicisme évolutioniste ne s'impose pas encore à ceux qui savent réfléchir, même lorsqu'ils doivent accepter de confiance les faits avancés par les spécialistes et même quelques-unes de leurs conclusions aventureuses.

Il est agréable d'ailleurs de constater que l'université de Bruxelles n'en est pas réduite encore aux tapageuses naïvetés du Professeur Lameere.

Le livre récent du baron O. v. d. Pfordten, privat-docent à l'université de Strasbourg, ne s'attache plus à la nature et à la méthode de la Cosmologie. Il les suppose suffisamment établies, et sous le titre de *Vorfragen der Naturphilosophie* (questions philosophiques préliminaires à la philosophie de la nature) (1), il examine certains problèmes qui doivent se résoudre avant qu'on puisse construire une synthèse cosmologique positive.

La première partie, la plus considérable de l'ouvrage, est consacrée à des questions qui se rattachent à la théorie de la connaissance. Dans une préface qui mérite une sérieuse attention, l'auteur rappelle très justement qu'une « Arbeitshypothese », une hypothèse de recherche et de systématisation, n'a aucune place dans la cosmologie philosophique. Elle n'a sa raison d'être que dans les sciences positives,

1. Heidelberg, 1907.

« inférieures » ; la philosophie recherche la réalité des choses, la connaissance de l'objet, et il est malheureusement très opportun de le rappeler à certains philosophes.

Mais jusqu'à quel point pouvons-nous connaître les « choses »? M. v. d. Pfordten s'efforce de nous le faire comprendre dans les deux premiers chapitres.

Il estime que le phénoménalisme rigoureux, l'idéalisme pur ne se maintient pas en face de certaines données ... de la Chimie ! Cette efficacité particulière attribuée à une science spéciale (et même à un ordre de phénomènes spécial, car il s'agit de la synthèse chimique) est au moins surprenante. L'auteur la trouve dans cette particularité qu'une fois une hypothèse construite en fonction des faits, nous pouvons en déduire théoriquement des conséquences précises ; et nous constatons dans la suite que « la nature obéit à notre esprit », c'est-à-dire que l'expérience confirme nos prévisions. Comme exemple il allègue le noyau hexagonal du carbone que Kekule attribue aux composés aromatiques. La constitution théorique de la benzine $C_6 H_6$ fait prévoir la possibilité de trois isomères de chaque dérivé où deux H ont été remplacés par un atome ou radical approprié. Or l'expérience a merveilleusement confirmé cette vue théorique. Comment expliquer une telle concordance entre les prévisions et les faits, les lois de la pensée et celles de la nature, si notre intelligence n'a aucune valeur représentative vis-à-vis de la réalité des choses ? — Ce raisonnement surprend un peu chez un philosophe aussi pénétrant. Remarquons que cette merveilleuse concordance ne se constate pas seulement pour la synthèse chimique, telle qu'on la prévoit dans l'hypothèse atomique, aidée de celle de l'affinité spécifique, et de celle de la valence, et de celles que supposent les stéréoformules et de quelques autres. Il en est ainsi de toute hypothèse de systématisation vraiment utile et féconde. Ce fait se révèle dans chacune de ces expériences *cruciales* qui devaient trancher le débat entre deux théories rivales. Les miroirs de Fresnel ont ainsi « prouvé » la théorie de l'ondulation, qui depuis quelque temps n'en est pas moins un peu branlante; les dents embryonnaires des baleines ou des perroquets « établissent » la loi bio-génétique de Haeckel, dont on dit tant de mal en ce moment. Nous savons bien maintenant qu'il n'y a pas, en toute rigueur, d'*experimentum crucis* et la formule schématique de Kekule, ou les structures à trois dimensions de van 't Hoff ne jouissent sous ce rapport d'aucun privilège. L'obéissance de la nature à nos constructions théoriques n'est d'ailleurs que très relative, même pour l'exemple que le baron v. d. Pfordten allègue. Lui-même constate (p. 26) que l'on pourrait imaginer d'autres isomères ne se distinguant plus par la position des radicaux substitués, mais par les mouvements atomiques ou moléculaires. Voilà donc une prévision que jusqu'à ce moment la nature se refuse obstinément à exécuter. Le fait est que ni les lois qui régissent les synthèses chimiques, ni aucune autre théorie n'a le moindre rapport avec la démonstration ou la réfutation du phénoménalisme. Si l'on accepte le phénoménalisme subjectiviste, les synthèses scientifiques, les théories et les lois serviront à classer et à systématiser nos « apparences » subjectives, les phénomènes dans

le sens idéaliste du mot ; et parfois nous serons assez heureux pour tomber sur une vue qui nous permettra de soupçonner une apparence future. Voilà tout ce que prouve « l'obéissance » merveilleuse de la « nature ». Il s'agirait de l'obéissance d'un phénomène subjectif.

Les considérations de notre auteur pourraient d'ailleurs se retourner contre lui. Que dirait M. v. d. Pfordten si un phénoménaliste lui tenait à peu près ce langage : La bonne et féconde théorie est une construction subjective de l'imagination et de l'intelligence que les faits antérieurs ne justifient point, au moins pas entièrement. Or un fait ultérieur montre une telle affinité avec la théorie que celle-ci prend toute la valeur d'une prévision. N'en faut-il pas conclure que ce fait aussi emprunte sa réalité, ou du moins les formes déterminantes de ses apparences, au sujet connaissant ; en d'autres termes, qu'il ne s'agit que d'un phénomène subjectif ?

Quoi qu'il en soit, la théorie du savant auteur vaut mieux que sa preuve ; une fois le phénoménalisme rejeté, faut-il se rallier au réalisme simple, spontané (chap. II) ? En aucune manière, car ce réalisme est scientifiquement impossible (als Wissenschaft unmöglich); la métaphysique seule peut s'occuper de la nature des choses, telle qu'elle est en dehors de nous. Il faut par conséquent admettre une position intermédiaire. Nous devons reconnaître entre nos constructions scientifiques et la réalité des choses une certaine « conformité ». Elle peut d'ailleurs être plus ou moins parfaite; et l'auteur donne à titre d'exemple les quatre degrés suivants, dans un ordre de valeur décroissante : la matière, les atomes, leur disposition spéciale, leurs mouvements. — C'est ce que M. v. d. Pfordten appelle le « Conformisme ».

Un point, mais un point essentiel, reste ici en souffrance. L'auteur tombe, ce nous semble, dans l'illusion de ceux qui expliquent si bien la fameuse « adaequatio rei et intellectus » que sa possibilité même s'évanouit, et n'en prétendent pas moins connaître les choses. James, dans ses conférences sur le pragmatisme (*Pragmatism. A new name for some old ways of thinking*. Lecture VI. Pragmatism's conception of Truth), a parfaitement fait justice de cette prétention. Un rapport indéterminable entre la représentation et son objet est exactement comme s'il n'était pas, et l'on ne peut le déterminer que par une intuition, supposée impossible, de la chose en soi. Toute la difficulté revient par conséquent, et le conformisme n'aurait quelque valeur que si l'on pouvait l'établir sur une base de réalisme, qu'il est précisément appelé à éliminer.

Les trois chapitres suivants sont consacrés à l'examen de quelques questions très générales qui se posent au seuil de toute spéculation philosophique sur la nature. L'auteur y trouve l'occasion de souligner plusieurs « conformités ». Les idées sur le rôle de la métaphysique sont hautement discutables ; mais ce qu'il oppose au monisme (chap. III) mérite une sérieuse considération. Nous notons des méprises assez sérieuses : le dualisme qui s'affirme dans les conditions de notre pensée (p. 42) n'atteint pas le problème en discussion ; les tendances esthétiques et religieuses (p. 43 et 45) peuvent disposer psychologiquement au monisme ; mais des considérations logiques sont invoquées

en sa faveur et il importerait de les examiner. Mais malgré ces défauts, le chapitre a sa valeur, et la protestation contre le monisme radical est très opportune. Le principe de la causalité sort bien amoindri du quatrième chapitre. Il devient une « conformité » que les analyses psychiques ne peuvent point nous livrer, et qui résulte uniquement de l'observation externe. Tout le problème du principe de causalité est posé d'une manière défectueuse. Sa justification comme principe absolu résulte d'arguments complètement différents de ceux par lesquels M. v. d. Pfordten l'établit comme première conformité.

L'examen du temps et de l'espace (chap. V) sert surtout à appuyer une charge à fond contre l'abus des « mathématiques », c'est-à-dire des explications quantitatives des qualités. Cette « scolastique mathématique » ne vaut pas mieux que la défunte « scolastique logique ». Les deux derniers chapitres de cette première partie sont consacrés à l'examen de deux systèmes qui en ce moment ont une vogue que leur valeur intrinsèque ne justifie point. L'énergétique d'Ostwald (chap. VI), qui devait nous délivrer de la masse, n'aboutit qu'à compliquer les explications ; elle est chargée d'intolérables difficultés et l'auteur démontre parfaitement que la masse est constamment impliquée dans les énergies innombrables qui doivent la remplacer.

L'empirisme radical de Mach est tout aussi caduc (chap. VII). L'auteur montre très bien que l'expérience, telle que l'entendent Mach et ses disciples, est beaucoup moins primitive qu'ils ne l'imaginent. Toute la discussion tourne autour du concept de substance, auquel la pensée humaine ne peut point se soustraire. M. v. d. Pfordten a trop de tendances à ne voir dans ce concept qu'un besoin subjectif inéluctable. En plaçant le problème sur un autre terrain, en choisissant un autre point de départ plus proportionné à la réalité des choses, on peut parfaitement établir la réalité de la substance, dont la négation repose surtout sur des malentendus.

La deuxième partie du travail, appelée « Partie spéculative », analyse avant tout la notion des « lois naturelles ». Après avoir rapporté les divergences énormes qui existent à ce sujet entre les théoriciens de la science, M. v. d. Pfordten démontre que toutes les lois de la nature ne sont que des jugements hypothétiques : elles se réalisent *si* telles conditions se présentent ; et cela ne doit pas seulement se vérifier pour chaque loi en particulier, mais aussi pour tout l'ensemble des lois qui s'enchevêtrent dans le processus cosmique. Elles nous apprennent donc *comment* un phénomène s'accomplit ; mais qu'il s'accomplisse de fait, ou à quoi il doit finalement aboutir, voilà ce qu'aucune loi scientifique ne pourrait nous apprendre. La Philosophie de la nature ne peut pas s'en désintéresser cependant et nous devons dès lors examiner les « causae fiendi » et le problème de la « Forme ». C'est ce qui fait l'objet des deux derniers chapitres.

Les considérations sur les « causae fiendi » sont décevantes. A bon droit l'auteur affirme, à l'encontre d'Ostwald, qu'il ne peut s'agir d'une « loi ». Mais les considérations « cosmologiques », c.-à-d. celles qui nous font sortir de la terre, lui paraissent trop problématiques, le point de vue métaphysique trop flottant et trop personnel. Aussi il se

contente de réclamer une place parmi les causes effectives des événements terrestres, à côté du soleil et des hypothétiques influences cosmologiques, pour le « psychisme ». — Comme philosophie, c'est par trop simpliste.

Mais le chapitre le plus étrange, le plus suggestif et le moins satisfaisant est bien le dernier, consacré au problème de la forme. M. v. d. Pfordten ne parvient pas à se sauver de la confusion entre la forme, quatrième genre de la qualité, et la forme substantielle ou même la forme accidentelle qualitative qui n'a plus rien à voir avec le quatrième genre. Il ne suffit pas de noter une certaine connexion entre ces concepts pour les confondre, et cette méprise de l'auteur jette un voile d'obscurité sur toutes les bonnes et fécondes idées auxquelles sa perspicacité l'a fait aboutir. Au fond il démontre l'insuffisance des explications mathématiques, quantitatives. Il revendique une place pour la « qualité » et aboutit à des conclusions tout à fait remarquables. Il n'y a pas de loi de la conservation des formes, et là encore nous semblons aboutir à une marche du monde non-circulaire. Si l'auteur pouvait échapper à l'équivoque que nous avons signalée, il pourrait reprendre tout ce problème avec un résultat considérable.

M. le Chanoine J. Laminne (1) a soumis à un nouvel examen détaillé les *Premiers Principes* de Spencer. A première vue on peut s'en étonner. Nous avons un grand nombre d'exposés synthétiques, qui permettraient un examen « principiel » plus succinct. Mais le professeur Laminne est convaincu de la justesse de l'évolutionnisme spencérien. Il lui paraît donc opportun de l'exposer à nouveau, sauf à y apporter les correctifs qu'appellent les progrès accomplis en sciences physiques et naturelles et les convictions spiritualistes de l'auteur.

Il était tout naturel, ce but étant poursuivi, de suivre la division des « Premiers Principes. » De là le titre complexe et un peu déconcertant : « La Philosophie de l'Inconnaissable. — La Théorie de l'Évolution. »

Dans un Avant-Propos, le professeur Laminne, à l'exemple de Spencer, invite ses lecteurs à ne pas renoncer à la lecture de la seconde partie si la première ne leur paraît pas convaincante. Nous avons le regret de constater que cet avertissement est nécessaire. Il est difficile de trouver sous une même couverture des études de valeur plus inégale. Alors que la Théorie de l'Évolution est peut-être ce que, dans ce genre, on a écrit de plus solide, de plus clair et de plus synthétique sur le problème, la « Philosophie de l'Inconnaissable » est franchement nulle, et l'on se demande en vain comment l'auteur s'est déterminé à l'écrire.

Il s'agit évidemment d'une théorie de la connaissance. Or pas une fois l'auteur ne pose nettement le problème. Il paraît même insinuer (p. 74), bien qu'il ne se prononce pas explicitement à ce sujet, qu'une fois posée, la question devient insoluble. Il s'agirait de savoir si la question n'est pas légitime, si même, une fois posée, elle ne s'impose pas à l'examen. Il est extrêmement expéditif, mais déplorablement insuffisant, de traiter toute théorie qui ne s'accorde pas avec le dogmatisme du

1. *La Philosophie de l'Inconnaissable. La théorie de l'Évolution*, Bruxelles, 1908.

« bon sens » de scepticisme (p. 74-75) et de citer Schelling à ce sujet. Schelling lui-même fournit la réponse adéquate : Tant pis ! Nous serons sceptiques ! Il est vrai que M. Laminne en appellera au « bon sens » que la métaphysique, selon lui, ne peut jamais contredire (p. 67). Mais je doute qu'un seul philosophe s'arrête un instant à cette considération, car elle dénote une idée sur le rôle du sens commun qui fait rêver.

L'attitude de l'auteur est essentiellement négative. Il cite quelques phrases de Spencer et leur oppose une philosophie de manuel qui, utile et méritoire à d'autres points de vue, a ici l'inconvénient sérieux d'être une pure pétition de principe. Les idées de Spencer sont fausses ; mais à quoi sert de l'affirmer dogmatiquement ? On s'expose d'ailleurs à des inexactitudes, presque à des injustices, en maintenant jusqu'au bout cette attitude. M. Laminne trouve dans la Philosophie de l'Inconnaissable les plus grossières contradictions avouées, selon lui, par Spencer lui-même. A son point de vue c'est évidemment le comble de l'absurde ; mais son point de vue n'est pas celui de Spencer qui distingue parfaitement le résultat fatal de *nos* tendances psychologiques de la réalité métaphysique d'ailleurs inconnaissable. C'est sur ce terrain qu'il aurait fallu suivre Spencer. L'auteur y aurait vu que Spencer est moins absurde qu'il ne le croit et que son erreur est située à un tout autre plan : Il est vrai qu'il aurait fallu poser le problème de la certitude et de la valeur objective de nos idées. Mais si l'on s'y refuse, a-t-on un titre quelconque à examiner la « Philosophie de l'Inconnaissable » ? — Une seule face de la difficulté paraît préoccuper le professeur Laminne : la relativité de la connaissance humaine. Mais cette question, qui est fondamentale et s'enchevêtre avec la définition si délicate de la vérité, ne reçoit pas même la signification précise qui rendrait sa discussion utile.

Nous croyons donc rester en deçà de la vérité en disant que toute cette première partie de l'ouvrage est inutile. Les doctrines personnelles que l'auteur avance en passant corroborent cette appréciation. — Il discute (p. 44-48) les notions d'espace et de temps d'une manière étonnamment superficielle, et n'explique en rien leur mystérieuse affinité avec l'esprit humain, qui est précisément le pivot du problème. — Il admet l'action à distance (p. 51) sans songer à préciser cette question qui en a tant besoin. — Il se prononce vigoureusement pour l'atomisme, s'efforce (p. 62 et suiv.) de réfuter les objections qu'on lui oppose et ne paraît pas même soupçonner que l'argument fondamental du dynamisme est la simplicité essentielle des principes actifs. — Il y aurait encore à signaler les idées du professeur Laminne en « Logique des Sciences. » On se demande ce qu'il peut entendre par « explication » lorsqu'il prétend, lui, philosophe, qu'à une vérité géométrique il n'y a plus rien à expliquer. (p. 88-89). En outre, sa discussion sur la valeur objective et la portée logique des hypothèses physiques (p. 82-86) ne fera certes pas faire un pas à la question. — Enfin notons que M. Laminne semble réduire (p. 122) la personnalité de Dieu à son activité libre. Les tenants de l'Immanence et tous les théoriciens de l'Évolution créatrice y trouveront merveilleusement leur compte.

Le passage à la seconde partie du travail est presque une délivrance. Ici l'auteur se meut dans un domaine qu'il régit en maître. Il n'atteint

guère le point de vue spécifiquement philosophique. Chaque fois qu'il s'agit de rendre des aperçus généraux, soit au point de vue collectif, soit au point de vue abstrait, il y a des défaillances regrettables. Il n'embrasse pas dans son ensemble l'élan du réel vers une réalité plus ample et plus riche, la fécondité du dynamisme évolutif total et les conclusions énormes qui en résultent dès qu'on l'envisage en métaphysicien. Il néglige de nous livrer une synthèse qui nous fasse comprendre l'emboîtement du permanent et du transitoire, qui nous fasse dépasser, dans une intuition supérieure, Héraclite et Zénon. A ce manque d'envergure il faut attribuer la conception trop étroite (pp. 444-446) de l'unité dans l'évolution que M. Laminne finit par nier. Ses motifs poussés à bout le forceraient de restreindre l'évolution à chaque atome indépendant ; en réalité, ils sont insuffisants et n'empêchent pas, — la juxtaposition et l'action mutuelle ne faisant défaut nulle part, — d'admettre une évolution unique, ou, ce qui revient au même dans ce cas, des évolutions étroitement solidaires pour l'univers tout entier.

Mais une fois cette réserve faite, nous reconnaissons avec plaisir que le professeur Laminne a fait un beau et grand travail. Sa compétence en sciences physiques et naturelles, sa sûreté d'information, sont merveilleuses et font de cette seconde partie de l'ouvrage un vrai modèle. Nulle part nous n'avons vu saisir avec plus d'adresse et de pénétration les résultats expérimentaux ou théoriques des sciences particulières, pour les rendre féconds, par des rapprochements ingénieux, en doctrines plus générales. On pourrait imaginer que ce mérite n'appartient qu'à Spencer. De fait M. Laminne y a trouvé son bien ; mais à l'exposé de l'évolution Spencérienne il apporte des correctifs si opportuns, des compléments si sagaces, que sa formule de l'évolution (p. 294) nous paraît être une acquisition nouvelle que tout exposé ultérieur ne pourra plus négliger.

Ce n'est pas à dire que nous partageons toutes les idées cosmologiques du savant auteur. Nous croyons qu'ici encore l'esprit philosophique lui a fait défaut. L'unité du vivant (p. 192-199) est bien compromise par son atomisme radical ; et il aurait au moins dû fournir une explication à ce sujet. — La définition de l'immanence attribuée aux opérations vitales (p. 302) appellerait aussi une formule plus précise, si on ne veut pas la confondre avec la spontanéité qu'on lui oppose. — La réfutation du parallélisme n'est qu'une pétition de principe si l'on suppose (p. 182-192) que les phénomènes psychiques interviennent activement dans la série des phénomènes physiques ; et le panpsychisme est évidemment trop laissé dans l'ombre (p. 186). — M. Laminne néglige (p. 199) le caractère réel des faits sociaux ; et il admet (p. 215) de véritables *lois* sociologiques, ce qui est au moins hautement discutable. — Il paraît réduire (p. 212) les modifications qualitatives de l'énergie à la direction. Couailhac a très opportunément élargi cette notion ; et le concept plus étroit de M. Laminne pourrait avoir de sérieuses conséquences. En effet, avec infiniment de raison il note (p. 172) que les forces directrices ne transforment pas l'énergie potentielle en force vive, — ce qui fait aboutir à une étrange restriction de la liberté. — Il ne fait aucune allusion aux idées d'Ostwald et des énergétistes

qui, en ce moment, ont une voix puissante au chapitre. — Une discussion plus approfondie de la dissolution (p. 400 et suiv.) aurait probablement mené à d'autres résultats. Supposons, et l'auteur nous suivrait certainement dans cette hypothèse, que l'évolution biologique s'accomplisse par « tendance interne », comme le conçoit Einer. Les vivants actuels tendent vers une forme supérieure, comme l'embryon, — la comparaison est du professeur de Dorlodot, — tend vers la forme adulte. Il est clair que les formes nouvelles finiront par trouver les conditions d'existence trop étroites ; elles élimineront les formes ancestrales moins adaptées. Ce processus pourrait se poursuivre à l'infini si une dépendance de l'organique vis-à-vis de l'inorganique, un des éléments d'unité dans l'évolution universelle, ne devait pas fatalement se maintenir. Or M. Laminne admet la dissolution de l'inorganique par dégradation totale et définitive de l'énergie. La dissolution universelle n'en est-elle pas la conséquence ? — Nous croyons d'ailleurs que le savant auteur attache une importance *cosmologique* trop considérable à la loi de l'entropie. La matière tend de l'homogène vers l'homogène par dégradation de l'énergie et peut-être de la matière. Mais le premier homogène a été fécond : pourquoi le deuxième, qui est peut-être le millième, ne le serait-il pas ? Ce ne sont certes pas les lois physiques qui démontrent le contraire, et cette conception, possible et légitime, nous permettrait une application gigantesque de la grandiose loi du rythme, à laquelle le professeur Laminne trouve (p. 239) trop d'exceptions.

On peut donc signaler dans la synthèse du savant auteur de nombreux points discutables. La complexité même du sujet devait entraîner cette conséquence. Mais il reste acquis que nous trouvons dans cette partie de son travail un exposé lumineux de la grande loi de l'évolution ; c'est là qu'on doit chercher en ce moment sa forme la plus précise et la plus autorisée. Dès que M. le professeur Laminne s'abstient de faire de la métaphysique générale et ne s'aventure pas sur le terrain mouvant de la gnoséologie, on le lit toujours avec profit. Cette étude sur la théorie de l'Évolution doit lui être un titre auprès des naturalistes et des physiciens qui y trouveront une précieuse généralisation, auprès des philosophes qui pourront s'en servir comme d'un point de départ.

Le comte H. Keyserling a écrit un volume dont le titre est plus cosmologique que le contenu (1). « *Das Gefüge der Welt* » donne beaucoup plus une philosophie « critique », une théorie de la connaissance que des idées générales sur l'organisation de l'Univers. L'ouvrage est une « introduction », un essai dans toute la force du terme, comme l'auteur l'indique lui-même dans la préface. Plusieurs des idées fondamentales, qui comptent parmi les plus personnelles, sont à peine esquissées ; et l'on comprend que l'auteur a simplement voulu « préluder » — le mot est de lui, — à ses études et publications ultérieures.

Aussi la clarté n'est pas la note caractéristique du livre ; on n'a pas la ressource d'illuminer une thèse insuffisamment expliquée par les preuves qui la démontrent, ces preuves faisant totalement défaut

1. München, 1906.

parfois. Si le savant auteur ne veut pas voir disparaître dans l'oubli un essai d'un intérêt exceptionnel, il ne tardera pas de reprendre chacun des problèmes qu'il a ici effleurés pour les traiter plus à loisir et nous permettre de pénétrer plus avant dans sa pensée.

Le travail n'étant pas complètement mûr, nous ne pouvons qu'indiquer ici sommairement les idées principales du livre, pour autant qu'elles appartiennent à la cosmologie, ou peuvent influencer nos synthèses philosophiques sur la nature sensible. Le premier chapitre traite de l'unité de l'univers. L'auteur, très renseigné sur les systèmes physiques actuellement en honneur, fait une critique serrée du monisme matérialiste, et met au jour d'une manière vigoureuse l'irréductibilité de la Matière, de la Force et de la Vie. Ses considérations sont parfois teintées d'une philosophie qui n'est pas la nôtre ; il y a là des affirmations discutables ; mais tout cet examen est bien mené et mérite une étude sérieuse. Ce n'est donc pas de cette manière, conclut-il, par identification de « catégories » disparates que l'on peut aboutir à l'unité de l'univers. Cette unité ne peut être que « formelle », c'est-à-dire qu'elle appartient à l'univers pris comme un tout et dans son ensemble ; son principe, son commencement se trouve, comme le voulaient les Pythagoriciens, au milieu. Cette unité n'est pas un élément commun ; elle est une loi, une idée, dans un sens presque platonicien.

Et qu'on n'imagine point que la philosophie critique de Kant nous empêche d'atteindre cette idée. Si on le comprend bien, — et Simmel l'a bien compris — l'objet de la connaissance est identique avec la connaissance de l'objet ; notre esprit *est* la forme de la connaissance ; et dès lors il faut que la vie nous serve de projection de l'univers. Qu'on se rappelle les merveilles que nous permet d'accomplir la géométrie projective : on verra que la forme de la Vie nous apprendra, dans les limites que détermine le criticisme de Kant, ce qu'est l'univers.

L'auteur fait à ce sujet un éloge enthousiaste des mathématiques, qui seules pourront résoudre l'énigme de l'univers. La logique classique se montre d'une irrémédiable stérilité ; bien qu'elle prétende se restreindre au formel de la pensée, elle ne trouve son application que pour autant que le concept contient une matière déterminée. La mathématique ne contient une matière, même l'étendue, que comme un symbole. Elle nous livre donc les lois de *la pensée*, et non les lois de nos pensées; elle s'occupe, comme le dit Kant, non des concepts, mais de la construction des concepts. Elle régit l'homme absolument, elle est l'expression de ce que l'homme *est*, comme partie de la nature. Elle seule nous permet de nous approcher de l'organisation de l'univers sans tomber dans l'anthropomorphisme. Toutes les « qualités » ne sont pas encore suffisamment « sublimées » pour se prêter à la manipulation mathématique pure ; et alors nous devons nous contenter de lui prêter une signification métaphorique. Mais c'est encore ce que nous avons de mieux, et l'auteur nous invite à ne nous laisser déconcerter par aucune transposition mathématique, quelque hardie qu'elle puisse paraître. — Nous avons vu déjà une de ces transpositions hardies, lorsque la vie doit nous servir de projection, dans le sens géométrique

du mot, de l'univers. La suite nous réserve d'autres surprises de ce genre.

La première tâche que s'impose le comte Keyserling est la solution de l'antinomie entre la continuité de la force et la discontinuité de la matière. Il remarque que l'arithmétique comme telle s'occupe essentiellement du discontinu, la géométrie au contraire du continu. Or la géométrie analytique nous permet d'exprimer en équations algébriques, discontinues par conséquent, le continu géométrique ; et l'analyse infinitésimale nous permet même de passer de l'un à l'autre, ou du moins de poursuivre le continu comme une limite. Ce qui *est* en géométrie, devient en analyse. Et alors suivent les audacieuses transitions que l'auteur avait annoncées. Continuité et discontinuité correspondent respectivement à la géométrie et à l'arithmétique, à l'intuition (Anschauung) et à la pensée, à l'être et au devenir, à l'instant et au temps. (L'instant, dernier quotient de l'analyse du temps, l'atome, la négation de toute durée, nous donne l'intuition du Tout, la synthèse suprême). La matière est le discontinu de l'univers, la force en constitue la continuité. L'éther est un concept-limite entre la force et la matière, quelque chose comme un nombre irrationnel entre deux séries convergentes. Or, matière et force, être et devenir, se résolvent dans la Vie, qui elle-même est la projection de l'univers. On voit comment la mathématique permet de vaincre l'antinomie radicale et de résoudre le problème du monde.

Un mot seulement au sujet de ce chapitre, laborieux et fantastique : Est-ce que l'idée très vieille et toujours inépuisée de la puissance réelle n'aurait pas mieux servi à sortir de l'imbroglio ? D'autre part, pourquoi l'auteur écarte-t-il si résolument les considérations psychologiques ? Elles ont cependant quelque importance dans l'examen de toutes ces antinomies.

Dans le troisième chapitre l'auteur avance que les qualités sont subjectives : Ce qui est objectif, c'est la loi, le formel, le quantitatif. Il indique des coïncidences mathématiques entre les couleurs, les sons, les formes cristallines, les lois quantitatives de la chimie, de la botanique, de l'astronomie. Il rapporte avec complaisance la recherche mille fois renouvelée d'une loi rythmique universelle, qu'il considère comme au moins très probable et prouvée dans beaucoup de cas particuliers. Mais ni les naturalistes purs, s'ils restent empiriques, ni les mathématiciens, aussi longtemps qu'ils s'occupent du formel de la pensée, ne peuvent s'en apercevoir. Il y a un domaine intermédiaire entre la critique transcendantale, qui examine le formel de la connaissance et l'empirisme pur qui ne s'intéresse qu'au matériel. C'est celui qui ne sépare point le matériel (physique) et le formel (mathématique) et que trop souvent les naturalistes envahissent indûment. — Dans l'examen du sujet connaissant, ce domaine correspond aux Schèmes de Kant. Ce domaine intermédiaire, ce passage appartient à la rythmique. Ni l'expérience, ni la mathématique ne pouvant fournir les données rythmiques, celles-ci sont dues à l'initiative libre du sujet connaissant, à la fécondité de l'esprit qui permet de classer, d'unifier, d'interpréter le multiple désordonné de l'expérience.

Mais alors ne tombons-nous pas dans un irrémédiable subjectivisme ? Il en serait bien ainsi si l'on ne pouvait établir que l'homme lui aussi est soumis à la rythmique et fait partie, à ce titre, de la nature. Nous ne pouvons jamais nous observer directement. Mais nous avons un miroir reflétant l'homme dans... l'art ! L'homme s'y objective tout entier. Or on y découvre des rythmes absolument identiques à ceux de la nature. Non qu'on puisse créer des œuvres d'art d'après une recette mathématique, l'art étant essentiellement création libre. Mais si l'on observe l'acte créateur de l'artiste, dégagé de toute norme arbitraire, dans son « style » personnel, on constate qu'il se pose suivant les lois de la rythmique. Cela devient plus évident lorsqu'on considère que tous les arts sont d'autant plus parfaits qu'ils s'approchent davantage de la musique. Celle-ci est la reine des arts parce qu'elle n'emprunte pas son contenu au monde de l'expérience, parce que tout entière elle est forme et style personnel. Or dans les chefs-d'œuvre musicaux, les lois de la rythmique s'affirment sous la même forme que dans la nature. L'homme qui s'y livre appartient donc à la nature même , cette concordance nous garantit que nous échappons à l'anthropomorphisme pour atteindre la nature.

Le quatrième chapitre est particulièrement consacré aux questions qui se rattachent à la vie psychique. L'homme tout entier se donne dans l'amour et dans la production intellectuelle. — Pour celle-ci une fécondation par la matière appropriée et proportionnée est indispensable.

Pour résoudre le problème critériologique, l'auteur énumère avec Kant le Verstand, l'Einbildungskraft, le Sinnlichkeit ; mais il constate que ce n'est là que le morcelage d'une unité. La connaissance est une synthèse d'activité et de réceptivité. Leur rapport ne peut rigoureusement se déterminer, mais ils doivent se correspondre, et se compléter; et dès lors nous touchons à la connexion entre le subjectif et l'objectif, à l'identification entre connu et connaissant. Le chef-d'œuvre artistique, parce que à la fois objectif et subjectif, est l'incarnation la plus parfaite du Vrai.

Du monde connu nous pouvons remonter au connaissant. De là nous pouvons conclure que le moi n'est que la forme, l'idée,la loi de l'homme. Il n'est pas la conscience, qui n'est qu'un théâtre, un miroir du moi. Celui-ci est la loi, l'idée ou forme de l'homme, comme il y a des lois, des formes dans la nature. L'unité du moi et l'unité de la nature qui se correspondent et se postulent mutuellement, sont de part et d'autre d'ordre idéal. A ce titre un seul cadre renferme et l'homme et la nature.

Dans le cinquième chapitre, le comte Keyserling discute le problème de la liberté. Le moi est une Loi, en connexion avec l'Univers. Tous les phénomènes se déroulent suivant la plus rigoureuse nécessité ; mais le moi comme loi ne peut pas entrer dans la série des phénomènes. Son autonomie, inaccessible à la systématisation scientifique, doit être réelle. Et l'auteur illustre sa pensée par d'ingénieux rapprochements avec le « caractère intelligible » de Kant et les considérations bien connues que Bergson fait dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience.* En rapprochant ces considérations de ce que l'auteur pense de l'art, on

voit pourquoi il considère la production artistique, dans le sens le plus large du mot, comme l'acte le plus libre et même comme le seul libre.

Ces productions libres de la spontanéité humaine paraissent disjointes, imprévisibles ; mais c'est là une illusion. C'est parce que la conscience ne reflète que des résultats, des aboutissants, qu'elle offre l'apparence de la discontinuité. En fait, dans les profondeurs du moi, tout est continu.

L'auteur ajoute un épilogue sur la Vérité. Il la considère simplement comme « le rapport approprié entre l'univers et l'esprit humain ». Elle n'a pas de valeur en soi, elle ne se justifie que comme une forme de la vie. La vérité totale est essentiellement individuelle. Le génie a seulement le privilège de rallier autour de lui d'autres intelligences, et de les faire adhérer, au moyen de la foi, à ce qui pour lui est certitude immédiate.

En somme, le comte Keyserling a produit une œuvre originale et érudite. Son enthousiasme pour la géométrie projective et pour H. S. Chamberlain atteint parfois les limites de la naïveté. Il se base sur des analogies vagues et des rapprochements forcés pour généraliser une méthode qui, par sa nature même, ne peut être féconde que dans l'ordre quantitatif. Mais il s'est révélé penseur de race, et il est hautement désirable qu'au lieu de se livrer à des considérations fantastiques sur l'Immortalité(1), il reprenne en sous-œuvre chacun de ses chapitres, nous révèle le fond de sa pensée, et serre davantage son argumentation d'ailleurs suggestive.

Il est très intéressant de rapprocher les ouvrages de M. Rey et du comte Keyserling. Il est difficile de voir une coïncidence plus exacte dans la forme, une différence plus radicale quant au fond. Il y a le même nombre de chapitres, traitant des mêmes questions, exactement dans le même ordre. Pour achever cette coïncidence, de part et d'autre nous trouvons un enthousiasme exagéré pour les interprétations quantitatives, — enthousiasme qui conduit les deux auteurs à des abus manifestes.

Mais M. de Keyserling est philosophe et veut l'être; il expose « la Constitution du Monde » comme il la comprend personnellement. M. Rey expose surtout les doctrines des autres; et le philosophe..... c'est l'ennemi ! Il lui conteste la plus banale loyauté, le philosophe ne sert qu'à aboyer aux chausses des savants, et si l'on veut avoir quelque idée des inepties qu'il commet à plaisir, toujours suivant M. Rey, on n'a qu'à lire une page quelconque de la « Philosophie Moderne ». — Dans l'analyse de ces ouvrages, il faut avoir constamment sous les yeux ces deux tendances opposées.

M. Rey intitule son ouvrage *La philosophie moderne* (2), mais il ne choisit ce titre qu'à cause des dimensions restreintes de la couverture. Cependant les mots : « Ici l'on se moque des philosophes » ne prendraient pas beaucoup plus de place, et répondraient mieux au contenu de l'ouvrage.

---

1. M. de Keyserling a publié ultérieurement sur ce thème une étude qui a été jugée rès sévèrement.

2. Paris, 1908.

L'auteur veut déterminer comment se posent les grands problèmes philosophiques aux esprits modernes. Il divise les philosophes en deux groupes : les positivistes ou « scientistes », qui demandent la solution de l'énigme de l'univers aux méthodes scientifiques, et les « pragmatistes », (les « métaphysiciens » ne méritent évidemment aucune considération) qui réduisent l'intelligence à un rôle subordonné et s'adressent à des besoins plus profonds.

Le premier chapitre commence par la définition, — singulièrement mauvaise — de la philosophie, — M. Rey confondant la totalité concrète du monde, avec la généralité de l'objet de la philosophie. On ne peut pas s'étonner si, pour M. Rey, la philosophie doit graduellement disparaître devant la science positive (p. 171).

La méthode de la philosophie est constructive et implique des hypothèses arbitraires.— La philosophie qui finit a le mépris de la science, celle qui commence s'en préoccupe vivement et la rapproche même de l'action. Toute l'antinomie du présent proclame d'une part le primat de la science sur l'action, de l'autre celui de l'action, dans le sens le plus large du mot, sur la science.

M. Rey confond (p. 48) le point de vue logique et critériologique qui détermine la valeur des sciences particulières, avec le point de vue réel, ontologique, qui examine philosophiquement les présuppositions objectives des sciences, et leur objet commun. Aussi sa critique est singulièrement incomplète. Elle ne s'adresse, en très grand partie, qu'aux cadres des études cosmologiques. Depuis Kant, il y a beaucoup d'encadreurs.

L'objet des mathématiques n'est pas la matière. Les mathématiques sont la continuation directe de la logique — M. Rey néglige de nous dire comment et pourquoi. Les mathématiques n'ont donné d'abord que des conclusions expérimentales et approximatives. Ce n'est que plus tard et graduellement qu'elles sont devenues déductives et logiques. — Les mathématiques sont l'étude de l'extensivité, des rapports des choses au point de vue de l'ordre, du nombre et de l'étendue. Elles sont sorties de l'expérience, dans ce sens que des rapports concrets ont suggéré des lois générales qui ensuite, par l'analyse, au moyen de quelques « conventions » ou « postulats » intuitifs, sont devenues logiques, déductives, purement rationnelles et par conséquent humainement nécessaires. En poussant plus avant l'analyse, on a même dépassé le réel; par abstraction successive et positions arbitraires la mathématique a fait des conquêtes sur le pur possible, qui, chose remarquable, n'ont pas été stériles pour la compréhension du réel.

Abordant le problème de la matière, M. Rey s'occupe surtout des idées de Duhem, Ostwald et Mach, qui veulent éliminer toutes les figurations mécaniques, pour leur substituer une physique purement conceptuelle. Ils se refusent à toute réduction arbitraire des différentes formes d'énergie, et ont ainsi restauré toute une physique qualitative, en substituant l'algèbre pure à la représentation géométrique.

M. Rey ne partage pas ces vues. Pour lui, le postulat fondamental du mécanisme quantitatif est une vérité indiscutable ; et il ne paraît pas même soupçonner les problèmes redoutables qui s'y rattachent. Il est très vrai que certains philosophes ont voulu tirer de l'énergétique mal

comprise, des conclusions que les idées réelles des maîtres ne comportent en aucune manière. Mais l'énergétique, prise comme interprétation objective du monde, est tout ce qu'il y a de plus opposé aux idées des philosophes proprement dits. Rey ignore d'ailleurs tout des véritables questions philosophiques qui se posent sur ce terrain ; il compare élégamment ceux qui s'en occupent à des chiens qui aboient, et ce mépris est d'autant plus grotesque que M. Rey saute à pieds joints sur les problèmes les plus ardus, les plus fondamentaux, sans même se douter qu'ils existent !

L'énergétique est fausse si l'on en fait la représentation objective de l'univers, et que M. Rey le sache, nous ne parlons pas de la chose en soi. Quelques philosophes apologistes, il est vrai, par leur point de vue utilitaire, faussent presque fatalement les idées qu'ils tiennent de seconde main. Mais, à part ces naïfs qui ruinent leur cause en croyant la servir, qui a jamais prétendu que les doctrines énergétiques devaient nous livrer la formule définitive, parce que définitivement objective, de la matière? Le mécanisme a sur elle un avantage énorme, c'est de conserver un sujet de mouvement. Mais elles sont supérieures au mécanisme en ce qu'elles nous rappellent que l'interprétation quantitative n'est pas tout, qu'elle aussi n'a qu'une valeur logique et comme résultat l'intelligibilité partielle, et que le quantitatif laisse toujours subsister, comme reste irréductible, la qualité. Il y a là d'ailleurs un phénomène que, psychologiquement, il fallait prévoir ; il se représentera périodiquement. On se lancera toujours, par des motifs subjectifs, dans les interprétations quantitatives. On perdra conscience de leur portée réelle ; et puis,.... sans que les « chiens » ou ces animaux plus méprisables encore, les scolastiques, hurlent le moins du monde, les physiciens, acculés ou inquiets dans leurs constructions géométriques, philosopheront. Ils le feront très mal, comme Mach et les énergétistes, qui philosophent sans le savoir, ou comme M. Rey qui ne sait pas où il faut philosopher. Ces écarts sont surtout regrettables, parce qu'ils sont complètement inutiles. Lorsque M. Rey veut bien nous dire « ce que pensent les physiciens contemporains » (p. 137-147), il aboutit, après tout, à des conclusions que les métaphysiciens les plus éthérés songeraient à nuancer peut-être, mais nullement à rejeter.

Au sujet de la Vie, M. Rey est moins heureux encore. Ses idées sur la théorie d'Aristote (p. 177) et des néo-scolastiques (p. 192) font rêver. Il prétend que les vitalistes modernes font d'énormes concessions au mécanisme. Ce qui montre qu'il ignore où se pose la question.

Il confond tout ce qui est au delà du physico-chimique avec l'imprévisible et le libre. Tout ce qui ajoute au mécanique est créateur, bien qu'il n'opère pas *ex nihilo*. — M. Rey a décidément à apprendre beaucoup de choses.

La discussion sur le vitalisme et le mécanisme biologique révèle à quel point il est difficile de sortir d'une hypothèse dont on s'est martelé le cerveau. Tout ce qui est prouvé en biologie s'explique mécaniquement ; le vitalisme n'a pu que couvrir notre ignorance. Il appartient donc au domaine du rêve individuel, c'est-à-dire de la métaphysique. Ainsi l'a statué M. Rey qui écrit sur la Philosophie moderne. Il

reconnaît, il est vrai, que le mécanisme aussi n'est qu'une hypothèse ; mais il lui attribue cet avantage considérable d'être progressivement vérifiable et d'être partiellement vérifié. Le fait est que l'auteur considère beaucoup de choses comme vérifiées, qui de l'avis des expérimentateurs ne sont que des problèmes. Il oublie d'autre part qu'il y a des faits connus devant lesquels le mécanisme s'est révélé, non seulement insuffisant, mais impossible.

Ce qui résulte très bien de nos analyses logiques et psychologiques des mathématiques, c'est qu'il faut pousser aussi avant que possible l'interprétation quantitative ; mais toute explication est un rapport entre deux termes, entre la chose à expliquer et l'intelligence à laquelle il faut l'expliquer. Si l'on se demande la raison du privilège dont jouissent les interprétations mathématiques, on la trouve avant tout dans le sujet connaissant. Il y a des « harmonies » sans doute avec la nature objective ; pour nous au moins le premier connu, le plus fondamental, est aussi le plus général dans l'ordre sensible. Mais il n'en reste pas moins vrai que l'analogie de l'explication mathématique avec la réalité connaissable devient d'autant plus lointaine que celle-ci s'enrichit au point de vue compréhensif.

A mesure que M. Rey s'éloigne de sa spécialité, ses idées deviennent de plus en plus surprenantes. Le premier paragraphe du chapitre sur la vie est rempli des inepties des métaphysiciens. M. Rey s'imagine qu'ils nient tout ce qu'ils ignorent parce qu'ils construisent leurs synthèses en raison de ce qu'ils connaissent. Il paraît que M. Rey trouve cela très loyal.

Après avoir exposé le parallélisme, qu'il critique au moyen de Bergson et de James, l'auteur, sous prétexte d'exposer les dernières acquisitions de la psychologie, nous sert un exposé succinct de l'empirisme radical complété par une théorie évolutive vaguement bergsonnienne. Ce qu'il faut obtenir avant tout, dit-il, c'est l'élimination de toute théorie finaliste. Semblable théorie ne peut être que stérile et extra-scientifique, parce qu'elle exclut toute expérimentation. — La conclusion est nécessaire si l'on admet avec M. Rey que l'intelligence doit être interprétée d'après un « schéma mathématique ou physico-chimique ». Mais c'est toute la question, et il y a là un postulat hautement arbitraire, et qui éternellement doit rester invérifiable, — beaucoup plus invérifiable que l'immortalité qui pour M. Rey est un risque à courir.

On devine quelles doivent être les idées de M. Rey sur le problème moral. Le pragmatisme, d'après lui, n'a été inventé que pour justifier la morale traditionnelle. On peut même dire que Le Roy est le seul pragmatiste conséquent jusqu'au bout. — Le rationalisme métaphysique n'a jamais rien créé de stable en fait de morale. Il nous montre simplement ce que certains hommes, à certaines époques, voudraient que fût la nature humaine. Il faut donc en arriver à Durkheim, Lévy-Bruhl, Espinas, pour voir placer la morale sur une véritable base scientifique. Il faut faire la science des mœurs et en déduire les règles techniques de la vie. Il n'y a pas plus de finalisme dans ce procédé que dans celui de l'ingénieur qui invente une machine nouvelle. C'est d'ailleurs le procédé

qui s'impose également pour la pédagogie, l'esthétique et la logique.

La notion traditionnelle et rationaliste de la vérité a été soumise à une vigoureuse critique de la part du pragmatisme. Celui-ci, malgré les exagérations colossales de James, n'a pas été sans utilité pour déloger l'apriorisme métaphysique. Le fait primitif est l'expérience ; mais la science la désubjective et la désindividualise pour aboutir à l'objectif pur. Au terme, — terme qui ne sera peut-être jamais atteint, — la connaissance, épurée de tout ce qui est objet de la psychologie, coïnciderait avec l'Univers. Ici le pragmatisme est radicalement en défaut : la connaissance vraie réussit parce qu'elle est vraie. En admettant l'inverse, les pragmatistes détruisent toute vérité et confondent un moyen de contrôle provisoire avec l'absolu du réel.

On peut dire, il est vrai, qu'on ne pourra jamais atteindre qu'une vérité humaine. Mais la vérité humaine est la nôtre et pour nous elle est l'Absolu Les méthodes scientifiques, établissant des rapports, ne semblent atteindre que des coïncidences peut-être fortuites ; et l'on ne manque pas de leur en faire un grief. Mais on oublie qu'une telle coïncidence n'est qu'un point de départ. Le but de la science est un rapport beaucoup plus intime et nécessaire : la transformation d'un terme en un autre.

Conclusion générale : La philosophie, dans l'acception traditionnelle du mot n'a plus qu'un service à nous rendre : celui de disparaître au plus tôt. La philosophie moderne ne peut être qu'un complément des sciences positives, une espèce d'hypothèse très générale qui dirige les recherches, donne satisfaction aux tendances de l'esprit humain et préserve les savants des généralisations hâtives, inspirées par leur point de vue trop restreint.

Si après cela les Philosophes ne sont pas contents, c'est qu'ils ne sont pas modernes.

P. M. De Munnynck, O. P.

Fribourg, Suisse.

Bulletin de Théologie Biblique

I. — ANCIEN TESTAMENT.

1. — Ouvrages Généraux.

Le R. P. M. Hetzenauer, O. C., professeur d'exégèse à l'Apollinaire, a publié chez Herder un beau volume, copieusement illustré, sous ce titre : *Theologia Biblica sive Scientia historiae et religionis utriusque Testamenti catholica.* Tomus I. *Vetus Testamentum* (1). L'auteur nous informe qu'il a composé son livre « in usum scholarum ». C'est donc un traité destiné à être mis dans les mains des étudiants, un manuel. L'ouvrage renferme trop de substance et trop condensée pour que, étant donné l'espace restreint dont je dispose, je puisse entreprendre d'en donner une analyse détaillée. Voici en gros ce que le lecteur y trouvera. Les tables, un Index général, un Index des 100 figures qui illustrent le texte et des trois cartes qui l'accompagnent sont placés en tête, et suivis d'une bibliographie. Vient ensuite un chapitre intitulé : Relatio operis ad doctrinas modernistarum ; ce rapport est celui d'une vigoureuse opposition. Le Prologue est consacré aux questions habituelles : notion de la théologie biblique, ses divisions, son objet et ses sources, son but et son utilité, ses rapports avec les autres sciences et enfin ses présuppositions. Ces présuppositions, c'est l'ensemble des principes philosophiques et théologiques sur lesquels doit se baser l'interprétation catholique de l'Écriture. L'exposé qu'en donne l'auteur, quelque peu rigoureux dans l'expression, me semble, pour le fond, au-dessus de toute discussion. J'exprimerai pourtant le regret, après la *Revue Augustinienne*, 15 juill. 1908, pp. 82-83, que le savant théologien n'ait pas cru devoir dire son sentiment sur les théories proposées par le P. de Hummelauer dans son ouvrage si connu : *Exegetisches zur Inspirationsfrage* (2.)

Le corps du livre comprend deux parties d'étendue sensiblement égale. La première s'intitule : « Scientia Historiae Veteris Testamenti » et c'est, sous une forme quelque peu schématique et austère, un tableau de l'histoire de l'humanité d'Adam à Abraham, puis de l'histoire du peuple israélite jusqu'au Christ. Ce tableau comporte l'analyse et une étude, que l'on ne peut s'empêcher de trouver sommaire et parfois simplificatrice à l'excès, des livres canoniques de l'A. T. L'on pourrait discuter la valeur des raisons qui ont décidé l'auteur à introduire dans

1. Un volume gr. in-8° de XXXI et 654 pages, Fribourg en B., Herder, 1908.

2. In-8° de X et 129 pages, Fribourg en B., Herder, 1904. Cette étude figure dans les *Biblische Studien* de Bardenhewer. Band IX, Heft 4.

une Théologie Biblique cette histoire de l'humanité et d'Israël, et cela sans admettre le moins du monde l'opinion qui tend à considérer cette histoire comme extérieure à la révélation ou à l'enseignement inspiré de l'Écriture. Sans doute les nécessités pratiques dont un manuel doit tenir compte méritent considération. Toutefois le lecteur le moins averti remarquera et regrettera les limites vraiment par trop étroites dans lesquelles le P. H. s'est vu contraint, pour avoir accordé tant de place à l'histoire, d'enfermer les développements de sa seconde partie.

Cette Seconde Partie a pour titre : « Scientia Religionis Veteris Testamenti » et se subdivise en deux sections : De Veritatibus theoreticis, De veritatibus practicis. La section consacrée aux vérités pratiques traite exclusivement du Décalogue : rien sur le culte et les institutions religieuses d'Israël. L'auteur semble ne s'intéresser qu'aux éléments de la religion biblique qui ont conservé toute leur valeur pour le chrétien. La section des vérités théoriques est plus développée. Le premier chapitre : De veritatibus ad Dei naturam spectantibus, traite successivement des noms divins (un des meilleurs paragraphes du livre), de l'essence divine, des attributs divins, des personnes divines, de la cognoscibilité de Dieu. Le second chapitre : De veritatibus ad Dei opera spectantibus, expose les enseignements de l'Écriture sur la création du monde, sa rédemption et sa consommation. Ce qui frappe dès l'abord dans cette seconde partie, c'est la forme rigoureusement systématique que l'auteur lui a donnée. Beaucoup trouveront sans doute que le point de vue chronologique n'a pas le relief qu'il mérite et que l'exposé ne donne que très imparfaitement l'impression de ce progrès de la révélation que le P. H. admet pourtant avec tous les théologiens.

S'il fallait formuler un jugement d'ensemble sur ce livre, j'insisterais surtout sur le service que son auteur a rendu à la science catholique en essayant, à peu près le premier, de composer une théologie biblique. Il ouvre ainsi, ou du moins élargit, une voie qui ne peut manquer d'être suivie par d'autres. Les étudiants lui devront une reconnaissance particulière pour leur avoir assuré la possession d'un manuel qui leur permettra de s'initier en toute sécurité à l'étude d'une branche nouvelle de la science catholique. Enfin le P. H., en même temps qu'il fait preuve d'une connaissance étendue des travaux récents sur l'A. T., n'hésite pas à s'approprier ceux de leurs résultats qu'il estime suffisamment établis. Il déclare expressément ne pas être de ces ultra-conservateurs qui ne veulent rien savoir de cet immense mouvement de recherches dont l'A. T. est l'objet depuis un siècle, et auxquels il reproche d'être plus conservateurs que le Pape. Il semble bien cependant que la *Revue Augustinienne* ait raison lorsqu'elle écrit que « certaines conclusions pourraient être exposées dans un sens plus large sans sortir nullement de l'aurea via media. »

Je crois devoir revenir en terminant sur une remarque que j'ai énoncée plus haut. Malgré les mérites de l'ouvrages du P. H., l'on est bien obligé de constater que l'histoire de la religion d'Israël — et je parle d'une histoire rédigée du point de vue cathólique — reste à écrire après sa *Theologia Biblica*. Elle aurait pour objet de mettre dans tout

son jour la divine « pédagogie » de Dieu à l'égard d'Israël, de marquer fortement les étapes de la Révélation dans l'A. T. Il y faudrait analyser le rôle propre des principaux organes historiques de cette Révélation et noter les caractères distinctifs de leur mission. Les problèmes littéraires et historiques y devraient recevoir une attention toute spéciale ainsi que les diverses phases de l'organisation sociale d'Israël et le milieu historique où il a vécu. Au lieu de dissocier l'histoire du peuple élu et l'exposé de ses doctrines et institutions religieuses, il faudrait les considérer simultanément comme les parties d'un tout organique. N'est-ce pas ce qu'a fait l'Écriture elle-même ?

L'ouvrage dont il me faut maintenant dire un mot est aussi dissemblable que possible de celui du P. Hetzenauer. Il s'agit d'un livre intitulé : *Hints on Old Testament Theology*, par M. A. Duff, professeur de théologie à l'United College de Bradford (1). M. Duff s'est proposé de vulgariser, parmi les membres du clergé paroissial anglican et le personnel enseignant des Sunday Schools, les conceptions de l'école évolutioniste (Wellhausen, Smend, Stade, Marti, Addis, etc.), relativement à l'histoire de la religion israélite et juive. C'est même, le plus souvent, la forme radicale de ces théories que l'on retrouve dans l'esquisse qu'il a tracée de l'évolution religieuse des Hébreux. Son livre, dont la marche, au début, est assez compliquée, ne contient rien de nouveau et il est inutile de nous y arrêter plus longtemps. Certaines assertions, en matière de chronologie surtout (par exemple : « Hammourabi en 2300, 500 ans avant Abraham »), sont inquiétantes. Le point de vue évolutioniste appliqué à la religion d'Israël provoque chez l'auteur un enthousiasme religieux dont la candeur désarmerait si sa continuité et le lyrisme par lequel il se traduit ne produisaient à la longue un effet d'agacement. Combien je préfère le livre récent d'Addis (2), si clair et si grave, où les mêmes conceptions, d'ailleurs inacceptables, sont exposées !

2. — Monographies.

Parmi les monographies récentes, il en est qui embrassent dans son ensemble quelqu'une des périodes de l'histoire religieuse d'Israël, tandis que les autres étudient certaines doctrines ou institutions particulières. Commençons par les premières.

A. Les Origines. — M. H. J. D. Astley a publié en volume : *Prehistoric Archaeology and the Old Testament* (3), les « Donnellan Lectures » qu'il avait données en 1906-1907 à l'université de Dublin. Elles ont pour objet général d'établir qu'il est désormais impossible d'accepter, dans leur teneur matérielle, les conceptions que « les poètes et les prophètes hébreux » se faisaient de l'origine du monde et de la vie, de l'histoire primitive de l'humanité et des commencements de la religion. Aussi bien, d'après l'auteur, ces conceptions n'appartiennent-elles pas à l'essence de

1. Un volume in-16 de 187 pages, Londres, A. et C. Black, 1908.

2. *Hebrew Religion to the Establishement of Judaism under Eszra*, 1906. Cfr. *Revue des Sc. Ph. et Th.*, 1907, p. 134 et ss.

3. Un volume in-8° de X et 314 pages, Edinburgh, Clark, 1908.

la foi chrétienne. La première leçon : La Genèse et la Science : astronomie et géologie, oppose aux ch. I et II de la Genèse les résultats des recherches scientifiques relatives à l'origine du Cosmos et à son évolution. La seconde conférence : La Genèse et la Science : la biologie et la théorie de l'évolution, leur oppose les conceptions évolutionistes touchant l'origine de la vie et des espèces, y compris l'homme. L'auteur prend soin de spécifier que cette universelle évolution s'est produite sous l'impulsion et la direction de Dieu. Abordant ensuite des questions où il possède une compétence personnelle (1), M. Astley expose dans sa troisième conférence : La Genèse et la Science : l'antiquité de l'homme, que la préhistoire nous révèle une antiquité de la race humaine bien supérieure à celle que suppose la Genèse, 80.000 ans au moins. Il est très probable que l'homme existait dès la période tertiaire (éolithique). Les conditions dans lesquelles il est apparu et les premières phases de la vie de l'humanité, diffèrent totalement du tableau qu'en a tracé la Bible. La quatrième leçon : L'origine et le développement des croyances religieuses, décrit l'évolution religieuse de l'humanité à partir d'un animisme primitif telle que la conçoit l'école anthropologique dont Tylor a été le fondateur. La cinquième conférence : La Religion ancienne d'Israël, s'attache à montrer que la religion israélite a suivi la même marche évolutive et qu'elle en a gardé des marques significatives, en particulier des usages où se reconnaît le totémisme. La sixième conférence s'applique tout particulièrement à critiquer les notions bibliques de péché originel et de rédemption et à préciser l'idée vraie qu'on doit s'en faire.

Il y aurait beaucoup à dire sur tout cela, beaucoup plus qu'on ne peut dire ici. Si les problèmes soulevés une fois de plus par M. Astley ont leurs difficultés, qu'il serait puéril de nier, la manière dont il les résout appelle de nombreuses réserves ou de formelles dénégations. Les conclusions qu'il tire des données de l'archéologie préhistorique touchant la condition originelle de l'humanité, sa conception de l'origine et du développement de l'idée religieuse, ses vues sur la religion d'Israël d'une part et, d'autre part, les intentions qu'il prête aux écrivains inspirés, l'interprétation qu'il donne ou suppose de leurs écrits en matière d'astronomie, de géologie, etc., sont à ranger parmi les éléments particulièrement discutables ou inacceptables de son livre (2).

Les professeurs Nikel de Breslau et Rohr de Strasbourg publient à la librairie Aschendorff de Munster, sous le nom de *Biblische Zeitfragen*, une série de brochures destinées à renseigner le grand public catholique sur l'état actuel des principaux problèmes bibliques. Cette collection s'inspire donc d'une pensée analogue à celle qui a donné naissance dans les milieux universitaires protestants aux *Religionsgeschichtliche Volksbücher* de Schiele et aux *Biblische Zeit- und Streitfragen* de Kropatscheck. L'une des plus intéressantes parmi les études parues

1. M. Astley est membre du Royal Anthropological Institute, ancien « editorial secretary » honoraire de la British Archaeological Association, etc.

2. Sur l'ancienneté de l'homme, on lira avec profit les brochures d'A. de Lapparent : *Les silex taillés et l'ancienneté de l'homme*, Paris, Bloud, 1906.

jusqu'ici est celle du Dr Nikel : *Der Ursprung des alttestamentlichen Gottesglaubens* (1), qui vient de paraître en seconde édition. L'auteur, dans un préambule, précise la manière dont se pose actuellement le problème de l'origine des croyances israélites sur Dieu. Il s'attache ensuite à montrer que le monothéisme israélite : 1° ne saurait trouver son explication dans le tempérament particulier de la race sémitique ; 2° qu'il n'est pas un produit spontané de la réflexion religieuse ; 3° qu'il n'est pas davantage le résultat d'une évolution ; 4° enfin qu'il n'a pas été emprunté aux systèmes religieux des peuples voisins. Le Dr Nikel expose en terminant que les deux manières de considérer l'A. T. auxquelles on donne respectivement les noms de « heilsgeschichtliche » et de « religionsgeschichtliche », la première envisageant la religion d'Israël à la lumière de l'Évangile qui en a été la consommation et qui représente la forme définitive de la vérité religieuse, la seconde ne voyant en Israël qu'un peuple comme les autres et dans sa religion une religion entre beaucoup d'autres auxquelles il s'agit de la comparer, ne s'opposent pas absolument. Prises isolément, elles sont insuffisantes, la seconde surtout ; il faut les compléter et les mettre au point l'une par l'autre.

C'est à quoi s'est appliqué le pasteur P. Volz dans une étude lue devant la faculté de théologie de l'université de Tubingue comme « Habilitationsschrift » et qu'il vient de publier sous ce titre : *Mose* (2). Il y suit une voie qu'il considère comme tenant le milieu entre les deux points de vue que mentionnait tout à l'heure le Dr Nikel et qu'il appelle : méthode théologique. Elle consiste essentiellement à prendre comme point de départ et lumière des recherches ces données de foi : l'existence de Dieu et le caractère surnaturel de la religion d'Israël. Il estime que la « réalité de Dieu, l'origine révélée de la religion biblique, la qualité d'organes de la révélation en Moïse et les prophètes » ne se laissent pas prouver par des moyens scientifiques. M. Volz accepte les théories littéraires de l'école Grafienne, et accorde qu'il ne faut pas chercher dans les écrits bibliques relatifs aux origines du peuple et de la religion d'Israël de l'histoire proprement dite. Aussi voulant définir l'œuvre de Moïse prend-il son point de départ dans l'état religieux d'Israël à l'époque Cananéenne, antérieurement à l'entrée en scène d'Amos, état sur lequel il estime que nous sommes mieux renseignés. L'école de Wellhausen (Wellhausen lui-même, Marti et surtout Stade) ont tracé des croyances religieuses du peuple hébreu à l'époque des Juges et des premiers rois un tableau tout à fait inexact. En réalité la religion d'Israël pendant cette période nous apparaît comme foncièrement monothéiste. Jahvé est conçu comme le Dieu unique et universel, comme une personnalité douée d'attributs moraux. Il est le Dieu des individus comme de la nation. Il dirige l'histoire. Religion et moralité sont liées, etc. L'on constate bien dans la vie religieuse d'Israël, dans le Jahvéisme, la coexistence d'éléments plus élevés et d'autres qui sont inférieurs. Mais il est un fait beaucoup plus significatif, c'est l'existence,

1. Brochure in-8° de 43 pages, 2e éd. 1908.

2. Comme sous-titre : *Ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion.* In-8° de VII et 115 pages, Tubingue, Mohr, 1907.

au sein de ce Jahvéisme mêlé, d'un courant d'une puissance singulière qui vivifie, purifie et maintient le vrai culte de Jahvé et rejette tous les autres cultes. Où est la source de ce courant ? Ce ne peut être qu'en Moïse. On pourrait, il est vrai, concevoir la chose de deux manières. Son œuvre pourrait n'avoir été que le germe modeste dont la vie religieuse à l'époque cananéenne primitive représenterait le développement. L'on peut au contraire se la figurer comme une création si haute que les Israélites de l'âge suivant ne s'en seraient assimilé le contenu que peu à peu. Les analogies historiques : Jésus, Luther, etc., sont en faveur de cette seconde hypothèse (1). Sur ces bases et ne perdant pas de vue les exigences du phénomène à expliquer, M. Volz s'applique à esquisser l'œuvre de Moïse et à définir la source d'où elle procède elle-même. Il s'éclaire dans cette seconde partie de son étude, la plus difficile et la plus hardie, de ce qu'il croit trouver de solide dans les traditions bibliques et des données récemment acquises sur le degré de civilisation et sur l'état religieux de l'Asie antérieure. Il fait particulièrement fond sur l'étude de Baentsch : *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus*, 1906. Moïse a prêché Jahvé comme un Dieu pourvu d'attributs moraux, quoique non sans mélange de traits un peu frustes, et comme le seul Dieu véritable. Il a prêché une religion supranationale et même en principe, antinationale. D'autre part, au sein du Jahvéisme traditionnel des Hébreux, Moïse a créé une « ligue de Jahvé » dont les membres, choisis, semble-t-il, dans la tribu de Lévi, se consacraient entièrement au service du Dieu unique et moral et prenaient l'engagement de propager son culte parmi les tribus israélites et de le défendre contre tout élément étranger. L'histoire religieuse d'Israël n'est guère autre chose que la suite des actions et réactions réciproques de ces deux formes du Jahvéisme. Enfin Moïse a conçu et prêché l'unité foncière de la religion et de la vie morale et entrevu peut-être un idéal de piété toute spirituelle et morale. La source où il a puisé ces hautes conceptions n'est autre qu'une expérience intérieure, une révélation. En terminant M. Volz expose que le Jahvéisme était chez les Hébreux bien antérieur à Moïse et qu'il y avait atteint avant Moïse un niveau assez élevé déjà.

Dans une intéressante recension de cet ouvrage (2), M. Steuernagel déclare accepter presque mot pour mot les conclusions de M. Volz touchant l'état religieux d'Israël sous les juges et les premiers rois. Cette adhésion a son prix. Il repousse au contraire les inductions relatives à l'œuvre de Moïse contre lesquelles il objecte : 1° que de nouveaux organes de la révélation, Samuel, Nathan, Élie, ont dû ajouter quelque chose ; 2° qu'on est autorisé à considérer l'œuvre de Moïse comme un germe qui a dû se développer et s'épanouir ; 3° qu'il est difficile de considérer l'Israël de l'Exode comme apte à recevoir tout ce que Volz met dans la prédication de Moïse ; 4° enfin que la tradition israélite attribue à l'œuvre religieuse de Moïse un nationalisme plus accentué et d'autres traits semblables. Pour ce qui est de la première difficulté, je

1. Cfr. S. Thomas, *S. Theol.*, IIa IIae, q. 174, art. 6.

2. *Theologische Literaturzeitung*, 1908, n° 14, col. 401-402.

note que, dans une brochure analysée ici même l'an dernier (1), M. Gunkel définissait l'œuvre d'Élie en disant qu'il avait fait revivre dans toute sa pureté et sa vigueur primitives le Jahvéisme mosaïque, sans y rien ajouter de nouveau. Les autres objections formulées par M. Steuernagel n'ont peut-être pas, non plus, toute la portée qu'il leur suppose. Assurément plusieurs assertions de M. Volz appellent d'expresses réserves, d'autres seraient à discuter ; cependant sa démonstration, dans l'ensemble, me paraît solide. La manière dont il conçoit l'œuvre et la personne de Moïse doit se rapprocher beaucoup de la vérité.

B. Période Prophétique. — Des origines il nous faut passer sans transition à l'Exil avec le beau livre de M. W. H. Bennett, *The Post-Exilic Prophets* (2). Deux parties dans cet ouvrage, l'une analytique : Revue de l'enseignement et de l'œuvre des prophètes, d'Ézéchiel à la fin du Canon ; l'autre synthétique : Exposé des diverses doctrines des prophètes de l'exil et postérieurs. M. Bennett dispose la série des prophètes pendant cette période comme il suit : Ézéchiel ; Le prophète de la restauration : Isaïe, XL, XLI, XLII,10-XLVIII, XLIX,14-L, 3, LI, 1-LI, 12, LIV, LV ; Le serviteur de Jahvé : Isaïe XLII, 1-4 (5-9), XLIX, 1-6 (7-13), L, 4-9 (10-11), LII,13-LIII, 12 ; Autres prophètes anonymes de l'exil : Isaïe XIII, 1-XIV, 23, XXI, 1-10 ; Jérémie L-LI ; Zacharie II, 6-13 ; Aggée et Zacharie I, 1-II, 5, III, 1-VIII, 23 ; Abdias ; Malachie ; Isaïe LI-LXVI ; Période grecque : Joël, Zacharie IX-XIV, Jonas, Isaïe XXIV-XXVII. Ce tableau chronologique contient un bon nombre d'hypothèses qu'il est impossible de considérer comme acquises. En revanche l'on trouvera dans les analyses esquissées par l'auteur de la personne, de l'œuvre et des doctrines caractéristiques des divers prophètes beaucoup de remarques judicieuses et de très fines notations psychologiques. L'aperçu sur l'état religieux d'Israël avant l'exil, qui figure comme préambule aux premières pages du volume, semble un peu pessimiste.

La seconde partie condense, en autant de chapitres, les enseignements des prophètes sur les sujets que voici : La nature et les attributs de Dieu ; Dieu et le monde, nature ; Dieu et l'homme, les Gentils ; Dieu et Israël ; Révélation ; Nature de l'homme ; La vie religieuse normale ; Justice et péché ; Récompenses et châtiments ; Propitiation et réprobation finale ; L'avenir d'Israël et du monde, le royaume de Dieu ; Le Messie ; L'individu après la mort. Cet exposé synthétique se légitime à raison de l'homogénéité relative de la période étudiée ou plus exactement de l'œuvre prophétique pendant cette période. Il m'a paru exhaustif ; aucun élément important n'est omis. Dans l'ensemble il inspire confiance, ce qui ne veut pas dire, bien entendu, qu'on en puisse admettre toutes les assertions sans contrôle. L'un des chapitres les plus neufs, et, sur beaucoup de points, les plus heureux, me paraît être

1. *Elias, Jahve und Baal, Rev. d. Sc. Ph. et Th.*, 1908, p. 154-155.

2. Un volume in-8° de XII et 396 pages, Edinburgh, Clark, 1907. L'ouvrage de M. Bennett est le premier qui ait paru de la collection : *Literature and Religion of Israel* qui se publie sous la direction du Dr J. Hastings.

celui où M. Bennett étudie la révélation, ses formes et moyens, ses organes, etc. Le chapitre sur le Messie, au contraire, appelle des réserves spéciales. Cette phrase, qui se lit dans le préambule de l'ouvrage : « Il n'est pas sûr que les passages messianiques qui se rencontrent dans les écrits de prophètes antérieurs à l'exil ne soient pas des additions postérieures », trahit une défiance, sceptique à l'excès, qui n'est heureusement pas habituelle à l'auteur.

C. Période Juive. — Je ne puis songer à m'arrêter longuement sur l'ouvrage, pourtant bien intéressant, de MM. W. O. E. Oesterley et G. A. Box : *The Religion and Worship of the Synagogue* (1). Il étudie les doctrines et institutions religieuses du Judaïsme depuis les débuts de l'ère chrétienne jusqu'à notre époque. Les auteurs se sont appliqués à étudier le judaïsme comme « un tout vivant, un organisme doué d'une âme et d'un génie propres. » L'énumération des chapitres du livre ne saurait donner une idée de la mesure dans laquelle cette manière de voir est justifiée ni même de celle où ses auteurs ont réussi à la traduire. Bornons-nous donc à dire qu'ils étudient successivement : dans une introduction, les antécédents immédiats du judaïsme (six chapitres) ; dans une première partie, la dogmatique judaïque (sept chapitres) ; dans une seconde, la vie religieuse pratique des Juifs (huit chapitres).

MM. Oesterley et Box, qui sont tous deux des chrétiens, si je ne me trompe, ont écrit ce livre à l'intention des théologiens chrétiens. La documentation de l'ouvrage, autant que j'en puis juger, est vaste et sûre, l'organisation en est claire, la rédaction agréable.

La monographie de M. M. Rabinsohn : *Le Messianisme dans le Talmud et les Midraschim* (2), trouve ici sa place la plus naturelle. L'auteur y retrace d'abord à grands traits l'évolution de l'idée messianique chez les Juifs jusqu'à l'époque talmudique. Chez les Prophètes la prédication messianique consiste essentiellement dans l'annonce et la description du châtiment d'Israël et de l'ère de paix et de bonheur purement temporels qui suivra. Avec Daniel et les plus anciennes apocalypses, des éléments transcendants envahissent le messianisme. M. R. aborde ensuite le problème spécial qu'il a entrepris d'étudier, à savoir la doctrine messianique du Talmud et des Midraschim, du judaïsme officiel. Il la définit en ces termes : « Dans le Talmud et les Midraschim comme chez les prophètes, le messianisme ne présente aucune conception comportant un changement radical dans la nature du monde, ni dans celle de l'homme. Mais, réconcilié avec Jehova par la pénitence, Israël se libère du joug des nations, et est rapatrié en Palestine, où il jouit d'une ère de prospérité sous le sceptre du Messie, roi distingué par sa piété et dépourvu de qualités surnaturelles. » Un trait caractéristique du Judaïsme officiel, c'est la séparation très nette qu'il établit entre l'eschatologie individuelle et les spéculations auxquelles elle donne lieu et l'eschatologie nationale, l'espérance messianique. On voit assez que

1. Un volume in-8° de XV et 443 pages, Londres, Pitman, 1907. Comme sous-titre *An Introduction to the Study of Judaism from the New Testament Period.*

2. Un volume in-8° de 108 pages, Paris, Leroux, 1907. C'est une thèse de doctorat.

M. Rabinsohn s'est assigné comme tâche d'opposer le messianisme talmudique, sobre dans ses spéculations et pratique dans ses aspirations, à l'exubérance idéaliste et mystique de l'eschatologie des apocalypses, des plus récentes surtout. L'opposition est réelle à coup sûr, mais il l'a très fortement exagérée et il a été induit à présenter du messianisme des rabbins un tableau aussi incolore qu'inexact.

Étudions maintenant les monographies relatives à des doctrines ou institutions particulières. Celle que M. Oesterley a publiée sous ce titre : *The Evolution of the Messianic Idea* (1) mérite la première place à raison de l'importance du sujet qu'elle traite. Par « idée messianique » l'auteur entend le vaste cycle de conceptions dont la personne même du Messie est le centre. Cette idée messianique remonte à l'époque même où s'éveilla l'esprit humain et la forme sous laquelle nous la trouvons dans l'A. T. est le résultat d'une évolution dont voici le point de départ et les principales étapes.

Certains éléments fondamentaux de la mentalité des hommes primitifs : crainte superstitieuse née de conceptions animistes, sentiment de dépendance à l'égard d'un pouvoir supérieur, désir du bonheur, s'exprimèrent sous la forme de mythes, la seule qui soit connaturelle aux esprits non développés. Parmi ces mythes trois surtout intéressent la présente recherche. Ce sont, pour leur donner les noms que suggère l'A. T. : le mythe de Tehom ou du monstre primordial, le mythe de Jahvé ou du dieu sauveur (Heilbringer), enfin le mythe du Paradis ou de l'âge d'or. Dans ces trois mythes l'on peut dire que les facteurs psychologiques énumérés ci-dessus trouvent leur expression directe. Ils ont dû naître spontanément partout où il avait des hommes et point n'est besoin pour expliquer leur universelle diffusion de recourir à l'hypothèse de migrations ou d'emprunts. De fait nous les trouvons chez tous les peuples. Ils sont reconnaissables dans l'A. T., malgré les adaptations et transformations que les écrivains hébreux leur ont fait subir pour les harmoniser, en les spiritualisant, avec une doctrine plus haute. Au sein même de l'A. T. nous les voyons évoluer d'une manière tout à fait caractéristique. Le mythe de Tehom aboutit aux croyances relatives à Satan, conçu comme la personnification et la synthèse de tout mal. Le mythe du dieu bienfaisant, du héros sauveur, d'abord appliqué à Jahvé lui-même, fut ensuite transféré au Messie, personnage distinct de Jahvé, quoique intimement uni à lui. Enfin le mythe du Paradis ou de l'âge d'or se dédoubla en deux parties dont la première se réfère aux origines et la seconde à la consommation des choses sous le nom d'Ère Messianique.

Mais si telle est l'histoire de l'idée messianique, si les concepts de Péché, de Sauveur et de Salut existaient virtuellement dès l'éveil de l'esprit humain, si les dogmes essentiels du Christianisme se présentent comme la forme évoluée de croyances primitives, est-il encore possible de les concevoir comme vrais et d'une vérité absolue ? Supposons, répond l'auteur, que les faits sont bien tels que nous les avons décrits.

1. Un volume in-16 de XIII et 277 pages, Londres, Pitman, 1908. Ce travail a valu à M. Oesterley le titre de docteur en théologie de l'université de Cambridge.

On peut raisonner à leur sujet de deux manières : 1° Le Christianisme ne saurait être ce qu'il prétend, une religion *sui generis* et la vérité définitive, puisqu'il est le rejeton, en ligne directe, de croyances primitives ; 2° Ces croyances primitives contiennent une parcelle de vérité puisque leur évolution nous les montre devenues des éléments de la vérité chrétienne. M. O. estime que la seconde manière de raisonner, celle qu'il adopte et défend, est, au point de vue logique, tout aussi légitime que la première. L'observation est juste et elle a son prix. De plus il remarque qu'elle est seule conforme à l'idée que nous devons nous faire du gouvernement divin. A aucune époque Dieu ne s'est désintéressé de l'humanité, et dès les origines son Esprit était à l'œuvre dans la conscience de l'homme. Ailleurs il déclare avec insistance que les croyances primitives, germe de l'idée messianique, et les mythes où elles s'exprimèrent étaient une révélation divine et que leur évolution, spécialement en Israël, s'est effectuée sous l'action et la direction de l'Esprit divin.

Il est évident que M. Oesterley ne se fait point de la révélation la même idée que nous, catholiques, nous en faisons. De plus il me paraît méconnaître tout ce que la révélation israélite a de spécial, tout ce qu'elle apporte de nouveau. Enfin l'étude purement historique des faits ne justifie pas le rapport organique, la liaison intime, qu'il affirme exister entre les conceptions messianiques propres à l'A. T., et tout ce matériel mythique dont il signale la présence un peu partout et même, avec de fortes exagérations, je crois, en Israël (1).

L'on a donné beaucoup d'attention aux problèmes littéraires que soulève la Loi et à son histoire. Sa valeur sociale, morale et religieuse au contraire semble n'avoir pas encore reçu toute celle qu'elle mérite. L'école évolutioniste, hypnotisée par le mouvement prophétique, a même insisté, au delà de toute mesure, sur la dichotomie traditionnelle : la Loi et les prophètes, rabaissant, comme à plaisir, la première au profit des seconds. Il semble qu'un mouvement de réaction se dessine contre cette manière de voir. A des degrés divers, les récentes études de M. le pasteur L. Gautier : *La Loi dans l'Ancienne Alliance* (2), de M. W. F. Lofthouse : *The social Teaching of the Law* (3), et de M. G. Sternberg : *Die Ethik des Deuteronomiums* (4), donnent cette impression.

M. Gautier, ayant donné, au temple de la Madeleine de Genève, une

1. Le récent ouvrage du professeur Ed. Koenig : *Geschichte des Reiches Gottes bis auf Jesus Christus*, in-8° de VIII et 330 pages, Braunschweig et Leipzig, Hellmuth Vollermann, 1908, ne m'étant pas encore parvenu, je ne puis pour le moment que signaler sa publication.

La librairie Lecoffre annonce la prochaine publication d'un ouvrage du R. P. Lagrange : *Le Messianisme chez les Juifs (150 av. J.-C. à 200 apr. J.-C.)* où figureront les importantes études qu'il vient de publier sur ce sujet dans la *Revue Biblique*. J'en remets donc l'analyse au prochain Bulletin.

2. Un volume in-16 de 130 pages, Lausaune, G. Bridel, 1908.

3. *The Expositor*. May 1908, pp. 449-469.

4. Un volume in-8° de 99 pages. Avec dédicace au professeur S. Oettli. Berlin, Trowitzsch, 1908.

série de « cultes-instruction » en décembre 1906, a eu l'heureuse pensée de les réunir en volume. « Parce que les travaux récents de la théologie biblique, écrit-il, ont surtout abouti à mettre en lumière l'activité et l'importance des prophètes, il ne faudrait pas que l'on nous accusât de passer la loi sous silence et de méconnaître, ne fût-ce qu'en apparence, la valeur de cet élément essentiel de la religion israélite. Il importe surtout de montrer que la loi et les prophètes sont mutuellement solidaires et qu'il y a, dans l'histoire religieuse du peuple hébreu, un développement auquel ses institutions, ses croyances et ses aspirations ont été harmoniquement soumises. » Le ch. I précise les sens divers du mot loi ; le ch. II énumère et analyse les éléments variés qui constituent la thora israélite ; le ch. III insiste sur la diversité que présente la thora considérée dans son origine et son mode de formation, énumère et classe historiquement les codes dont elle est la synthèse : Le livre de l'Alliance, le Décalogue, les lois de Sainteté et la thora d'Ézéchiel, la loi d'Esdras, etc. ; les ch. IV et V contiennent un commentaire historique du Décalogue. Dans cette étude d'une rare pénétration historique et d'un grand sens religieux, le lecteur catholique ne trouverait rien d'important à reprendre si l'auteur ne lui avait donné comme base les théories littéraires et historiques de Grafe-Wellhausen.

M. Lofthouse cite, au début de son très intéressant article, cette parole du professeur Kent : « Loi et prophétie ne sont pas des réalités antithétiques, ainsi qu'on l'imagine souvent. Ce sont plutôt des expressions différentes de la même révélation divine, l'une jaillissant de la vie et des luttes de la nation, l'autre des expériences et de l'esprit d'hommes qui bénéficiaient d'une illumination divine unique... Les législateurs étaient en contact intime avec la vie ; aussi en trouve-t-on dans leurs écrits une peinture concrète et vivante. » Et M. Lofthouse ajoute, non sans exagération : « Sans doute les prophètes ont été les grands proclamateurs de la justice sociale, non pas seulement pour Israel, mais pour le monde entier. Mais, en fin de compte, les prophètes étaient des voix criant dans le désert. Leurs discours ont l'air d'une longue protestation. Si l'on veut connaître l'esprit réel de la vie des Hébreux, ou du moins ce que cette vie avait de meilleur, c'est à la Loi qu'il faut s'adresser. » L'auteur s'y applique dans la suite de son article. Lui aussi admet la théorie courante de la formation progressive de la Thora.

L'étude un peu compacte, une thèse de doctorat sans doute, du Lic. G. Sternberg, traite, en deux parties, de la théorie morale du Deutéronome et de sa morale pratique. Toute théorie morale comporte la notion d'une règle de conduite autorisée, une justification de l'autorité de cette règle, des vues sur les sentiments qui doivent accompagner l'acceptation de cette règle et en assurer l'efficacité pratique. La norme souveraine et unique à laquelle les hommes doivent conformer leur conduite, c'est, pour le Deutéronomiste, la volonté de Dieu. Il justifie l'autorité de la volonté de Dieu, en ce qui concerne Israël, par ce fait que Jahvé a contracté avec Israël une Alliance. Cette alliance trouve son origine dans un libre choix de Dieu ; elle a fait de Dieu le père et l'éducateur attitré d'Israël. Parmi les sentiments qui doivent assurer la cordiale accepta-

tion de cette règle et son efficacité, le deutéronomiste mentionne, avec une prédilection marquée, l'amour de Jahvé.

Une théorie morale se traduit par des lois pratiques. Que sont au point de vue de leur valeur morale et sociale, celles du Deutéronome ? Dans sa seconde partie, M. Sternberg entreprend de répondre à cette question en examinant successivement les lois qui fixent les rapports des Israélites avec les non-Israélites ; les lois relatives à la vie collective : guerre, culte, administration de la justice ; enfin les lois qui régissent la vie individuelle : la famille, l'esclavage, relations en dehors du cercle familial.

En terminant l'auteur formule un jugement d'ensemble sur la morale deutéronomique. Son niveau général est élevé assurément. Elle a cependant ses imperfections : le droit de représailles sous forme d'inimitié et de vengeance ; le maintien de privilèges sociaux non motivés et de l'esclavage ; la limitation, par le particularisme national, de l'amour du prochain ; enfin cette conception théocratique des rapports entre Dieu et la nation qui s'oppose à la libre expansion de la pensée et de la vie. Son grand mérite et ce par quoi elle constitue un progrès, c'est d'avoir présenté Jahvé comme l'éducateur des siens et leur modèle. Pour préciser la portée de ces conclusions, ajoutons que M. Sternberg date le Deutéronome du règne de Salomon et qu'il attribue à l'auteur le dessein, parlant au nom de Moïse, de s'en tenir aux conceptions que la tradition autorisait à lui attribuer. L'on n'est pas fondé à voir dans le Deutéronome l'écho de l'enseignement des prophètes.

Nulle question n'est négligeable lorsqu'il s'agit d'étudier un phénomène aussi complexe que la religion d'Israël et il y a profit à la considérer de tous les points de vue possibles, même les plus limités et sous tous les aspects, même les plus spéciaux. Cette conviction continue d'inspirer d'érudites monographies où l'on s'attache à traiter à fond tel ou tel élément particulier de la religion israélite. C'est ainsi que M. Fr. Lundgreen vient d'étudier : *Die Benutzung der Pflanzenwelt in der alttestamentlichen Religion* (1), et le Dr M. Loehr : *Die Stellung des Weibes zu Jahve-Religion und Kult* (2).

Le travail de M. Lundgreen, qui n'apporte pas de vues bien nouvelles, doit son intérêt à ce qu'il groupe en un tableau d'ensemble tout ce qui a trait à l'utilisation du règne végétal dans la religion de l'A. T. Quatre sections se partagent l'ouvrage. La première traite des arbres comme lieu de culte. Le culte sous les arbres s'adressait généralement à Jahvé, spécialement à l'époque ancienne. Il a été considéré comme licite jusqu'au 8e siècle. Les arbres sacrés ont été regardés comme des instruments de la révélation divine mais non pas comme la demeure ou l'incorporation de la divinité. Rien n'autorise à penser qu'ils aient été pour Israël l'objet même du culte. Les achérim ou pieux sacrés étaient destinés à remplacer les arbres et remplissaient le même office. Cependant la Bible connaît

1. Un volume in-8° de XXIII et 191 pages (*Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, XIV), Giessen, A. Töpelmann, 1908.

2. Brochure in-8° de 54 pages (*Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament* hgg. von Rudolf Kittel. Heft 4), Leipzig, Hinrichs, 1908.

une déesse Achéra. La seconde section étudie l'utilisation des végétaux pour la construction, l'ameublement et la décoration des édifices sacrés, en particulier du temple de Salomon et de la tente mosaïque. L'auteur signale que le temple de Salomon ne possédait pas dans son enceinte de bois sacré. La troisième section traite de l'utilisation des végétaux et de leurs fruits, naturels ou manufacturés, dans les fêtes et les sacrifices. La dernière section, qui est la plus originale, s'applique à décrire la place que le règne végétal occupait dans les conceptions religieuses d'Israël. On y trouve de curieux développements sur l'importance religieuse et le sens que revêtait pour les Israélites le règne végétal considéré en lui-même, les analogies qu'ils lui ont empruntées quand ils s'efforçaient de traduire leurs conceptions sur Dieu, le Messie, la Sagesse divine, l'homme.

M. Lundgreen, pour ce qui est des questions de critique littéraire, utilise les théories grafiennes. En ce qui concerne l'histoire générale de la religion Israélite, il se rattache à l'école de Wellhausen dont il repousse cependant certaines conclusions extrêmes. Son travail témoigne d'une information étendue et d'une connaissance sérieuse des données bibliques. Tout en faisant les réserves nécessaires sur maintes conclusions de détail, j'acquiesce volontiers au jugement de la *Biblische Zeitschrift* : « Ceux qu'intéresserait le point de vue sous lequel le contenu de l'Écriture est considéré dans ce livre, trouveront dans Lundgreen un guide compétent et sûr. »

Mentionnons en passant une étude, de caractère analogue, où le Rév. S. A. P. Kermode analyse sous ce titre : *The Influence of Nature on the Literature of the Bible* (1), l'action de la montagne sur la pensée et la littérature religieuses d'Israël. Ce n'est qu'une esquisse, mais qui soulève un problème intéressant. Les Israélites semblent avoir éprouvé en face de la montagne, le plus souvent une certaine frayeur religieuse. L'aspect matériel de la montagne y était sans doute pour quelque chose ; mais la croyance à une présence spéciale de Dieu sur les hauts sommets et le ressouvenir des théophanies historiques sur le Sinaï et ailleurs agissaient fortement dans le même sens. A ce dernier ordre d'idées se rattache la prédilection d'Israël pour les hauteurs comme lieu de culte et d'autres faits du même genre. Chez les prophètes et les psalmistes le sentiment traditionnel à l'égard des montagnes se colore parfois de sympathie admirative.

J'ai déjà signalé dans cette Revue (Janvier 1908, p. 155) la part prise par le professeur M. Loehr au mouvement de réaction que l'on peut voir se dessiner, au sein même de l'école évolutionniste, contre les systématisations trop rigoureuses et les conclusions absolues. Il revient à la charge dans la brochure dont j'ai donné le titre plus haut et où il s'élève contre cette assertion de Smend, Stade, etc. que le Jahvéisme était essentiellement une religion d'hommes, à peine entr'ouverte aux femmes. Il estime que cette manière de voir est entièrement fausse, du moins en ce qui concerne la religion israélite proprement dite. Tous les renseignements qui nous ont été conservés sur la situation des femmes par rapport au Jahvéisme, et ils sont malheureusement peu nombreux, nous

1. *The Interpreter*, avril 1908, pp. 315-329.

la montrent comme proportionnellement égale à celle des hommes. Que l'on considère les noms que portent les femmes dans l'A. T. et ceux qu'elles y donnent à leurs enfants, la position sociale des femmes, leurs droits relativement aux vœux, les femmes comme prophétesses de Jahvé, la participation au culte de Jahvé et à certains services du temple, l'impression qui se dégage de l'examen des faits est toujours que la femme israélite avait sa place très large dans le culte national. Le sacerdotalisme judaïque lui était en revanche beaucoup moins favorable. Il est sans doute inutile de signaler l'intérêt de ces conclusions (1).

M. R. Kittel a inauguré la collection à laquelle appartient la brochure du Dr Loehr par un volume de *Studien zur hebraeischen Archäologie und Religionsgeschichte* (2). La première de ces études retrace l'histoire de la roche sacrée du Moriah et de ses autels successifs. D'Hérode à nos jours, elle n'a subi aucun changement important. A l'époque jébuséenne elle était déjà lieu de culte. Consacrée à une divinité conçue comme résidant dans le rocher, elle faisait fonction de table d'offrande où l'on déposait et répandait aliments et liquides. David y dressa en l'honneur de Jahvé un autel de caractère différent sur lequel on brûlait les victimes offertes. L'auteur décrit ensuite les autels qui se succédèrent en ce lieu depuis Salomon jusqu'à Hérode. La seconde étude est particulièrement intéressante. Elle traite de l'autel primitif et de la divinité à laquelle il était consacré. Prenant comme point de départ les récits relatifs aux sacrifices de Gédéon, *Juges* VI et de Manoah, *Juges* XIII, M. Kittel oppose l'autel spécifiquement israélite sur lequel on brûlait la victime à un type d'autel plus ancien, arabe, cananéen, qui était une simple table d'offrande. A ces deux types d'autels et à la diversité des rites qu'on y accomplissait se rattache une conception différente de la divinité. L'autel ancien impliquait l'idée d'une divinité résidant dans le rocher, sur la terre ou sous terre. Jahvé, au contraire, est conçu comme habitant les espaces célestes. La troisième étude a pour titre : La pierre du serpent dans la vallée du Cédron près de Jérusalem. M. Kittel s'attache à déterminer l'emplacement exact de cette « pierre du serpent » qui joue un rôle dans l'histoire d'Adonija, *I Rois*, I. Tout concourt à désigner le voisinage immédiat du Bir Ayoub actuel qui doit être identifié avec l'antique Aïn Rogel. Cette pierre du serpent était un autel dédié à un dieu-serpent. Rien n'autorise cependant à penser qu'Adonija ait immolé ses brebis, ses bœufs et ses veaux gras en l'honneur de ce dieu-serpent. M. Kittel croit reconnaître cette pierre du serpent dans un bloc

1. Le licencié Fritz Wilke, privat-docent pour l'Ancien Testament à l'université de Greifswald, a publié l'an dernier une étude, qui, sans rentrer directement dans les cadres de ce Bulletin, mérite cependant d'être mentionnée. Elle a pour titre : *Das Frauenideal und die Schätzung des Weibes im Alten Testament. Eine Studie zur israelitischen Kultur- und Religionsgeschichte.* In-8° de 62 pages, Leipzig, Dieterich, 1907. L'auteur y soutient cette thèse que les Israélites, et eux seuls dans l'ancien Orient, se faisaient une idée très haute de la femme et de sa mission et qu'ils étaient redevables de cette supériorité à leur religion. Pour l'établir, il étudie quelques-unes des figures de femmes qui apparaissent dans l'Écriture : Rébecca, la fille de Jephté, l'héroïne du Cantique des Cantiques, Ruth, Rizpa et la conception de la maîtresse de maison que nous trouvons dans les Proverbes.

2. Un volume in-8° illustré de XI et 242 pages. Leipzig, Hinrichs, 1908.

qui gît présentement au milieu de la petite esplanade du Bir Ayoub. La *Revue Biblique* (avril 1908, p. 318) repousse cette suggestion comme dépourvue de tout fondement. La dernière étude reprend sur des bases nouvelles le problème relatif aux dix bassins mobiles que Salomon fit construire pour l'usage du Temple. L'œuvre de Glaukos de Chio, décrit par Pausanias, les objets trouvés dans la grotte de Zeus en Crète et à Chypre permettent de se représenter, avec assez d'exactitude, ce que pouvaient être les bassins mobiles de Salomon. Il est difficile de concevoir que ces cuves monumentales aient pu servir à des usages pratiques. Ce devaient être des symboles de la divinité comme dispensatrice de la pluie. — Cet ouvrage du professeur Kittel renferme, on le voit, un grand nombre de données intéressantes et qui, le plus souvent, sont dignes d'une sérieuse attention.

3. — Études comparatives.

Le P. Fr. X. Kortleitner, religieux prémontré de l'abbaye de Wilthina (Tyrol), a publié récemment un intéressant ouvrage où il se propose d'initier les théologiens à la connaissance des formes de polythéisme répandues chez les voisins d'Israël et dont certains éléments pénétrèrent à diverses reprises chez les Israélites eux-mêmes. Le P. Kortleitner a traité ce sujet avec toute l'ampleur possible. Le titre qu'il a donné à son livre : *De polytheismo universo et quibusdam ejus formis apud Hebraeos finitimasque gentes usitatis* (1) marque assez clairement l'étendue de l'horizon que son regard embrasse. De fait dans une première section intitulée : De polytheismo universo, l'auteur passe en revue, d'une manière à la vérité un peu sommaire, les questions relatives à l'origine et au progrès du polythéisme, aux images et aux temples des faux dieux et à leur culte. Il se montre au courant des travaux récents en ces matières, et des théories diverses relatives à l'origine et au développement de la religion. Par contre il édifie ses propres conclusions et en particulier la plus importante de toutes, à savoir l'antériorité du monothéisme par rapport au polythéisme, sur des bases qu'on ne peut s'empêcher de trouver un peu étroites. Des aperçus plus étendus, plus précis et parfois plus au point, sur les résultats des recherches poursuivies depuis cinquante ans parmi les peuples non civilisés auraient accru la valeur de sa thèse. On peut trouver sans doute que l'auteur n'a déjà que trop élargi son sujet ; mais puisqu'il le faisait, peut-être eût-il été opportun d'aller jusqu'au bout.

La seconde section traite de certaines manières d'honorer Jahvé prohibées par la loi mosaïque : culte des hauts-lieux et culte des images. La troisième et dernière a pour titre général : De polytheismo Hebraeorum finitimarumque gentium. Elle comprend trois chapitres : De praecipuis Cananaeorum cognatarumque gentium diis ; De praecipuis Assyriorum et Babyloniorum diis ; De aliarum gentium diis, quorum in sacris litteris mentio fit. Dans ces deux dernières sections les questions

1. Un volume grand in-8° de XXXI et 341 pages avec 3 cartes. Inspruck, Wagner, 1908.

sont traitées d'une manière plus adéquate que dans la première. L'auteur a relevé toutes les données bibliques qui intéressent son sujet et il leur accorde, à juste titre, une attention spéciale. Il se montre également au courant des différents documents que les fouilles récentes ont mis au jour dans toute l'étendue de l'Asie antérieure et des travaux qui leur ont été consacrés. Mais la caractéristique principale de son livre, c'est l'utilisation très étendue qu'on y rencontre des écrivains classiques et des Pères. Tout ce qu'ils ont écrit, ou peu s'en faut, touchant les anciennes religions de l'Orient, s'y trouve cité explicitement ou mentionné. A ce point de vue, l'ouvrage de M. Kortleitner se présente comme un répertoire vraiment précieux. Je suis obligé d'ajouter que la culture classique et patristique de l'auteur l'a induit à accorder à ces témoins récents plus d'autorité peut-être qu'ils n'en peuvent légitimement revendiquer. Ce sont ses guides préférés et pourtant la plupart d'entre eux n'ont connu qu'un syncrétisme assez différent des formes religieuses contemporaines d'Israël.

Ces quelques réserves n'atteignent pas la valeur essentielle de l'ouvrage qui rendra de réels services à ceux pour lesquels il est écrit. Il mérite de prendre place à côté de la *Theologia Biblica* du P. Hetzenauer qu'il complète heureusement.

Beaucoup de nos lecteurs connaissent sans doute déjà l'*Histoire comparée des religions païennes et de la religion juive. I. Époque orientale* de M. A. Dufourcq, professeur adjoint à l'université de Bordeaux, dont la troisième édition refondue vient de paraître (1) Dans cet ouvrage de lecture facile et destiné au grand public, quiconque désire s'initier à l'étude comparée des religions égyptienne, sémitiques, aryennes et juive, trouvera un guide informé, probe et généralement sûr. La Bibliographie est particulièrement soignée.

La brochure : *Die alttestamentliche Religion im Rahmen der andern Altorientalischen* (2), que M. le professeur E. Sellin, de Vienne, a récemment publiée, me semble mériter une attention spéciale et un chaleureux accueil. M. Sellin note que si on institue volontiers, et d'ailleurs à juste titre, des comparaisons entre la religion d'Israël et les autres religions orientales, c'est toujours sur des points particuliers. Il se propose d'esquisser un parallèle complet englobant le culte, la morale et le droit, la manière de concevoir le monde et la nature, la philosophie de l'histoire, la manière de vivre et la piété individuelle, la foi en Dieu et la conception de Dieu, les idées sur la révélation. Sur chacun de ces points, il signale les éléments communs qui sont très nombreux et les institutions et conceptions propres à Israël. Au sujet des éléments communs M. Sellin évite de parler d'emprunts. Parmi les institutions et conceptions propres à la religion israélite, il insiste en particulier sur les suivantes. Avec l'apparition de l'arche le principe de l'unité de sanctuaire est posé ; il passe dans les faits avec la réforme deutéronomique. Les grands sanctuaires nationaux excluent les images divines. Les prêtres

1. Un volume in-16 de XXVI et 330 pages. Paris, Bloud, 1908.

2. In-8° de 8 pages, Leipzig, Deichert, 1908. Cette étude a été lue, en trois séances d'une heure chacune, à la « Pastoren Lehrkonferenz » de Dresde, les 1-3 octobre 1907.

sont essentiellement les interprètes de la thora. Les prophètes israélites se présentent avec des caractères uniques. Dès le temps de Moïse, le vieux droit oriental et la morale traditionnelle se transforment sous l'action d'une conception nouvelle de Dieu. De même l'antique conception du monde et de la nature s'adapte à la foi nouvelle, et devient Jahvécentrique. Si Jahvé dirige l'histoire d'Israël c'est à raison du choix qu'il a fait de la postérité d'Abraham et conformément à des règles morales. L'idée de destin est abolie. Israël a le sentiment que Jahvé conduit non seulement son histoire particulière mais celle de l'humanité. L'eschatologie est transformée dans le même esprit. En ce qui concerne la manière de vivre et la piété individuelles, il faut noter la prédominance croissante du point de vue moral sur le point de vue rituel, une notion plus haute du péché, l'abandon des pratiques magiques. Le principe de tous ces progrès réside dans une conception nouvelle et plus élevée de la divinité, conception qui ne saurait procéder, par voie d'évolution naturelle, de ce qu'on appelle le monothéisme oriental. Enfin la façon dont Israël conçoit la révélation a pour caractéristique la substitution de la Loi et des Prophètes aux oracles.

En résumé : « Nous trouvons en Israël à peu près les mêmes idées, les mêmes règles morales, les mêmes institutions qui constituent le patrimoine commun de l'Orient ancien et que chaque peuple a marquées de son empreinte personnelle. Mais chez un seul d'entre eux Dieu a fait entendre sa parole et s'est révélé lui-même. Et cette parole divine peu à peu a tout transformé, tout renouvelé. Elle a neutralisé une part considérable de l'héritage oriental ou même l'a complètement répudié. »

Nous sommes sur un terrain beaucoup moins exploré avec le *Jona* de M. Hans Schmidt, qui est une étude de mythologie comparée ou, comme porte le sous-titre : *Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte* (1). L'auteur expose ainsi son dessein : « Dans ce travail, j'ai essayé, à l'aide des récits non israélites parallèles à celui de Jonas qui m'étaient accessibles, de déterminer l'origine du thème mythique du monstre engloutissant, de relever les applications et modifications les plus significatives que ce motif a subies et finalement de décider si nous avons affaire à un thème spontanément apparu chez chaque peuple ou qui s'est propagé par migration. »

Les récits mythiques apparentés à celui de Jonas peuvent se grouper en trois catégories selon que le poisson apparaît comme ennemi, comme sauveur ou comme symbole du monde souterrain. A la première catégorie appartiennent les légendes d'Héraklès et d'Hésione, de Persée et d'Andromède, de Jason, un récit Béotien, la *vera historia* de Lucien, des légendes européennes, polynésiennes, etc. Tous ces récits ne sont que les variantes d'un thème primitif dont l'origine doit être cherchée dans les îles de l'Océan Indien et dont nous pouvons suivre la marche progressive le long des côtes de la mer Rouge et sur le cours de l'Euphrate. A la seconde catégorie se rattachent divers récits : celui d'Arion, des

1. Un volume in-8° illustré de VIII et 194 pages (*Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* von W. Bousset et H. Gunkel, Heft 9), Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1907. Dédié par l'auteur à son maître H. Gunkel.

légendes où nous voyons le dieu sauvé d'un naufrage par des dauphins, d'autres encore où ces mêmes dauphins portent au rivage le dieu mort, la légende de Melkart. L'histoire de Jonas se rattache à ce cycle d'ailleurs étroitement apparenté au premier et de même origine, comme le prouve la diffusion dans l'Inde des légendes du poisson-sauveur. Les premiers chrétiens eux-mêmes, en appliquant à Jésus le symbole du poisson, subissaient l'influence de cette tradition mythique et voulaient désigner le Christ comme Sauveur. Dans la troisième catégorie : le poisson comme symbole du monde souterrain, viennent se ranger les conceptions, légendes ou mythes relatifs à la tombe personnifiée par un monstre dévorant (Cerbère, etc.), à la mer royaume des morts, aux morts reconnaissants, à la descente du dieu solaire dans l'Hadès, à la descente du Christ aux enfers, à « l'homme qui monte de la mer ». *Daniel*, *IV Esdras*.

Pour M. Schmidt tous ces récits et légendes sont la description mythique, sous des aspects divers, du même phénomène naturel : le soleil s'enfonçant dans l'océan au couchant et émergeant de la mer à l'orient.

Ce qui nous intéresse le plus dans cette étude, ce sont les applications qu'elle comporte à l'histoire de Jonas et à celle de Jésus. Pour ce qui est de Jonas, je ne vois pas qu'il y ait lieu de modifier le jugement formulé par M. van Hoonacker sur la portée des essais antérieurs à celui de M. Schmidt et du même genre : « Certains traits du récit ont donné lieu à des rapprochements avec des mythes païens ; et l'on s'est parfois empressé de conclure à des affinités purement imaginaires. » *Les douze petits Prophètes*, 1908, p. 317. Aussi bien dans cette étude intitulée : Jonas, n'est-il question que très incidemment de l'histoire de ce prophète. L'interprétation mythique de la descente du Christ aux Enfers se heurte à l'objection fondammentale que l'on peut toujours élever, et, dans ce cas, avec de solides raisons, contre l'application de cette méthode d'exégèse à des données historiques. De l'analogie plus ou moins réelle et complète qui peut exister entre les éléments d'un fait ou d'une situation historiques et un thème mythique on conclut à l'identité et le mythe absorbe tout. Il n'est pas un fait historique qui puisse tenir contre ce procédé. Dira-t-on qu'ici le procédé est justifié, attendu que manifestement la descente du Christ aux Enfers ne saurait être considérée comme un fait réel ? Si tel est le point de départ de l'exégèse mythique de la descente du Christ aux Enfers, il serait opportun de le dire clairement et de justifier cette manière de voir.

II. — NOUVEAU TESTAMENT.

A. La personne et l'enseignement de Jésus. — La « Conscience de Jésus », c'est-à-dire ce qu'il a pensé de lui-même, est toujours la question fondamentale que, de toutes parts, on s'efforce d'élucider. L'an dernier, M. J. Holtzmann publiait une très suggestive étude, dont nous avons rendu compte (1), dans laquelle, se frayant une voie entre l'anti-

1. *Revue des Sc. Ph. et Th.*, 1908, p. 171-172. Cfr. *Revue Biblique*, avril 1908, p. 285 et ss.

messianisme et le messianisme au sens juif, entre le messianisme prophétique et purement moral et le messianisme apocalyptique, il soutenait que Jésus s'était attribué la qualité et le rôle de Messie, d'abord au sens prophétique et moral, puis, à partir de la confession de Pierre, au sens eschatologique modéré. C'est contre cette dernière partie de la conclusion de Holtzmann que M. Daniel Voelter, professeur à Amsterdam, a cru devoir protester en publiant une dissertation intitulée : *Das messianische Bewusstsein Jesu* (1). Il y maintient avec énergie que Jésus, en s'attribuant le rôle de Messie, n'a pas eu d'autres prétentions et d'autre idéal que ceux qui se trouvent formulés dans les poèmes du Serviteur de Jahvé. L'expression Fils de l'homme étant le principal appui du messianisme eschatologique, M. Voelter s'attache à le lui enlever. Après avoir énuméré les sens divers que comporte cette formule, y compris le sens apocalyptique, il affirme qu'on ne trouve nulle trace d'une conception eschatologique de la fonction messianique en Jésus dans les épîtres authentiques de S. Paul et dans les parties anciennes de l'Apocalypse (2). Partant de là, il entreprend de soumettre les données synoptiques à une critique sévère. Il distribue en trois groupes les passages des synoptiques où figure l'expression Fils de l'homme. En quelques endroits, l'on n'a rien à objecter contre son attribution à Jésus lui-même, mais il est manifeste que, dans ces cas assez peu nombreux, ce n'est nullement un titre messianique. Par contre, en d'autres passages beaucoup plus nombreux, elle a bien ce caractère, mais alors des indices positifs autorisent à penser qu'elle a été introduite par les évangélistes. Enfin, particulièrement dans les discours relatifs à la parousie, Jésus lui-même l'a bien employée et dans un sens eschatologique, mais pour désigner un personnage autre que lui. Il suffira de noter que ces deux dernières assertions ne soutiennent pas l'examen. La seconde surtout est un vrai paradoxe. S'il est un titre messianique qui n'a pas trouvé d'écho dans la conscience des premières générations chrétiennes, c'est bien celui de Fils de l'homme. Il est de la dernière invraisemblance que les synoptiques l'aient introduit dans les discours du Seigneur.

L'on trouvera une appréciation beaucoup plus exacte des faits dans le copieux et savant travail du Dr Fritz Tillmann : *Der Menschensohn. Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde. Eine biblisch-theologische Untersuchung* (3). Les divers aspects de cette question complexe sont traités successivement en six chapitres dont voici les titres : Histoire du problème ; examen philologique de la formule Fils de l'homme et usage qui en est fait dans l'A. T. ; Le Fils de l'homme dans Daniel et dans les Apocryphes ; Le Fils de l'homme dans le N. T. ; les espérances messianiques des contemporains de Jésus et de Jésus lui-même ; explication de l'absence du titre Fils de l'homme dans les écrits du N. T. en dehors

1. In-8° de 47 pages, Strasbourg, Heitz, 1907.

2. M. D. Völter se rattache à l'École Hollandaise dont on connaît les vues radicales touchant les épîtres de S. Paul.

3. In-8° de 181 pages (*Biblische Studien*, Band XII, Heft 1 und 2), Fribourg, Herder, 1907.

des Évangiles. Je signalerai seulement les conclusions les plus importantes. De l'enquête poursuivie dans le domaine de la littérature patristique et de l'exégèse catholique, il résulte que nul parmi les Pères et les commentateurs catholiques, jusqu'au milieu du siècle dernier, n'a reconnu nettement le caractère messianique du titre Fils de l'homme. La philologie seule, pour utile quelle soit, ne saurait résoudre le problème posé par les textes évangéliques où figure l'expression Fils de l'homme. Jésus a emprunté ce titre à *Daniel*, VII, 13 où il désigne le Messie personnel et dans des conditions telles que le prophète semble entrevoir la double nature, divine et humaine, de ce personnage transcendant. Dans les paraboles du livre d'Hénoch la formule employée par Daniel devient un titre proprement dit du Messie. Parmi les textes évangéliques relatifs au Fils de l'homme, il n'en est aucun qui soit réfractaire à l'interprétation messianique et la plupart n'en admettent pas d'autre. Le titre Fils de l'homme, quoique visant directement les fonctions eschatologiques du Messie, fournit cependant un point d'attache à l'idée de souffrances et de mort, en ce qu'il souligne l'aspect humain du Messie. Ce titre, dont le sens n'était pas aussi complètement ignoré de l'élite juive qu'on le dit parfois, avait l'avantage d'opposer au messianisme populaire la conception universaliste et transcendante de Daniel. Si les écrits du N. T., en dehors des Évangiles, des Actes, VII, 56 et de l'Apocalypse, I, 13, XIV, 14, n'ont pas la formule Fils de l'homme, c'est que ce titre, spécifiquement palestinien, n'aurait rien dit aux Grecs pour lesquels ils ont été composés. D'ailleurs certains indices montrent qu'il ne leur est pas inconnu, *I. Cor.* XV, 44-49, etc.

La thèse du Dr Tillmann est bien conduite et solide. Son principal défaut c'est d'être une thèse et d'en avoir l'excessive rigidité. Les documents sont considérés et traités un peu trop comme des arguments, pas assez en eux-mêmes. Leur complexité réelle, leurs nuances individuelles ne reçoivent pas l'attention qu'elles mériteraient. Ceci est vrai particulièrement pour *Daniel* VII, 13 qui est interprété d'une manière quelque peu rigoureuse (1).

C'est la « conscience de Jésus » que M. le pasteur Lic. J. Steinbeck étudie lui aussi, dans son travail intitulé : *Das göttliche Selbstbewusstsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker. Eine Untersuchung zur Christologie* (2). Mais il s'efforce de la scruter plus à fond et d'y saisir cet élément spécifiquement divin dont la présence ne fait aucun doute pour la foi chrétienne. Je ne crois pas forcer la pensée de M. Steinbeck en formulant ainsi sa conclusion : La Christologie de Nicée se trouve déjà dans les Synoptiques. Assurément pour l'établir il se sert, en plus des procédés proprement exégétiques, du raisonnement théologique, mais faut reconnaître que son étude est d'un homme sérieusement informé

1. Il me suffira de signaler les articles publiés par M. H. A. A. Kennedy dans l'*Expository Times* sur : *The Self-Consciousness of Jesus and the Servant of the Lord*. On en trouvera l'analyse *Revue des Sc. Ph. et Th.*, 1908, pp. 637 et 838. Les idées développées par M. Kennedy sont justes dans leur fond, à la condition qu'on ne leur donne pas un sens exclusif.

2. In-8° de 61 pages, Leipzig, Deichert, 1908.

et que dans l'ensemble elle est très bien conduite. Elle mérite d'être recommandée, particulièrement aux apologètes.

Les travaux qui viennent d'être analysés avaient pour objet d'élucider l'idée que Jesus se faisait de lui-même. L'ouvrage que le professeur Max Meinertz, de Braunsberg, a publié sous ce titre : *Jesus und die Heidenmission. Biblisch-theologische Untersuchung* (1), se propose d'analyser celle qu'il se faisait de son œuvre. Dans sa pensée l'Évangile concerne-t-il les seuls Juifs ou bien s'adresse-t-il aussi aux Gentils et a-t-il voulu qu'il leur fût prêché ? On voit assez que ces questions sont intimement liées. Le Dr Meinertz commence par retracer l'histoire du problème dans une introduction qui témoigne d'une information très étendue. Il se demande ensuite si l'A. T. est universaliste ou particulariste et national et il répond qu'il est universaliste. Le Judaïsme contemporain de Jésus, malgré son rétrécissement, garde lui aussi, jusqu'à un certain point, des ambitions mondiales. Abordant l'étude de l'Évangile, M. Meinertz y découvre d'abord ce que, après Harnack, il appelle un « universalisme intensif ». Cela veut dire que l'Évangile possède une valeur universelle. Il faut aller plus loin et reconnaître que Jésus avait pleine conscience de cette valeur universelle de l'Évangile et qu'il l'a consacrée par d'expresses déclarations. L'on n'éprouve donc aucun étonnement à constater que Jésus a vraiment conçu l'idée de l'évangélisation du monde entier et qu'il a pris les moyens pratiques d'en assurer la réalisation. Telle est bien en effet la signification et la portée du choix des Apôtres, de leur mission préparatoire et de celle des soixante-dix disciples, des sections relatives à l'évangélisation dans les discours eschatologiques. La parole que Matthieu (XXVIII, 19) met dans la bouche de Jésus ressuscité ne fait que sanctionner et rendre exécutoire le dessein qu'il a formé et annoncé pendant sa vie terrestre. Le quatrième Évangile rend témoignage lui aussi à ce dessein, en Jésus, d'universelle évangélisation. On le retrouve, avec des nuances diverses, chez tous ceux qui, Jésus disparu, prêchent la foi nouvelle, mais nul d'entre eux, pas même saint Paul, ne saurait revendiquer l'honneur de l'avoir conçu ou d'y avoir adapté l'Évangile de Jésus.

L'ouvrage du Dr Meinertz est assurément le meilleur travail catholique qui ait encore paru sur la question. Il inaugure de la manière la plus heureuse la nouvelle collection du Dr H. Bludau.

B. S. Paul. — Il est une question capitale dans l'histoire du Christianisme primitif qui tourmente étrangement les théologiens non catholiques. Quel est, au vrai, le fondateur du Christianisme ? Jésus ou saint Paul ? Wrede a soutenu que saint Paul devait être placé sur le même plan que Jésus et qu'il avait droit au titre de « second fondateur » du Christianisme (2). Tel n'est pas, malgré bien des hésitations, l'avis du professeur Arnold Meyer, de Zurich, ni surtout du professeur A. Jülicher. La brochure de M. A. Meyer : *Wer hat das Christentum begründet*,

1. Un volume grand in-8° de XII et 244 pages (*Neutestamentliche Abhandlungen* hgg. von Pr. Dr. A. Bludau, Heft 1 et 2), Munster, Aschendorff, 1908.

2. Wrede, *Paulus (Religionsgeschichtliche Volksbücher)*, 1905.

Jesus oder Paulus? (1) est singulièrement embarrassée. Au premier abord, on croit y retrouver la thèse même de Wrede. L'auteur oppose la théologie de saint Paul à l'enseignement de Jésus avec une insistance telle, que l'on a l'impression qu'avec l'apôtre un christianisme nouveau apparaît sur la scène du monde, un système religieux qui n'a rien à voir avec les propres conceptions de Jésus. La théologie de saint Paul est fortement imprégnée de gnosticisme, de mysticisme et de mythologie. A la place du Jésus historique, nous y rencontrons un Christ mythologique et le Dieu même de l'Apôtre est autre que celui de Jésus. La vraie source des idées de saint Paul, c'est la spéculation rabbinique et la gnose mythologique de l'Asie antérieure. Le christianisme ecclésiastique et dogmatique n'a pas d'autre fondateur que saint Paul. Arrivé à ce point où il semble que la thèse de Wrede ait partie gagnée, M. Meyer fait volte-face. Péniblement il se met à rechercher les points à raison desquels saint Paul reste sous l'influence de Jésus, se subordonne à lui et s'approprie sa pensée. En dépit de tout, il demeure que saint Paul a vécu dans une atmosphère religieuse où persistait l'impression profonde qu'avaient faite sur les disciples immédiats de Jésus l'amour dont son cœur débordait et le vif sentiment qu'il avait de la paternité de Dieu. La foi au Dieu Père et la claire vue de la suprématie de la charité : voilà ce que saint Paul doit à Jésus et ce par quoi il est son disciple. L'on peut dire toutefois qu'il a pénétré plus avant que Jésus lui-même dans la compréhension de ces éléments essentiels du Christianisme. Il les a affranchis de tout ce qui limitait, dans la prédication de Jésus, leur puissance d'expansion : autorité de la Loi, situation privilégiée du peuple juif, messianisme. Aussi M. Meyer, tout en admettant avec Wrede, qu'il est nécessaire et urgent d'en revenir à Jésus, ajoute-t-il que ce retour doit s'effectuer en passant par saint Paul.

L'étude de M. A. Jülicher : *Paulus und Jesus* (2), qui, pas plus que celle de M. Meyer, ne définit exactement la position de saint Paul par rapport à Jésus, trahit cependant un souci plus réel de justifier le titre de fondateur du christianisme qu'elle professe revenir à Jésus seul. Sans doute M. Jülicher oppose, lui aussi, la « théologie » de saint Paul à la « piété » de Jésus et considère que la « Christologie mythologique » de saint Paul marque un recul par rapport à la grande figure du Christ historique. Cependant il signale avec plus d'insistance que M. Meyer les points de contact entre saint Paul et Jésus, et il les estime très nombreux dans le domaine des conceptions religieuses pratiques. Surtout il s'attache, en matière de sotériologie, à rapprocher, d'une certaine manière, saint Paul de Jésus en marquant le rôle joué par la communauté primitive à laquelle il attribue, comme Harnack, l'interprétation sotériologique de la mort de Jésus. Dans les dernières pages de sa brochure, l'auteur entreprend d'expliquer comment la « piété » de Jésus, en tombant dans l'esprit cultivé et raisonneur de saint Paul, y est deve-

1. In-8° de IV et 104 pages (*Lebensfragen* hgg. von H. Weinel, 19), Tubingue, Mohr, 1907.

2. In-8° de 72 pages (*Religionsgeschichtliche Volksbücher* hgg. von M. Schiele, I Reihe, 14 Heft), Tubingue, Mohr, 1907.

nue une théologie. La manière dont Saul est arrivé à la foi n'a pas été non plus sans influence sur l'orientation de sa pensée. Cependant, tout compte fait, l'on ne peut pas dire que saint Paul ait substitué à la religion de Jésus sa propre théologie. Il l'a édifiée autour d'elle comme une enceinte protectrice, laquelle, d'ailleurs, est devenue caduque, avec le temps. — La principale critique, non point la seule, hélas ! que l'on est en droit de formuler contre ces études, c'est qu'elles présupposent une conception, absolument indéfendable, de l'enseignement de Jésus. Plus encore que sur le terrain de la théologie de saint Paul, c'est sur celui de la prédication de Jésus, de la critique et de l'exégèse des Synoptiques, à moins que ce ne soit tout bonnement sur celui de la philosophie religieuse, que la discussion devrait porter.

La doctrine de la justification, qu'elle en soit le centre et comme le noyau primitif ou non, se détache avec un relief extraordinaire dans l'enseignement théologique de saint Paul, en même temps que, manifestement, elle se coordonne et s'incorpore bon nombre de conceptions importantes. M. É. Tobac, professeur d'Écriture Sainte au Grand Séminaire de Malines, a été très heureusement inspiré en lui consacrant l'excellente étude qui lui a valu le titre de docteur en théologie de l'université de Louvain : *Le Problème de la Justification dans saint Paul. Etude de Théologie Biblique* (1). Le choix est d'autant plus opportun que les travaux catholiques sur cette question sont en très petit nombre et que les travaux protestants fort nombreux, où elle est traitée, demeurent, malgré certains efforts récents vers plus d'objectivité et une plus libre appréciation des choses, particulièrement inacceptables (2).

Après avoir prévenu qu'il compte utiliser les treize épîtres unanimement attribuées à saint Paul par la tradition ecclésiastique, quitte à n'utiliser les épîtres Pastorales que subsidiairement (3), M. Tobac expose en ces termes la méthode qu'il se propose de suivre : « On pourrait s'efforcer de découvrir d'abord la notion qui apparaît fondamentale dans la doctrine de l'Apôtre sur la justification. Mais d'aucuns objecteraient qu'il n'y a pas d'unité dans la conception de Paul et que l'élément considéré comme fondamental n'est pas resté toujours le même. On pourrait aussi commencer par l'étude de l'épître qui expose le plus méthodiquement et le plus complètement la doctrine. Mais ne serait-on pas exposé de la sorte à se heurter à chaque pas à des notions obscures, qu'il faudrait éclaircir avant de pouvoir avancer ? Nous avons cru qu'il

1 Un volume in-8° de XXII et 276 pages. Louvain, Van Linthout, 1908.

2. Presque tous les auteurs qui abordent quelqu'un des innombrables problèmes que comporte la Théologie biblique de l'A. et du N. T. sont amenés à signaler cette pénurie désolante d'ouvrages catholiques et les listes bibliographiques qu'ils dressent permettent de la toucher du doigt. Et lorsqu'il s'agit de savants comme le P. Hetzenauer, le Dr Meinertz et M. Tobac, la pensée ne viendra à personne de dire qu'ils cèdent au désir malsain d'exalter les recherches protestantes au détriment de la science catholique. La vérité est que nous avons un vigoureux effort à fournir pour nous rendre maîtres de ce domaine de la théologie biblique, où nous avons été devancés, et pour y assurer à la science catholique l'autorité à laquelle elle a droit.

3. M. Tobac signale, au cours de son exposé, le caractère rigoureusement Paulinien de la doctrine de la justification dans les Pastorales. C'est une preuve de plus qu'elles sont bien de l'Apôtre.

était préférable, vu l'impossibilité où nous sommes d'embrasser d'un seul coup d'œil le phénomène complexe de la justification, d'en étudier séparément les divers éléments en en faisant ressortir la convergence vers le même centre. On nous objectera que ce procédé suppose encore que le système paulinien sur la justification n'a pas varié, tandis qu'il faudrait en saisir les modifications aux différentes étapes de la vie de l'Apôtre. De fait nous rejetons ce préjugé, élevé à la hauteur d'un axiome par certains théologiens, d'après lequel il n'y aurait pas d'unité organique dans la pensée de l'Apôtre. D'ailleurs, la marche proposée ne nous empêcherait pas de relever, à l'occasion, les différents courants dans la conception de saint Paul. En toute hypothèse, la justification implique une modification dans la condition de celui qui en est l'objet, et il y a lieu d'étudier quel est le point de départ, le terme final et les facteurs du changement. La justification, telle que la conçoit l'Apôtre, est liée à l'œuvre du Christ, et la conception de l'œuvre du Christ est conditionnée par la conception du péché. Qu'on ne dise pas que cette division est purement logique, qu'elle ne correspond pas à la pensée et à l'exposé de saint Paul. Elle répond bien à la voie suivie pratiquement par l'Apôtre, lequel, pour arriver à la justification, a dû abandonner Moïse et la loi du péché pour se convertir au Christ ; elle nous est indiquée d'autre part par les déclarations théoriques générales de saint Paul sur la matière, *Rom.* III, 21-24... Telles seront donc les grandes divisions de notre étude : la conception paulinienne de l'universalité du péché, de ses causes et de ses effets et la théorie sur l'inefficacité de la Loi et l'impuissance naturelle de l'homme pour se libérer de cette domination ; la manifestation de la justice de Dieu dans le Christ, chef de la communauté messianique et l'appropriation de cette justice par les membres de la communauté... On voit maintenant de quelle importance est dans cette manière de traiter la question, la connaissance exacte des idées régnantes sur l'économie de la justification dans les milieux juifs néo-testamentaires. Quand saint Paul développe l'économie nouvelle, c'est d'ordinaire en l'opposant au système des juifs et des chrétiens judaïsants. Il use manifestement des formules courantes chez eux, il agite les mêmes problèmes, bref, son horizon est le même, la forme de sa pensée est la même, elle se déploie dans les mêmes cadres logiques. » D'où la nécessité d'étudier d'abord les doctrines qui avaient cours chez les juifs sur ce sujet. Étant donné l'importance capitale de la question de méthode dans les travaux de ce genre, et spécialement dans celui-là même qu'il entreprenait, j'ai cru devoir transcrire les éclaircissements détaillés que donne M. Tobac touchant la manière dont il a conçu son étude. La méthode à laquelle il s'est arrêté me paraît excellente et ce n'est point l'un des moindres mérites de son exposé d'y être demeuré strictement fidèle.

Nous avons donc d'abord un chapitre préliminaire sur le Problème de la Justification chez les Juifs et les Judéo-Chrétiens, exposant les idées des Juifs touchant le péché, la Loi, la justice et la justification, la justice de Dieu et celles des Judéo-Chrétiens sur le rôle respectif de la Loi et du Christ dans la justification. La première partie de l'ouvrage a pour titre général : Le Péché. Les quatre chapitres dont elle se com-

pose étudient la conception paulinienne du péché, les auxiliaires de la puissance du péché (les puissances supra-terrestres, la Loi), les conséquences du péché, l'impuissance de l'homme naturel à vaincre la domination du péché. La deuxième partie : La justification, comporte également quatre chapitres : la justice de Dieu, l'œuvre du Christ, les effets salvifiques de l'œuvre du Christ, les moyens de s'approprier les effets de la rédemption.

Les chapitres de la Première Partie, relatifs à la conception paulinienne du péché et aux conséquences du péché, m'ont paru particulièrement solides. De même, la question, obscure en somme et difficile, des puissances supra-terrestres auxiliaires du péché est fort judicieusement traitée. Enfin l'auteur a parfaitement mis en relief le rôle qui appartient, dans l'économie du salut, à la résurrection du Christ et au Christ ressuscité. Que la justification garde dans saint Paul le caractère forensique, messianique et eschatologique qu'elle avait dans la théologie juive, c'est incontestable. Cependant il me semble que M. Tobac poursuit avec quelque rigueur l'assimilation de la pensée de S. Paul sur ce point à la pensée juive. L'esprit de l'Apôtre est-il dominé, au degré où il le suppose, par la conception eschatologique du règne de Dieu ? La phase présente de ce règne et les biens qu'elle comporte n'ont-ils pas déjà pour lui, malgré qu'ils soient ordonnés à la consommation et qu'ils y tendent, une réalité et une consistance propres ? J'hésiterais à souscrire à cette déclaration de M. Tobac qui me paraît un peu absolue : « Dans S. Paul la justification consiste toujours, selon nous, dans le décret d'admission au royaume messianique. Plus tard, lorsque la perspective du règne eschatologique s'éloigna et que le règne présent ou préparatoire absorba toute l'attention, la disjonction entre la justification présente et future, entre la justice et le salut, s'opéra aussi définitivement. D'après Titius... il y aurait déjà dans S. Paul des traces de ce mouvement de dislocation.» Je serais un peu de l'avis de Titius. Cf. *Rom.* V, 1, etc. J'aurais des réserves semblables à proposer sur les explications de M. Tobac touchant la « justice de Dieu » dans S. Paul. Qu'il s'agisse premièrement d'un attribut divin et de la justice justifiante et salvifique de Dieu, je le reconnais sans difficulté et l'auteur a eu raison de poser avec force sa thèse sur ce point. Mais n'est-ce pas forcer un peu la note que d'y voir « un concept essentiellement eschatologique » ? Et puis ne semble-t-il pas qu'à certains moments cette formule, sans cesser de désigner la justice même de Dieu, s'entr'ouvre de manière à englober les effets de cette justice en nous ? Est-ce que *II Cor.*, 5, 21, en particulier, ne donne pas cette impression ?

Il n'y a peut-être dans tout cela qu'une question de nuances. Le travail de M. Tobac ne m'en paraît pas moins de très grande valeur. Il repose sur une étude approfondie des écrits et de la pensée de S. Paul, étude stimulée et éclairée par la connaissance très étendue des travaux récents auxquels ils ont donné lieu. L'auteur a embrassé le sujet qu'il avait choisi dans toute son étendue et il n'a négligé aucun des problèmes, même secondaires, qui s'y rattachent. Tout en s'en tenant strictement au point de vue historique qui est celui de son étude, et en évitant d'introduire dans l'analyse de la pensée de S. Paul des pro-

blèmes et des conceptions qui ne sont apparus que plus tard, M. Tobac n'a jamais cédé à la puérile et dangereuse tentation d'accuser l'écart qui peut exister entre la synthèse de l'Apôtre, puissante mais incomplètement unifiée et formulée d'un point de vue un peu spécial, et celle de la théologie classique. Il n'a pas eu en vue de découvrir à tout prix dans S. Paul des conceptions primitives, sans rapport avec les nôtres, et c'est peut-être à cette attitude d'esprit, si conforme à la réalité historique, qu'il doit d'avoir saisi dans toute son originalité la pensée de l'auteur des lettres aux Galates et aux Romains, et d'avoir rencontré sur la plupart des points les solutions les plus judicieuses et les plus objectives.

C. Questions spéciales. — Je groupe, sous cette rubrique, divers travaux relatifs à l'Eucharistie, à la Parousie et au Saint-Esprit.

Le Dr K. G. Goetz, pasteur et privat-docent à l'université de Bâle, consacre une bonne moitié de son ouvrage : *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Versuch zur Lösung* (1), à exposer l'état actuel des recherches historiques sur l'Eucharistie (2). Il estime, contrairement à l'opinion de Jülicher, que l'enquête relative à l'institution et au sens originel du rite eucharistique, tout en prenant comme point de départ les textes du N. T., doit embrasser les deux premiers siècles de l'ère chrétienne, et il analyse les travaux récents sur l'Eucharistie aux époques apostolique et sub-apostolique. Il ne se contente pas d'exposer les théories émises par d'autres, il en fait la critique et formule ses propres conclusions.

Dans un premier paragraphe, le Dr Goetz esquisse à grands traits, d'après H. Schultz (3), et A. Schweitzer (4), l'évolution des recherches eucharistiques, au cours du XIXe siècle. Cette évolution a consisté essentiellement dans l'opportune substitution du point de vue historique au point de vue dogmatique. Vers la fin de cette période, l'on a commencé à distinguer dans le problème eucharistique cinq différentes questions : celles de la tradition primitive, de l'institution, de la pâque, du caractère sacrificiel et de la portée eschatologique, et il en est résulté une plus grande clarté et précision.

Dans un deuxième paragraphe très étendu (pp. 111-305), il expose en détail le résultat des recherches poursuivies depuis trente ans surtout parmi les protestants. Cet exposé critique est bien conduit et offre un réel intérêt, malgré ses lacunes en ce qui concerne les travaux catholiques et ceux de langue française en général. L'auteur y suit les divisions rapportées plus haut. Il ne peut être question de résumer ce résumé. Il me semble plus intéressant de signaler les conclusions

1. In-8° de VII et 328 pages, Leipzig, Hinrichs, 2e édition, 1907. Il a déjà été parlé de cet ouvrage dans le « Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes, » *Revue des Sc. Ph. et Th.*, 1908, p. 381 et s.

2. Sous ce titre : *Die Abendmahlsfrage in der neuester Zeit.*

3. H. Schultz, *Zur Lehre vom heiligen Abendmahl*, Gotha, 1886.

4. A. Schweitzer, *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu*, etc. I Heft. *Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jhrhdts. und die historischen Berichte.* Tubingue et Leipzig, 1901.

qui, au jugement personnel de l'auteur, se dégagent de cette vaste enquête. Le Dr Goetz estime que l'on ne peut résoudre efficacement la question relative à la forme primitive de la tradition eucharistique, même les problèmes particuliers de critique textuelle qu'elle implique, tant qu'on ne s'est pas fait une conviction sur la vraie nature de l'Eucharistie elle-même. Il y a une part de vérité dans cette manière de voir qui, par ailleurs, a ses périls que tout le monde aperçoit. Que Jésus, la veille de sa mort, ait fait en présence de ses disciples quelque chose de semblable à ce que nous nommons la Cène, on n'en peut vraiment douter. Il est moins clair qu'il ait donné l'ordre de le renouveler. Peut-être faut-il penser que S. Paul a reçu cet ordre du Christ glorifié. La Cène a été célébrée par Jésus la veille du jour où les Juifs ont mangé la Pâque. Primitivement, aucun lien réel ne rattache l'Eucharistie au repas pascal. Le caractère pascal de l'Eucharistie est apparu plus tard, et c'est le repas pascal tel qu'il se célébrait chez les Juifs de la Diaspora qui a provoqué l'assimilation. Jésus, à la Cène, n'a rien dit qui soit de nature à rapprocher le rite eucharistique du sacrifice par où fut sanctionnée l'Alliance Sinaïtique. C'est S. Paul qui est responsable de cette idée. Pareillement tout porte à croire qu'à la Cène, spécialement dans les formules qu'il prononça sur le pain et sur la coupe, il ne fit aucune espèce d'allusion à sa mort et surtout à sa mort considérée comme un sacrifice, et que l'Eucharistie n'a pas été conçue par Jésus comme une représentation symbolique de sa mort. A peu près tous les écrivains du N. T. et les plus anciens Pères considèrent l'Eucharistie comme un sacrifice. Cependant il est difficile que cette manière de voir soit primitive. Une fois de plus, S. Paul et S. Luc doivent être tenus pour responsables de ces conceptions. « Le parallélisme entre l'Eucharistie-sacrifice de l'antiquité chrétienne et les repas-sacrifices des Juifs rend de plus en plus manifeste, conclut M. Goetz, ce que nous avons déjà entrevu, à savoir que dans cette manière de concevoir l'Eucharistie comme un sacrifice, reparaissent, pour une part importante, les vieilles idées juives. On n'y trouve rien de nouveau, de propre à l'Évangile et qui soit de nature à assurer à l'Eucharistie aujourd'hui encore, la valeur unique qu'elle a eue jadis pour la communauté chrétienne. » L'importance de l'Eucharistie pour les premières générations chrétiennes implique cependant que le rite, inauguré par Jésus, enfermait une signification que les repas juifs n'auraient pu revendiquer, et que Jésus lui-même lui avait donné cette portée spéciale, et en avait fait quelque chose de nouveau. Quel est donc ce sens primitif et nouveau de la Cène ? Pour Jésus, le rite eucharistique est un symbole (Sinnbild), une allégorie en action destinée à rappeler à ses disciples, lorsqu'il aura disparu, son existence terrestre, et à leur inculquer cette idée que son être humain (chair et sang) est pour leurs âmes ce que le pain et le vin sont pour le corps, qu'il est pour elles, en un sens vrai, une nourriture et un rafraîchissement.

Que penser de tout cela ? Le mouvement de recherches analysé par M. Goetz doit-il finalement conduire à ce résultat ? La diversité des tendances qu'il enferme est trop grande encore pour qu'on puisse prévoir où il aboutira. Pour ce qui est des conclusions personnelles de

l'auteur, non seulement elles se révèlent absolument inacceptables, mais l'on aperçoit assez clairement le vice essentiel du point de vue et de la méthode qui l'y ont conduit. Lorsqu'on suit le détail de son argumentation, on a le sentiment de marcher vers un terme fixé d'avance. On éprouve comme une impression d'inquiétude et d'angoisse due à la présence latente et à l'action constante, mais voilée, d'idées préconçues sur l'Eucharistie tout le long de l'enquête. Et c'est avec un sentiment de soulagement que, déjà mis en éveil par certaines déclarations antérieures, l'on rencontre enfin la phrase que j'ai citée plus haut et où l'idée directrice de l'auteur se découvre clairement. A son sens, cela seul est proprement chrétien, qui n'est juif à aucun degré et dans les institutions comme dans les doctrines évangéliques, cela seul compte qui est essentiellement nouveau. On reconnaît là la thèse de Harnack dans *L'Essence du Christianisme* et il est tout naturel que le Dr Goetz lui ait dédié son livre. Cet à priori qui méconnaît l'intime solidarité de l'A. et du N. T. explique toute la suite des conclusions négatives que formule l'auteur touchant la signification primitive de l'Eucharistie. Quant à la théorie positive qu'il propose, elle s'inspire de conceptions mystiques qui me demeurent inintelligibles.

Le dernier travail publié par Jean Réville est consacré aux *Origines de l'Eucharistie* (1). L'auteur y suit une méthode régressive et remonte de S. Justin aux Synoptiques en passant par les anciens gnostiques et montanistes, l'épître de Jude, la seconde de Pierre, le Pasteur, Pline le Jeune, Ignace, Clément, la Didachè, le IVe Évangile, l'épître aux Hébreux S. Paul et les Actes. Il estime qu'en retenant les seules données communes à tous ces auteurs, on obtient la conception originelle de l'Eucharistie à la lumière de laquelle les récits, assez tardifs, des Synoptiques doivent être interprétés. J. Réville suppose donc que chacun des écrivains en question nous a laissé toute sa pensée sur le rite eucharistique. Cette manière de voir me paraît tout à fait insoutenable. Dans bon nombre de cas, par exemple *Jean* VI, et les passages eucharistiques de S. Paul, son exégèse ne l'est pas moins. J. Réville éprouve une insurmontable répugnance à envisager la réalité de l'équation si souvent posée dans les textes qu'il étudie : pain = chair, vin = sang. Il arrive finalement à extraire des Synoptiques les données suivantes qui représenteraient la réalité historique du repas du Seigneur : La Cène a été un repas pascal, le dernier repas que Jésus ait pris de fait avec ses disciples ; mais ni eux ni lui-même ne le savaient. D'où il suit que Jésus n'a pu avoir la pensé d'ordonner la célébration de repas semblables après sa mort ni celle, à plus forte raison, d'inviter ses disciples à commémorer sa mort. Deux idées se font jour dans les trois Synoptiques au sujet de la Cène, celle d'une alliance entre Jésus et ses disciples et celle de la venue prochaine du Royaume de Dieu. Nous ignorons d'ailleurs les paroles exactes que prononça Jésus. Quant à l'assimilation du pain au corps et du vin au sang du Christ qui constitue l'élément distinctif de ce repas, elle doit s'entendre en ce sens que Jésus donna le pain que les disciples allaient se partager comme l'image sensible de l'union entre ses disciples et lui-

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1907, juillet-août, pp. 1-56; sept.-oct., pp. 142-196; 1908, janv. fév., pp. 1-59.

même. J. Réville esquisse ensuite la genèse et la première évolution de l'eucharistie dans les communautés primitives. Celles-ci n'y virent d'abord que la continuation des repas que les disciples prenaient d'habitude avec Jésus et où Jésus bénissait le pain et le vin en rendant grâces selon la coutume juive. J'ai déjà noté les deux points, présupposition injustifiable et exégèse influencée par des répugnances personnelles, qui vicient cette enquête où d'ailleurs sont rassembiés des textes déjà connus mais intéressants et où se rencontrent bon nombre de remarques suggestives.

M. C. Van Crombrugghe, professeur au Grand Séminaire de Gand, a publié sous ce titre : *L'Evangile primitif et l'Eucharistie* (1) une étude critique très serrée des récentes théories (Andersen, Loisy) tendant à nier que Jésus, à la dernière Cène, ait réellement employé les formules de consécration que les Évangiles et S. Paul lui attribuent. Elles seraient l'œuvre de S. Paul auquel S. Marc lui-même les a empruntées. M. Van Crombrugghe s'attache à établir : 1° que S. Paul les a reçues de la tradition primitive ; 2° que l'examen de S. Matthieu et de S. Marc lui-même ne confirme nullement l'hypothèse d'une tradition originelle qui n'aurait pas connu les formules de consécration, mais seulement une déclaration eschatologique ; 3° que S. Luc doit être interprété comme rapportant deux cènes distinctes, la cène pascale à laquelle se rattache le logion eschatologique et la cène eucharistique (19-20).

M. A. Cellini, qui est assurément l'un des plus estimés parmi les exégètes catholiques d'Italie, a publié dans *La Scuola Cattolica* une série d'articles — sept — sur *La Questione Parusiaca* (2). Le premier de ces articles formule quelques principes préalables. Il est théologiquement impossible que le Christ ait annoncé son second avènement pour une date imminente ou même prochaine. Il est théologiquement difficile de soutenir que les évangélistes aient rapporté comme paroles de Jésus des déclarations impliquant cette imminence ou proximité de la Parousie. Par contre rien ne s'oppose à ce que, parlant en leur nom personnel, ils aient laissé transparaître dans leurs écrits la crainte ou plutôt l'espoir de la Parousie prochaine. Et il est de toute évidence qu'ils l'ont fait. — Le second article est consacré à l'examen de *Matt.* X, 23. Contre les eschatologistes (Loisy), M. Cellini se contente d'insister sur l'obscurité de ce texte dont on n'a pas donné moins de sept interprétations différentes. — Dans le troisième article, l'auteur étudie *Matt.* XVI, 28. La venue du Fils de l'homme dont il est question en cet endroit semble devoir s'entendre de l'expansion de l'Église lors de la ruine de Jérusalem et à mesure que déclinait la Rome païenne. — Le quatrième article traite de *Matt.* XXVI, 64. Le mot voir dans ce texte désigne une perception non pas sensible mais intellectuelle. De même les expressions : assis à la droite de Dieu, et : venant sur les

1. Extrait de la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Tome IX (1908), pp. 326-334. Brochure de 12 pages, Louvain, Ch. Peeters.

2. *La Scuola Cattolica*, 1907, volume XII, pp. 17-30 ; 157-167 ; 296-305 ; 414-425 ; 527-543 ; 670-686. Comme sous-titre : *Nuovi Studi esegetici sui passi neotestamentari concernenti la venuta del Figlio dell' uomo.*

nuées du ciel, doivent être traitées comme des métaphores. Le sens est celui-ci : Vous comprendrez désormais que je participe à la majesté (nuées) de la puissance et de la domination (droite) de Dieu. — Le cinquième article s'occupe de *Jean* V, 25. Ce texte vise la résurrection des âmes plutôt que celle des corps. — Le sixième article traite de *Jean* XXI, 22, 23. La « venue » dont il est question semble être la ruine de Jérusalem. — Le septième article conclut cette série d'études. L'auteur y confirme l'interprétation qu'il a donnée dans son *Saggio Storico-critico* du grand discours dit « eschatologique », *Matt.* XXIV et parallèles. Ce discours, dans son sens littéral, vise tout entier la ruine de Jérusalem et l'avènement du Fils de l'homme qu'il annonce est un avènement spirituel. L'*Apocalypse* VI, 11, ne semble pas devoir s'entendre du jugement final. Aussi bien peut-on soutenir que seuls les trois derniers chapitres de l'Apocalypse sont proprement eschatologiques. En résumé lorsque Jésus parle de son avènement prochain, il pense toujours à un avènement spirituel. On aura remarqué que M. Cellini estime pouvoir résoudre les problèmes dont il vient d'être question par voie de simple exégèse. Sans repousser absolument tout recours à la critique littéraire, il estime plus sûr de ne faire appel à ce principe délicat de solution qu'après avoir épuisé tous les autres moyens. Ces nouvelles études de l'exégète très informé et sagement progressiste qu'est M. Cellini, méritent la même attention sympathique que leurs aînées. A côté du récent travail du P. Lagrange : *L'avènement du Fils de l'Homme* (1), dont le point de vue et les conclusions sont sensiblement différents, elles constituent un vigoureux et intelligent effort pour résoudre, en conformité avec les principes catholiques, cette difficile question de la Parousie.

M. E. W. Winstanley nous dit lui-même, dans une préface brève, l'origine et le caractère de son ouvrage : *Spirit in the New Testament* (2). « Ce petit livre, écrit-il, est le fruit d'une étude personnelle des sources, dans la mesure où elles étaient accessibles à l'auteur, poursuivie au cours des dernières années et pour laquelle ont été utilisées des heures de loisir trop rares et séparées par de longs intervalles. L'auteur éprouvait le besoin d'une synopse de tous les passages où figure le mot « esprit » dans le N. T. et il s'est appliqué à en dresser une : c'est la Première Partie. Les matériaux qui s'y trouvent rassemblés peuvent être de quelque utilité à d'autres. L'auteur a ensuite essayé, en se reportant à ceux de ses passages où il est question de l'Esprit divin et de son action, de saisir, dans son ensemble, l'enseignement du N. T. : c'est la Seconde Partie. Les vues exposées dans ce livre ne prétendent à aucune autorité spéciale. Il suffira qu'on les traite comme les suggestions d'un modeste chercheur qui a désiré, à tout le moins, de travailler ἐν πνεύματι ἁγίῳ. »

En vérité M. Winstanley est trop modeste et son petit livre, très objectif dans l'ensemble, l'emporte sur nombre d'études plus ambi-

1. *Revue Biblique*, 1906, pp. 382-411, 561-574. Cfr. *Revue des Sc. Ph. et Th.*, 1907 pp. 158-159.

2. In-16 de 166 pages, Cambridge University Press, 1908.

tieuses. Le tableau sommaire de l'emploi du mot esprit dans l'A. T. grec et les Apocryphes, par lequel il débute, constitue une introduction parfaitement appropriée. La Synopse relative au N. T. m'a paru très complète. Les écrits du N. T. sont dépouillés dans l'ordre suivant : Synoptiques, Actes, Épître aux Hébreux, Épîtres Catholiques, Épîtres Paulines, Écrits Johanniques. Le texte grec de tous les passages où figure le mot esprit est transcrit et le sens en est éclairci par des notes courtes, mais généralement érudites et judicieuses. Enfin les résultats généraux de cette enquête sont rendus sensibles dans un tableau signalant, pour chaque groupe d'écrits, les applications diverses et les sens différents du mot esprit. La Seconde Partie expose, sous forme synthétique, l'enseignement des divers groupes d'écrits énumérés plus haut et des Pères apostoliques touchant le Saint Esprit et son action. Certaines assertions, en petit nombre, appellent des réserves, d'autres auraient besoin d'être contrôlées, mais, dans l'ensemble, l'exposé de M. Winstanley est objectif et mérite confiance. J'ai moins goûté le paragraphe final sur la valeur que garde pour nous la Pneumatologie élaborée par les premières générations chrétiennes. L'auteur y épilogue à l'excès sur l'usage du concept de personne en théologie. D'une manière générale il y manifeste une tendance fâcheuse à minimiser la valeur des formules dogmatiques.

A. Lemonnyer, O. P.

Kain.

CHRONIQUE

ALLEMAGNE. — **Congrès.** — Le Congrès international d'histoire s'est tenu à Berlin du 6 au 12 août, conformément aux décisions prises à Rome en 1903. Il réunit plus de 800 membres et 135 communications y furent présentées, dont moitié environ étaient dues à des savants allemands.

Il faut relever, dans les séances générales, les conférences de M. G. Maspero sur *Ce qui se fait en Égypte pour sauver les monuments historiques ;* de Fr. Cumont (Gand) sur *La religion astronomique* dans l'antiquité ; de sir William Ramsay (Aberdeen) sur *L'organisation ecclésiastique en Lycaonie du IVe au XIe s., à la lumière de l'épigraphie,* travail des plus remarquables publié depuis dans l'*Expositor* (oct. 1908) sous le titre : *The orthodox church in the Byzantine empire.*

Les sections particulières étaient au nombre de huit. Nous signalons quelques travaux ayant un rapport plus direct avec nos études.

1°. Histoire d'Orient (président : Ed. Sachau). H. Gunkel (Giessen). *Parallèles égyptiens à l'A. T.* Très à la mode dans une certaine école ces comparaisons par lesquelles on tente d'établir des rapports de dépendance n'aboutirent, dans le cas, à aucune conclusion ferme. Le travail suscita néanmoins de nombreuses observations. — P. Haupt (Baltimore), *Histoire de la Galilée*, où l'auteur soutient que les Galiléens, et spécialement le Christ, étaient des Aryens, non des Sémites. Cette thèse proposée également aux congrès de Berlin, d'Oxford et de Copenhague par le professeur américain, reçut partout le même accueil peu flatteur. — E. Sellin (Vienne), *Les résultats des fouilles de Palestine pour l'histoire primitive du pays.*— von Lecoq (Berlin), *L'expédition prussienne au Turkestan chinois* révèle les trésors artistiques, scientifiques, ethnographiques rapportés de cette exploration dans un monde jusqu'ici inconnu et qui promet des révélations sensationnelles.

2° Grèce et Rome (prés. : Ed. Meyer). — 3° Histoire politique du moyen âge et des temps modernes (prés. : D. Schaefer) : H. Finke, *L'état actuel des études sur les origines de la Réforme ;* K. Erslev (Copenhague), *La classification des sources historiques.*

4° Histoire de la civilisation et des idées du moyen âge et des temps modernes (prés. : G. Rœthe) et histoire des sciences naturelles (K. von Buchka). K. Lamprecht, *L'étude et l'enseignement de l'histoire de la civilisation et de l'histoire universelle à l'Université de Leipzig*, où l'auteur expose l'organisation du séminaire historique qu'il dirige, et affirme ses idées bien connues sur la conception historique. Ce travail a paru dans la revue de Munich, *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft Kunst und Technik* (5 sept. 1908).

5° Histoire du droit et des institutions économiques (prés. : O. Gierke). — 6° Histoire de l'Église (prés. : A. Harnack). Loofs (Halle), *Le concile de*

Sardique de 343. Ce rapport provoqua l'intervention de MM. Harnack et Jülicher. — JÜLICHER (Marbourg), *Une prétendue lettre de saint Jean Chrysostome*. — Mgr DUCHESNE, l'éminent directeur de l'École française de Rome, n'ayant pu assister au congrès, la communication qu'il devait présenter : *La prise de possession du sol romain par le christianisme*, fut résumée par M. Pernot.—P. KEHR, directeur de l'institut prussien à Rome, et A. BRACKMAN (Marbourg) présentèrent le plan d'une *Germania sacra* dont voici les grandes lignes : littérature, sources historiques, archives, bibliothèques ; histoire de chaque diocèse, liste des évêques, extensions et subdivisions géographiques, chapitre de la cathédrale, collégiales, abbayes, prieurés, etc.

7° Archéologie, histoire de l'art médiéval et moderne (prés. : R. Kekule et H. Wœlfflin). — 8° Sciences historiques auxiliaires (Archives et bibliothèques, Chronologie, Diplomatique, Épigraphie, Généalogie, Géographie historique, Héraldique, Numismatique, Paléographie, Sphragistique).

La réunion du prochain congrès a été fixée à Londres, en 1913.

Prix. — Le prix Nobel pour la littérature a été décerné, à Stockholm, le 10 décembre, au Prof. Dr. Chr. Rud. EUCKEN. Né à Aurich, dans le Hanovre, le 5 janvier 1846, le Dr. Eucken est professeur ordinaire à l'Université d'Iéna, où il enseigne la philosophie depuis 1874. Parmi ses nombreux ouvrages, nous citerons ceux qui concernent la philosophie religieuse, dont il est en Allemagne, l'un des représentants les plus éminents : *Bilder und Gleichnisse in der Philosophie*, 1880 ; *Aristoteles' Anschauung von Freundschaft und Lebensgütern*, 1884 ; *Prolegomena zur Forschung über die Einheit des Geisteslebens im Bewusstsein und That der Menschheit*, 1887 ; *Die Einheit des Geisteslebens im Bewusstsein und That der Menschheit*, 1888 ; *Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart*, 1890, 4 Aufl. 1902 ; *Die Lebensanschauung der grossen Denker*, 1890, 6 Aufl. 1905 ; *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, 1896 ; *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, 1901, 2 Aufl. 1905 ; *Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten*, 1901 ; *Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung*, 1903 ; *Geistige Strömungen der Gegenwart*, 1878, 3. Aufl. 1904 ; *Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart*, 1907 ; *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*, 1907.

Selon lui, la philosophie religieuse a besoin d'une méthode toute spéciale : la méthode « *noologique* ». Celle-ci se distingue de la méthode psychologique qui consiste seulement à faire voir le processus par lequel l'homme acquiert et s'assimile un contenu mental ; elle diffère de la méthode métaphysique qui part de l'abstraction théorique pour aboutir à la connaissance des phénomènes. L'explication « noologique » consiste à situer une manifestation mentale de la vie dans la totalité de la vie spirituelle et à la justifier comme telle. Suivant Eucken, la méthode « noologique » ainsi comprise conduit directement au fait affirmé par la religion : la réalité d'une vie spirituelle absolue, élevée au-dessus des manifestations vitales qui se produisent dans l'expérience. En effet, les grands conflits de l'existence ne sont explicables qu'en

regard de la vie de l'esprit et des valeurs qu'elle affirme, telles que nous les voyons vivre chez les grandes personnalités religieuses. Mais Eucken entend sortir du subjectivisme : la méthode noologique, si elle prend pour point de départ cette expérience de la totalité de la vie mentale et de ses exigences, s'achève donc en demandant à la métaphysique de les justifier. Quelques réserves que l'on doive faire, tant au point de vue philosophique qu'au point de vue théologique, au sujet des conclusions de la philosophie religieuse d'Eucken, il est juste de saluer en lui un idéaliste convaincu et un adversaire résolu du naturalisme et du matérialisme. H.-D. N.

Anniversaire. — Le Docteur Theodor Zahn, professeur d'introduction biblique et d'exégèse du N. T. à l'université d'Erlangen, vient de célébrer le 70e anniversaire de sa naissance. A cette occasion ses amis et ses disciples lui ont offert un copieux et intéressant recueil de travaux : *Theologische Studien : Theodor Zahn dargebracht*, etc., in-8° de V et 426 pages, Leipzig, Deichert, 1908. Ce recueil contient seize mémoires parmi lesquels nous citerons : N. Bonwetsch (Goettingen), *Der Schriftbeweis* ; W. Caspari (Erlangen), *Die Bundeslade*; W. Sanday (Oxford), *The Apostolic Decree. Act. XV. 20-29* ; E. Sellin (Vienne), *Die Schiloh Weissagung* ; K. Jordan (Erlangen), *Alter u. Herkunft der lateinischen-Uebersetzung des Hauptwerkes des Irenaeus* ; A. Klostermann (Kiel), *Schulwesen im alten Israel* ; R. Seeberg (Berlin), *Zur Trinitätslehre* ; K. Müller (Erlangen), *Zum neutestamentlichen Sühneglauben* ; E. Riggenbach (Bâle), *Begriff der διαθήκη im Hebraeerbrief*, etc. On sait que le Dr. Zahn occupe un rang éminent parmi les théologiens et exégètes luthériens conservateurs. — L'éditeur annonce que ces diverses études se vendent séparément.

Retraite et nominations. — Le Dr Ernest Haeckel, professeur de zoologie à la faculté de philosophie de l'université d'Iéna, vient de prendre sa retraite. Il est âgé de 75 ans. Naturaliste éminent, mais philosophe médiocre, le Dr Haeckel s'est donné pour tâche principale, depuis un certain nombre d'années, de vulgariser l'évolutionisme matérialiste. Son successeur à Iéna est le Dr L. Patte, l'un de ses élèves, antérieurement privat-docent de zoologie à l'université de Berlin.

— Le Docteur A. Bludau, l'exégète bien connu, professeur ordinaire d'exégèse du N. T. à l'université de Munster, vient d'être nommé évêque du diocèse d'Ermland (Prusse orientale).

— Le Dr E. Sellin, professeur ordinaire d'exégèse de l'A. T. à la faculté de théologie évangélique de Vienne, passe avec le même titre à l'université de Rostock où il remplace J. Köberle, dont nous avons annoncé la mort.

— Le Dr W. Heitmüller, privat-docent d'exégèse du N. T. à l'université de Heidelberg, passe, avec le titre de professeur ordinaire, à celle de Marbourg, où il succède au Dr J. Weiss.

Décès. — En septembre est mort le Dr C. A. J. Fritz Schultze, professeur de philosophie et de pédagogie à l'École technique supérieure de Dresde.

Né le 7 mai 1846, à Celle, en Hanovre, Fr. Schultze fit ses études universitaires à Iéna, Göttingen, Munich. Promu docteur en 1868, il entra comme privat-docent, en 1871, à l'université d'Iéna où il devint professeur extraordinaire en 1875. La même année, il fut appelé à Zurich, puis en 1876 à Dresde, comme professeur ordinaire.

Sans parler de différents ouvrages de pédagogie ou de morale pratique, on lui doit plusieurs études d'histoire de la philosophie : *Geschichte der Philosophie der Renaissance*, 1874, dont le premier volume, seul publié, est consacré à Gemistos Pléthon (1355-1450), le rénovateur de la philosophie platonicienne et néo-platonicienne ; *Stammbaum der Philosophie*, 2e édit. 1899 ; *Hume und Kant, über dem Causalbegriff*, 1870 ; *Kant und Darwin*, 1875.

En philosophie, Schultze fut d'abord disciple de Kant, et s'efforça, au moyen du criticisme, de résoudre les antinomies qui séparent la Science, la Religion et la Morale. Puis, réconcilié avec la métaphysique, il admit une sorte d'atomisme dynamiste et dualiste, dans lequel il oppose la force spirituelle consciente à la force matérielle.

Principaux ouvrages philosophiques : *Philosophie der Naturwissenschaft, eine philosophische Einleitung in das Studium der Natur und ihrer Wissenschaften*. 2 vol., 1881-82 ; *Die Grundgedanken des Materialismus und die Kritik derselben*, 1881 ; *Die Grundgedanken des Spiritismus und die Kritik derselben*, 1883 ; *Vergleichende Seelenkunde*, 1892-1897. M.-D. R.-G.

— Le Dr Winand Fell, professeur ordinaire d'exégèse de l'A. T. et de langues orientales à l'université de Munster, est décédé le 5 Juillet. Né à Aix-la-Chapelle en 1837, il reçut en 1871, de l'université de Leipzig, le titre de docteur en philosophie et en 1886, de l'université de Munster, celui de docteur en théologie. Il était professeur ordinaire de cette dernière université. Collaborateur du *Theologische Quartalschrift*, de la *Biblische Zeitschrift* et de la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, W. Fell jouissait, comme orientaliste, spécialement comme arabisant, d'une réputation méritée.

Il a publié : *Canones Apostolorum aethiopice*, 1871 ; *Indices ad Baidahwii Commentarium in Coranum ed.* Fleischer, 1878 ; *Die Christenverfolgungen in Südarabien und die himyarisch-äthiopische Kriege nach abessinischer Ueberlieferung*, 1881 ; *Ueber den Ursprung und den Entwicklung des höhern Unterrichtwesen bei den Mohammedern*, 1883 ; *Ueber die Ergebnisse der Aegyptologie*, 1889 ; *Südarabische Studien. Zur Erklärung der sabäischen Gottesnamen*, 1900.

— On annonce la mort du Dr Anton von Scholz, à l'âge de 79 ans. Le savant exégète était né en 1829 à Schmachtenberg, dans la Basse Franconie. Depuis 1872, il occupait, à la Faculté de théologie catholique de l'université de Wurzbourg, la chaire d'exégèse de l'A. T. et de langues orientales. A deux reprises (1879-80, 1892-93), il fut honoré des fonctions de recteur.

A. von Scholz a publié : *De inhabitatione Spiritus Sancti* (thèse de doctorat), 1856 ; *Der massoretische Text und die LXX Uebersetzung des Buches Jeremias*, 1875 ; *Kommentar zum Buche Jeremias*, 1880 ; *Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Jesajas*, 1880 ; *Kommentar zum Buche des Propheten Hoseas*, 1882 ; *K. Z. B. d. P. Joel*, 1885 ; *Judith, eine*

Prophetie, 1883 ; *Kommentar über Judith*, 1887, 2e édit.; *K. ü. Judith und Bel und Drache*, 1896 ; *K. über Tobias*, 1889 ; *K. über Esther und Susanna*, 1892 ; *K. über den Prediger*, 1901 ; *K. uber das Hohelied und Psalm 45*, 1904.

— On annonce la mort du Dr Eberhard SCHRADER, membre de l'Académie des sciences de Berlin et de Leipzig, professeur ordinaire de langues sémitiques à l'université de Berlin.

E. Schrader naquit à Braunschweig en 1836. Il étudia à l'université de Goettingue qui lui conféra les titres de docteur en théologie et de docteur en philologie orientale. En 1858 il se voyait décerner par la même université un prix académique pour un mémoire intitulé : *De linguae Æthiopicae cum cognatis linguis comparatae indole universa* (publié en 1860). Successivement privat-docent et professeur de théologie aux universités de Zurich, de Giessen et d'Iéna, il fut appelé à l'université de Berlin en 1875.

Au début de sa carrière scientifique, E. Schrader se consacra principalement aux études bibliques et publia : *Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte*, 1863 ; la 8e édition entièrement refondue du *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des A. T.* de De Wette, 1869. A partir de 1870, il se montre surtout préoccupé d'éclairer l'histoire d'Israël et l'exégèse de l'A. T. par l'étude des documents assyro-babyloniens. L'un des premiers il entreprit de mettre les textes cunéiformes à la portée des biblistes, et son nom demeurera, à ce point de vue, comme celui d'un initiateur. On lui doit, sans compter d'assez nombreuses monographies, le très utile ouvrage intitulé : *Die Keilinschriften und das Alte Testament* dont la première édition parut en 1872 et une seconde en 1883. Frappé d'un mal inexorable, le savant assyriologue dut confier la préparation de la 3e (1902) aux Drs H. Zimmern et H. Winckler qui ont notablement modifié le caractère de l'œuvre. Mais l'entreprise la plus considérable de Schrader est la publication qu'il a assumée et menée à terme, avec la collaboration de L. Abel, Bezold, P. Jensen, Peiser et Winckler, d'une *Keilinschriftliche Bibliothek*, qui compte 6 volumes, (1889-1907) et où se trouvent réunis, en transcription et traduction, les textes assyro-babyloniens les plus intéressants pour les historiens, les juristes et les théologiens.

ANGLETERRE. — Universités et Instituts. — Nous avons déjà annoncé les solennités que prépare l'Université de Cambridge pour 1909 en l'honneur du centenaire de CH. DARWIN et du cinquantenaire de l'apparition de « *The Origin of Species* » (cfr. *R. des Sc. Ph. et Th.* II (1908), p. 402.) A cette occasion, les syndics de la « Cambridge University Press » et le Bureau de la « Cambridge Philosophical Society » s'occupent d'éditer un recueil consacré à Darwin et pour lequel ils se sont assuré la collaboration de savants anglais et étrangers. Voici les sujets qui seront traités : *Darwin et l'évolution ; L'œuvre géologique de Darwin ; Contributions de Darwin à la Botanique ; L'influence de l'idée d'évolution dans les divers départements de la philosophie.*

— L'Institut d'Archéologie et d'Anthropologie récemment établi à

l'université de Liverpool et où enseignent des maîtres comme Myres, Newberry et Frazer, fait preuve d'une extraordinaire activité. Il vient de fonder, sous la direction du professeur Myres, un recueil intitulé : *Annals of Archaeology and Anthropology*, dont le premier fascicule a paru récemment. L'Institut annonce en outre le dessein d'entreprendre des fouilles et des recherches dans le North Wales, en Égypte, et au Honduras Britannique.

Nomination. — Le Rév. A. R. Taylor est nommé à la chaire de philosophie de l'Université de St-Andrews.

Décès.—M. Edward Caird est décédé à Oxford, le 1 novembre dernier, dans sa 73me année.

Né à Greenock, le 22 mars 1835, E. Caird fit ses études universitaires à Glasgow, puis, en 1859, à Balliol College, Oxford. En 1863 il fut élu Fellow de Merton College, Oxford, et investi des fonctions de Tutor. L'université de Glasgow lui confia en 1866 la chaire de philosophie morale qu'il occupa jusqu'en 1893. A cette date il succéda à Jowett comme « Master of Balliol. » Il garda ce titre honoré jusqu'en 1907. E. Caird était membre de l'Académie Britannique, correspondant de l'Académie des Sciences morales et politiques de Paris, etc.

Parmi les publications d'E. Caird il faut citer comme contenant toute la substance de sa doctrine philosophique et religieuse : *Cartesianism* (*Encyclopaedia Britannica*, 9e éd.) ; *Metaphysics* (*ibid.*) ; *Hegel* (dans les *Blackwood's Series*) ; *Philosophy of Kant*, 1878 ; *The social Philosophy and Religion of Comte*, 1885 ; *The critical Philosophy of Emmanuel Kant*, 1889 ; *Essays on Literature and Philosophy*, 1892 ; *The Evolution of Religion*, 2 vol., 1893 ; *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*, 2 vol., 1903.

Comme philosophe, E. Caird se rattachait à Hegel dont Green et Jowett, alors qu'il était étudiant d'Oxford, lui avaient révélé la méthode et les idées. Ce sont elles qu'il appliqua à l'étude du problème religieux dans *The Evolution of Religion* qui est son œuvre maîtresse. On y lit ces paroles qui définissent exactement la position de l'auteur : « C'est ainsi que l'idée de développement nous met en état d'assurer les droits de l'esprit critique sans tomber dans l'agnosticisme et de conserver une foi raisonnable sans les entraves du dogmatisme ; car elle nous apprend à distinguer l'unique principe spirituel qui est continuellement à l'œuvre dans la vie de l'humanité des formes changeantes par lesquelles il passe au cours de l'histoire. » La philosophie religieuse d'E. Caird a exercé et exerce une influence indéniable sur beaucoup d'historiens et d'apologistes. On l'a signalée, par exemple, dans les ouvrages de M. Loisy. Ceux mêmes qui, comme nous, sont totalement réfractaires à l'idéalisme mystique de Caird et à sa conception de l'évolution religieuse, ne peuvent refuser de saluer avec respect, au moment où elle disparaît, la haute figure du Maître de Balliol. La dignité irréprochable de sa vie, l'admirable sérieux et la probité de sa pensée, sa sympathie profonde pour toutes les manifestations sincères et saines de l'esprit humain, faisaient de Caird le type accompli du Scholar anglais.

— Le Dr Lewis Campbell, professeur de grec à l'Université de St-

Andrews, est décédé récemment à Brissago (Lac Majeur), à l'âge de 69 ans.

Citons, parmi ses ouvrages : *Religion in Greek Literature*, 1898 ; puis les éditions très appréciées de plusieurs dialogues de Platon : *The Sophistes and Politicus of Plato*, 1867, dont la remarquable introduction marque un progrès considérable dans l'étude de la chronologie des Dialogues ; *The Theaetetus*, 1883 ; *The Republik*, publiée en collaboration avec B. Jowett, 3 vol., 1894.

BELGIQUE. — Publications nouvelles. — A l'occasion du 75e anniversaire de l'Indépendance, la société belge de Librairie, à Bruxelles, publie, sous ce titre : *Le mouvement scientifique en Belgique, 1830-1905*, une série de travaux dus à d'éminents spécialistes belges (2 vol. in-4°, avec de nombreuses illustrations, 100 fr.), parmi lesquels nous tenons à signaler l'intéressante étude de M. M. De Wulf, professeur à l'Université de Louvain, sur *les Sciences philosophiques* ; cette étude, qui a d'ailleurs paru dans la *Revue Néo-scolastique* (août et nov. 1908), dépasse le cadre du recueil : elle retrace l'histoire de la philosophie en Belgique depuis le Xe siècle.

— Lorsqu'en 1906, M. Godefroid Kurth, directeur de l'institut historique belge, à Rome, et professeur d'histoire à l'Université de Liège, prenait sa retraite, ses collègues, avec la collaboration de ses élèves et amis, prirent l'initiative de lui offrir, en témoignage d'admiration, un « recueil de mémoires relatifs à l'Histoire, à la Philologie et à l'Archéologie », sous le titre de « *Mélanges Godefroid Kurth* ». Ce recueil, qui vient de paraître (2 vol. gr. in-8°, Paris, H. Champion, 1908), lui a été offert au cours d'une splendide manifestation. Parmi les collaborateurs, nous rencontrons les noms de MM. P. Allard, H. d'Arbois de Jubainville, Fr. Béthune, A. Cauchie, P. Ladeuze, des RR. PP. H. Delehaye et Ch. De Smedt, S. J., Dom G. Morin et Dom U. Berlière, O. S. B. Citons : K. Hanquet, *Godefroid Kurth ;* J. C. et J. P. W. *Bibliographie de Godefroid Kurth* [504 ouvrages ou articles] ; A. Grafé. *Quelques mots sur la philosophie de l'histoire ;* L. de la Vallée Poussin. *Un point de contact entre le Christianisme et le Bouddhisme ;* P. Lejay. *Les origines de l'Eglise d'Afrique et l'Église romaine.*

Université. — L'université catholique de Louvain célébrera solennellement, le 3 mai prochain, le 75e anniversaire de sa restauration. Au cours des fêtes jubilaires, une grande séance académique fera le bilan des travaux de l'université pendant ces vingt-cinq dernières années.

Conférences. — En vertu d'une décision très heureuse du ministre des Sciences et Arts, une série de conférences sur la psychologie et la pédagogie expérimentales est donnée cet hiver à Bruxelles, pour les professeurs des écoles normales officielles et agrégées et pour les inspecteurs d'enseignement primaire par M. J. Van Biervliet, professeur de philosophie et de psychologie à l'université de Gand. On y traitera de la méthode expérimentale en psychologie, de la sensation dans son ensemble, des divers sens, y compris le sens musculaire, des facultés d'imagination et

de mémoire, du problème de la fatigue, de la mesure de l'intelligence.

Retraites et Nominations. — A la faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, M. L. Halkin, professeur extraordinaire, est chargé du cours d'histoire de la pédagogie et méthodologie.

M. Edg. Janssens, chargé de cours, est nommé professeur de logique et des parties du cours d'étude approfondie de questions de psychologie, de logique et de morale, et d'exercices sur des questions de philosophie, qui sont actuellement sans titulaire. Il fera, en outre, le cours de logique à la faculté des Sciences.

M. O. Merten ayant pris sa retraite, les cours d'histoire de la philosophie ancienne et moderne, de métaphysique et d'encyclopédie de la philosophie ont été confiés à M. P. Nève, docteur en philosophie. On sait que M. Nève vient de publier un important ouvrage sur *La philosophie de Taine.* (Cf. *Rev. des Sc. ph. et th.*, II (1908), p. 776.)

— A l'Université de Louvain, la chaire d'ontologie de l'Institut supérieur de Philosophie est attribuée à M. N. Balthasar, précédemment professeur de dogme à la *Schola minor;* il remplace M. M. De Wulf, qui est déchargé de ce cours pour se consacrer à ses travaux, si justement estimés, sur l'histoire de la philosophie.

M. J. Bittremieux, docteur en théologie, est nommé professeur de dogme et de liturgie à la *Schola minor.*

M. L. Noël, de la faculté de théologie, professeur de philosophie à l'Institut supérieur de Philosophie, M. A. Michotte, de la faculté de médecine, professeur de psychologie et de psycho-physiologie au même Institut, et M. T. Lefort, professeur des hiéroglyphes et antiquités égyptiennes à la faculté de philosophie et lettres, sont promus à l'extraordinariat. J. E.

DANEMARK. — **Congrès.** — Le 15e Congrès international des Orientalistes a tenu ses séances du 14 au 20 août, à Copenhague, dans les locaux de l'université. Sur 600 adhérents environ, 428 étaient présents. Onze sections avaient été formées : Indo-Européenne, Araméenne, Hébraïque, Phénicienne, Éthiopienne, Assyrienne, Arabe, Malaise, Chinoise, Japonaise, Africaine, d'ethnographie et folk-lore.

Les communications portèrent en majeure partie sur des problèmes de philologie pure. Nous ne nous engagerons pas dans ce domaine étranger à la Revue et nous nous contenterons de signaler les plus importants parmi les mémoires susceptibles d'intéresser le bibliste et l'historien des religions. M. Stanley A. Cook (Cambridge) lut un travail sur « les Fouilles en Palestine et l'histoire d'Israël » ; le Rév. H. Pereira Mendes (New-York) communiqua des « Notes sur le temple juif à Éléphantine » ; le professeur E. W. Davies (Bangor) reprit le sujet qu'il avait déjà traité à Berlin : Nos sources pour l'histoire du Judaïsme dans les siècles qui suivirent immédiatement l'exil et ce qu'elles nous apprennent ; le professeur H. Gunkel (Berlin), qui traita des différentes espèces de psaumes, provoqua une discussion d'où il ressortit qu'on ne s'entend toujours pas sur le point de savoir si le « je » des psaumes dési-

gne un individu (Jeremias) ou la communauté israélite (Buchanan Gray).

Le Dr M. von Oppenheim donna un aperçu des résultats épigraphiques et autres de son voyage à travers la Syrie, l'Asie mineure et la Mésopotamie ; le R. P. F. X. Kugler, S. J., lut un mémoire sur « le sens symbolique du nombre 9 dans les documents cunéiformes religieux et historiques »; le professeur A. Jeremias (Leipzig), dans une dissertation sensationnelle, s'attacha à prouver « l'antiquité de l'astronomie babylonienne». Cette dissertation vient de paraître sous ce titre : *Das Alter der babylonischen Astronomie*, dans la collection de H. Winckler : *Im Kampfe um den alten Orient*. Nous en reparlerons. Le professeur M. Jastrow (Philadelphie) exposa quelques résultats de ses recherches sur « l'hépatoscopie babylonienne » ; le professeur Fr. Cumont (Gand) étudia « la plus ancienne géographie astronomique » dans laquelle les signes du Zodiaque sont attribués à des pays déterminés.

Mme C. A. F. Rhys Davids (Ashton-on-Mersey) lut une « note sur la place du Bouddhisme dans l'histoire de la philosophie » ; le comte A. de Gubernatis (Rome) parla du « Bouddhisme en Occident, avant et après le Christianisme » ; le professeur Fleet (Londres) communiqua un mémoire sur « le jour de la mort de Bouddha » ; le Dr K. Coomaraswamy (Campden) traita de « l'influence de l'art grec sur l'art hindou » ; le professeur A. Lloyd (Tokio) rechercha « les points de contact entre le Bouddhisme japonais et l'Occident » ; le Dr von Le Coq (Berlin) fit une conférence avec projections sur « l'expédition prussienne au Turkestan chinois » et sur les importantes découvertes qu'elle y a faites ; M. A. de Silva (Colombo) fit connaître « quelques survivances et traits de folk-lore relevant de la magie noire chez les Singhalais ».

Le prochain Congrès se tiendra à Athènes dans trois ou quatre ans.

ESPAGNE. — Congrès. — Le premier Congrès des naturalistes espagnols a tenu ses séances à Saragosse du 7 au 10 octobre, sous la présidence du Dr Iranzo y Simón, professeur de clinique médicale à l'université de cette ville. Le R. P. Navas, S. J., qui avait été le principal organisateur du Congrès, fut choisi comme secrétaire général. Les mémoires de M. de Santa Maria (Rome) sur l'Anthropologie ; du R. P. Palou (Barcelone) sur la Biologie cellulaire ; du R. P. Pujiula, S. J., sur l'Embryologie, offrirent un intérêt direct pour les philosophes. Mentionnons encore les travaux du R. P. Carvallo, salésien, de M. Có, (Barcelone), du R. P. Sierra, pauliste, sur la Spéléologie. Ces travaux firent impression sur les membres du Congrès qui émirent le vœu que l'on se préoccupât de la conservation des principales cavernes d'Espagne à raison de l'intérêt qu'elles offrent pour l'anthropologie et l'ethnographie.

Le deuxième Congrès se tiendra à Barcelone en 1911. Le soin de l'organiser est confié à l'Académie des Sciences et des Arts de cette ville.

— Un Congrès scientifique, organisé par l'Association espagnole pour le progrès des sciences, s'est tenu à Saragosse du 25 au 29 octobre, sous la présidence de M. Sigismond Moret, l'homme d'état espagnol, qui

est, comme l'on sait, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Madrid. Le roi et la reine assistaient à la séance de clôture.

Sept sections avaient été formées : mathématiques, physique et chimie, sciences naturelles, sciences sociales, philosophie, sciences médicales, sciences agricoles. Parmi les travaux les plus intéressants on signale ceux du professeur J. Echagaray (Madrid), président de la section des sciences mathématiques, sur « divers aspects scientifiques » ; de M. B. Cabrera (Madrid) sur « les Électrons et la théorie de la constitution de la matière » ; de M. Cherbin y Aranzadi sur « l'orientation des études anthropométriques et ethnographiques » ; de M. Salillas sur « la criminologie » ; du professeur Simarro (Madrid sur « la psychologie du concept » ; du professeur Tello (Séville) « contre le Darwinisme ».

Le prochain Congrès se tiendra à Valence.

Universités. — L'Académie universitaire catholique de Madrid a ouvert ses portes le 31 octobre. La cérémonie d'inauguration a été présidée par S. E. Mgr Vico, nonce apostolique, aux côtés duquel siégeaient l'évêque de Madrid, organisateur et protecteur du nouvel Institut, et l'évêque de Sion. Le secrétaire de l'Académie, M. R. Marín Lázaro, et le recteur, M. Reig y Casanova, prononcèrent des discours très applaudis.

Parmi les cours inscrits au programme de l'année scolaire 1908-1909, citons : Cours supérieur de Religion par le R. P. H. del Val, augustin ; Cours supérieur de philosophie par le Dr M. Zaragüeta. A la section des Sciences sociales et politiques, qui est particulièrement développée, nous relevons les cours suivants : Morale et droit naturel par M. F. Durango ; Économie sociale par M. S. Aznar ; Histoire de la civilisation par M. J. Vasquez de Mella ; Droit canonique et Concordats espagnols par M. E. Reig ; Sociologie par M. J. Vales Failde ; Encyclopédie scientifique sociale par le R. P. G. Casanova, franciscain.

Trois laboratoires scientifiques sont établis, l'un de sciences sociales sous la direction du professeur de sociologie, un autre de sciences politiques sous la direction du professeur de science politique, M. R. M. Lazaro, un troisième de culture générale sous la direction du R. P. Ruiz Amado, S. J.

Parmi les marques de sympathie données au nouvel Institut, mentionnons celles qu'il a reçues de S. E. le cardinal Mercier, de Mgr Baudrillart, de Mgr Hebbelynck, recteur de l'Université de Louvain, etc.

L'Académie est installée dans les locaux du Centro de Defensa Social, Principe, 7, principal.

— La reprise des cours universitaires a donné lieu, comme chaque année, à des cérémonies inaugurales avec discours d'ouverture. Une fois de plus le régime actuel des universités espagnoles a été l'objet de critiques publiques. M. L. Diez Canseco, professeur de droit naturel à l'université de Valladolid, s'est attaché à préciser « l'idée d'université ». Les universités espagnoles actuelles ne répondent que très imparfaitement à cette idée. M. L. Miral y Lopez, professeur de langue grecque et de grammaire comparée des langues indo-européennes, a été plus

sévère encore. Les universités espagnoles lui apparaissent comme des organismes morts et il en rend responsables les politiciens. Il demande des universités autonomes, que ne paralyse plus la domination bureaucratique de Madrid.

Signalons à cette occasion que sur l'initiative de l'Université de Bordeaux un commerce intellectuel plus intense est en voie de s'établir entre la grande université française du sud-ouest et les universités espagnoles les plus voisines. Déjà, M. P. Paris, de la Faculté des Lettres, et S. Jourdan, de la Faculté de Droit, sont allés donner des conférences dans les derniers jours de novembre à l'université d'Oviédo. Le premier a parlé sur « les caravanes préhistoriques en France et en Espagne », sujet rendu très actuel par les récentes découvertes préhistoriques dans la Dordogne, près de Santander et de Lérida. Ces conférences et l'idée dont elles s'inspirent ont reçu dans les milieux universitaires espagnols un chaleureux accueil. D'autres conférences seront données dans les universités de Saragosse, Valladolid et Madrid et des professeurs espagnols iront à Bordeaux.

ÉTATS-UNIS. — Revue. — La *New York Review* a cessé de paraître après trois années d'existence. Dans son dernier numéro (mai-juin 1908), démentant certains bruits de censure qui avaient circulé, elle déclare se retirer uniquement parce qu'elle n'a pas rencontré, dans le milieu catholique des États-Unis, un nombre suffisant de lecteurs s'intéressant aux graves questions théologiques et religieuses de notre temps, qu'elle s'est toujours efforcée de traiter en toute rigueur scientifique.

Universités et Congrès. — L'université catholique de Washington vient d'acquérir, grâce à la générosité de M. E. F. Riggs et à l'activité du professeur Hyvernat, la bibliothèque du professeur B. Stade, décédé, environ 2600 volumes.

— Le Gouvernement des États-Unis a choisi, pour le représenter au Congrès international d'Archéologie qui doit se tenir au Caire en avril, le professeur J. H. Breasted, de l'université de Chicago, l'égyptologue bien connu.

Conférences. — M. William James a été invité à répéter à l'université Harvard, Cambridge, Mass., la série de huit conférences qu'il a données, au printemps dernier, à l'université d'Oxford sur la situation actuelle en philosophie. M. W. James, répudiant également la thèse naturaliste d'après laquelle la conscience humaine est la plus haute qui existe et le théisme dualiste pour lequel il existe dans le cosmos une intelligence suprême sans continuité avec la nôtre, y défend une conception pluraliste de l'univers. A son sens, l'expérience religieuse, qui possède une nature spécifique, engendre en ceux qui la connaissent une croyance qui est pleinement d'accord avec la théorie, émise par Fechner, de sphères de plus en plus larges de vie consciente nous enveloppant de telle manière que de nous à elles il y a continuité. Il estime que le seul moyen d'échapper au déterminisme de la conception moniste est d'être franchement pluraliste et d'admettre que la conscience supra-humaine,

si vaste qu'elle soit, possède elle-même un « environnement externe » et que, par conséquent, elle est finie.

— Le professeur C. Clemen, de Bonn, vient de donner à l'université de Chicago, pendant le trimestre d'automne, une série de conférences sur les Actes des Apôtres et l'évangile de S. Matthieu.

— Les professeurs H. Münsterberg et G. Santayana de Harvard University ont accepté de donner pendant l'année scolaire 1908-1909 des conférences d'esthétique à Wellesley College.

Nominations. — Le Dr Robert F. Harper, professeur de langues sémitiques à l'université de Chicago, a obtenu un congé d'une année qui lui a permis d'accepter la charge de directeur de l'École Américaine d'archéologie orientale de Jérusalem.

— Ont été nommés :

« Instructor » de psychologie expérimentale à Wellesley College (Wellesley, Mass.), M. L. W. Cole, précédemment professeur de psychologie à l'université d'Oklahoma (Norman, Oklahoma) ;

« Instructor » de psychologie à l'université de Wisconsin, M. D. Starch, antérieurement « instructor » de psychologie expérimentale à Wellesley College ;

« Instructor » de psychologie à l'université d'Illinois, M. F. C. Becker, précédemment professeur adjoint de philosophie à Colombia University, New-York ;

Professeur de philosophie à l'université de Missouri, M. J. W. Hudson, précédemment professeur adjoint de philosophie à Harvard University, Cambridge, Mass. ;

Professeur de pédagogie à l'université de Chicago, M. C. H. Judd, précédemment professeur de psychologie à Yale University, New Haven, Conn. ;

Professeur de philosophie à l'université de Vermont (Burlington, Ver.), M. A. F. Buck ;

Professeur de philosophie à l'université de Cincinnati, M. Tawney.

Décès. — M. Otis Tufts Mason, le savant ethnographe et anthropologiste, est mort à Washington, le 6 novembre, âgé de 70 ans.

Mason enseigna l'anthropologie à la Columbia University de New-York de 1861 à 1884 et l'ethnographie à la Smithsonian Institution de Washington de 1872 à 1900. Il était depuis plusieurs années conservateur du département de l'anthropologie au National Museum de Washington. Membre de la Washington Anthropological Society et de plusieurs autres sociétés savantes, Mason a publié environ 150 mémoires ou livres, principalement sur des sujets relatifs à l'ethnographie et à l'anthropologie de l'Amérique.

FRANCE. — Conférences. — A l'Institut catholique de Paris, le R. P. Gardeil, O. P., Régent du Collège théologique du Saulchoir (Belgique) donne cet hiver une série de conférences très suivies sur ce sujet : *Du Donné révélé à la Théologie. Étude de l'Homogénéité de la Vérité révélée sous ses différentes formes d'affirmation.* Voici le programme : I. *Les*

Notions ; 1re leçon (16 nov. 1908) : *L'affirmation humaine ;* 2e leçon (2 nov.) : *La Révélation ;* 3e leçon (30 nov.) : *Le Dogme.* — II. *Les Problèmes ;* 4e leçon (7 déc.) : *La Relativité métaphysique du Dogme ;* 5e leçon (14 déc.) : *Le Développement du Dogme.* — III. *La Théologie ;* 6e leçon (21 déc.) : *Le Donné théologique ;* 7e leçon (11 janvier 1909) : *La Science théologique ;* 8e leçon (18 janv.) : *Les Systèmes théologiques ;* 9e leçon (25 janv.) : *Que doit être pour nous saint Thomas ? — Épilogue ;* 10e leçon (1er février) : *Valeur du Dogme et de la Théologie pour la vie surnaturelle.*

— M. Ch. Michel, professeur à l'Université de Liège, helléniste et indianiste d'une compétence universellement reconnue, a donné au Collège de France, pendant le mois de novembre, avec un vif succès, une série de conférences sur *la religion du peuple en Grèce* (Fondation G. Michonis). Il a montré comment à côté du culte des Olympiens transformé et idéalisé par l'art et la littérature, une foule de vieilles croyances se sont perpétuées en Grèce, dans les classes populaires, jusqu'au triomphe du christianisme et même au delà. Voici les sujets traités : *Les survivances de l'ancien fétichisme. Culte des pierres, des arbres et des animaux ; — Le culte de la terre et des divinités chthoniennes, les nymphes des bois et des eaux ; — Les bons et les mauvais esprits. Les démons ; — Le culte des morts et des héros ; — Les dieux guérisseurs, le culte d'Esculape.*

Nominations. — La chaire d'Histoire de la philosophie médiévale, récemment créée à l'Institut catholique de Paris, a été confiée à M. l'abbé Simeterre, ancien élève de l'Institut. Depuis janvier il donne deux leçons hebdomadaires, la première sur l'histoire générale de la philosophie médiévale depuis les origines jusqu'à la fin du XIIe siècle, la seconde sur le mouvement des idées et les écoles philosophiques dans les premières années du XIIIe siècle.

— M. J. Guiraud, professeur à l'Université de Besançon, remplace M. P. Allard à la Direction de la *Revue des Questions historiques.*

— L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a procédé le 6 novembre dernier à la nomination du successeur de M. Barbier de Meynard. M. P. Girard qui, dans une élection précédente, avait obtenu de nombreux suffrages, a été élu, après trois tours de scrutin, par 17 voix contre 15 données au R. P. V. Scheil, O. P. M. P. Girard est un helléniste estimé. Ancien élève de l'École normale et de l'École d'Athènes, il s'est fait connaître par de nombreuses publications. Outre sa thèse sur l'*Asclépeion d'Athènes* présentée à la Faculté des Lettres de Paris en 1881, il convient de citer *L'Éducation des Athéniens au Ve et au IVe siècles avant J.-C.*, 1889.

Le 16 décembre la même Académie a élu membres titulaires : en remplacement d'Hartwig Derenbourg, le R.P.V. Scheil, O. P., par 30 voix sur 33 votants ; pour succéder à G. Boissier, M. Camille Jullian.

Le P. Scheil, directeur-adjoint à l'École pratique des Hautes Études, épigraphiste de la Délégation scientifique en Perse (Mission de Morgan), est un assyriologue éminent. On lui doit en particulier la rapide et magistrale publication des textes cunéiformes, sémitiques et anzanites,

trouvés à Suse par la Mission de Morgan et qui forment jusqu'à présent sept beaux volumes in-4°. Le code fameux de Hammourabi a été publié dans le tome IV.

M. C. Jullian, professeur d'histoire et d'archéologie nationales au Collège de France, est surtout connu comme auteur d'une remarquable *Histoire de la Gaule* en cours de publication. Les deux premiers volumes parus : I. *Les invasions gauloises et la civilisation grecque ;* II. *La Gaule indépendante*, ont été honorés, l'an dernier, par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, du premier prix Gobert. Ses *Recherches sur la religion gauloise*, 1905, sont une contribution précieuse à l'étude d'un sujet encore mal connu.

A l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, séance du 30 octobre, le savant égyptologue M. Ed. Naville, correspondant de l'Académie et Professeur à l'Université de Genève, est élu associé étranger.

— M. le marquis de Vogüé, membre de l'Académie française et de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, dont les beaux travaux dans le domaine de l'archéologie et de l'épigraphie orientales honorent la science française, vient d'être élu par l'Académie des Sciences de Munich membre non résidant.

Décès. — La *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* a perdu en la personne du R. P. M.-B. Schwalm, O. P., décédé le 8 novembre à Pass-Prest (Alpes-Maritimes), un collaborateur dont les sympathies et le concours lui étaient particulièrement précieux.

Le P. Schwalm était né à Nancy le 15 octobre 1860. Entré à 17 ans dans l'ordre de S. Dominique, il fit ses études philosophiques et théologiques, d'abord à Flavigny (Côte-d'Or), puis, après l'expulsion de 1880, à Belmonte (Espagne) et à Volders (Tyrol). Lecteur en théologie, il enseigna la philosophie, de 1884 à 1886, aux étudiants dominicains de la Province de France, groupés au couvent de Corbara en Corse. Il y contracta une maladie de poitrine qui l'obligea de suspendre son enseignement. Contraint de quitter la Corse, il profita de son séjour en France et des loisirs qui lui étaient imposés pour s'initier à la méthode d'études sociales fondée par Le Play et précisée par l'abbé de Tourville. Aussi quand, sa santé s'étant un peu améliorée, il put rentrer dans l'enseignement, ce fut pour donner à Flavigny, où les étudiants étaient revenus, une leçon hebdomadaire de philosophie sociale (1893-1899). Une seconde fois ses forces le trahirent et il se vit dans la nécessité d'interrompre son cours, qu'il ne devait plus reprendre. Condamné à se soigner et à vivre éloigné des centres intellectuels, il n'en continua pas moins de travailler et de produire jusqu'à la veille de sa mort.

Le plus bel hommage que nous puissions rendre à la mémoire du philosophe et du théologien éminents que fut le P. Schwalm est de donner la liste complète de ses publications de caractère scientifique. Elle dira, mieux que des paroles, l'activité et l'étendue de son esprit et l'intérêt qu'éveillaient en lui le mouvement de pensée contemporain et les multiples problèmes qu'il pose.

Saint Boniface et les Missionnaires de la Germanie au VIIIe siècle. (*La Science Sociale*, 7 art., 1890, 1891, 1892) ; *L'Éducation dans un*

village lorrain de vignerons et d'ouvriers de forges (*Ibid.* 1892) ; *L'état social et la crise religieuse, à propos d'un village lorrain* (*Ibid.*, 1892) ; *L'isolement du clergé en France* (*Ibid.*, 1892) ; *Les tendances actuelles du clergé français à sortir de son isolement* (*Ibid.*, 1893) ; *La formation de l'initiative personnelle dans les Séminaires français* (*Ibid.*, 1893) ; *Bulletin de Science sociale : S. Thomas d'Aquin et les récents progrès de la Science sociale* (*Revue Thom.*, 1893, 1894); *Les Français d'hier et ceux de demain* (*La Sc. soc.* 1894) ; *L'Évolution sociale et politique de l'Église, d'après M. Spuller* (*Rev. Th.*, 1894) ; *Les aspects nouveaux de la Foi dans les Encycliques de Léon XIII* (*Ibid.*, 1894) ; *S. Thomas d'Aquin et l'école de la Science sociale* (*La Sc. soc.*, 1894) ; *Le Plateau lorrain* (*Le mouv. soc.* 1895) ; *Serons-nous socialistes ?* (*Rev. Th.*) ; *La Propriété, d'après la philosophie de S. Thomas* (*Ibid.*, 1895); *Bulletin de philosophie sociale : les sociologues évolutionistes en France* (*Ibid.*, 1895); *La Lorraine et les Lorrains* (*La Sc. soc.*, 3 art., 1896) ; *L'acte de foi est-il raisonnable?* (*Rev. Th.*, 1896) ; *Les illusions de l'idéalisme et leurs dangers pour la foi* (*Ibid.*, 1896) ; *L'Apologétique contemporaine doit-elle adopter une méthode nouvelle?* (*Ibid.*, 1897) ; *La crise de l'Apologétique* (*Ibid.*, 1897) ; *La croyance naturelle et la Science* (*Ibid.*, 1897) ; *Individualisme et solidarité* (*Ibid.*, 1898) ; *L'inspiration intérieure et le gouvernement des âmes dans l'Église catholique* (*Ibid.*, 1898) ; *Le Dogmatisme du cœur et celui de l'esprit* (*Ibid*, 1898) ; *Le respect de l'Église pour l'action intime de Dieu dans les âmes* (*Ibid.*, 1898); *Le Thomisme et le Mouvement actuel des études théologiques en France* (*Ibid.*, 1899) ; *L'inspiration du sens chrétien dans la théologie de S. Thomas* (*L'Univ. Cath.*, 1899) ; *L'Action intellectuelle d'un maître, d'après S. Thomas* (*Rev. Th.*, 1900); *L'Adaptation des Pères de l'Église à la culture antique* (*Rev. des Sc. eccl.*. 1903) ; *Le Communisme évangélique* (*Le Corresp.* 1906) ; *Communisme* (*Dict. de Th. cath.*, 1906) ; *Corporations* (*Ibid.*, 1907) ; *Démocratie* (*Ibid.*, 1908) ; *Le Type social du paysan juif à l'époque de Jésus-Christ* (*La Sc. soc.*, 1908) ; *Les deux Théologies : la scolastique et la positive* (*Rev. des Sc. Ph. et Th.* 1908).

— Le Dr E. T. Hamy anthropologue, ethnographe, archéologue et historien des religions, est mort à Paris le 19 novembre.

E. T. Hamy naquit à Boulogne le 22 juin 1842. Docteur en médecine de la Faculté de Paris, il entra au Muséum d'Histoire naturelle comme aide de de Quatrefages au laboratoire d'anthropologie. Bientôt il était nommé suppléant de l'illustre savant pour l'enseignement de l'anthropologie et en 1892 il lui succédait comme titulaire. Entre temps il organisait le Musée d'ethnographie du Trocadéro dont il garda la direction effective jusqu'en 1905. En 1897, l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres lui attribuait le fauteuil laissé vacant par la mort du général Faidherbe et peu après l'Académie de Médecine lui ouvrait ses portes. Il était en outre secrétaire du Comité des travaux historiques et scientifiques au ministère de l'Instruction publique pour la section de géographie historique et descriptive et, depuis quelques mois, président de la Société de géographie. En 1882, il fonda la *Revue d'Ethnographie* qu'il dirigea jusqu'à sa disparition en 1889.

L'œuvre scientifique du Dr Hamy est considérable et nombreux sont

les domaines sur lesquels se sont portées sa curiosité et son exceptionnelle activité d'esprit. Paléontologiste et anthropologue, il a publié : *Précis de Paléontologie humaine*, 1870 ; *Crania Ethnica* (en collab. avec de QUATREFAGES), 1873-1882, et toute une série de mémoires sur des sujets spéciaux. Ethnographe, on lui doit en particulier diverses études sur les Négritos et les Pygmées : *Les Négritos à Formose et dans l'archipel japonais; Essai de coordination des matériaux sur l'ethnologie des négrilles ou pygmées de l'Afrique équatoriale ; Les Nègres de la vallée du Nil ;* etc. Enfin M. Hamy s'est occupé spécialement de l'ethnographie et des religions anciennes de l'Amérique, surtout du Mexique : *Galerie américaine du Musée du Trocadéro ; Congrès International d'Archéologie et d'Anthropologie préhistorique*, Paris, 1889 ; *Les premiers habitants du Mexique ; Les Toltèques ; La science française au Mexique ; Codex Borbonicus. Manuscrit mexicain de la bibl. du Palais Bourbon. Livre divinatoire et rituel figuré* (fac-similé et commentaire) ; *La croix de Téotihuacan au Musée du Trocadéro ; Les croyances religieuses des Mexicains ;* etc.

Le Dr Hamy est au premier rang des savants qui, par leurs travaux personnels et par leur action, ont donné en France l'impulsion aux recherches préhistoriques.

— En la personne de M. Albert GAUDRY, décédé à Paris le 28 novembre, la paléontologie vient de perdre l'un de ses représentants les plus éminents en France et l'on pourrait presque dire son fondateur.

A. Gaudry était né à S.-Germain-en-Laye en 1827. Lorsqu'en 1852 le Ministère de l'Instruction publique créa au Muséum d'Histoire naturelle une chaire de paléontologie qui fut confiée à d'Orbigny, il choisit A. Gaudry pour être le collaborateur de l'illustre savant en qualité d'aide-naturaliste. Chargé de missions scientifiques en Orient (1853) et en Grèce (1855-1860), A. Gaudry y dirigea des recherches et des fouilles qui furent fécondes en résultats. Nommé titulaire de la chaire de paléontologie au Muséum, il l'occupa avec éclat jusqu'en 1904, époque à laquelle son grand âge et l'état de sa santé l'obligèrent à démissionner. En 1882, il entrait à l'Académie des Sciences dont il a été président. Il était membre de plusieurs Sociétés étrangères, en particulier de la Royal Society de Londres. En 1900, il fut choisi comme président du Congrès international de Géologie.

Parmi les ouvrages d'A. Gaudry, il nous suffira de citer ici ses *Enchaînements du monde animal*, 3 vol. 1878, 1883, 1890, et son *Essai de Paléontologie philosophique*, 1896, dans lesquels il a exposé ses vues générales. Cuvier avait conçu la paléontologie comme une simple description des êtres qui ont jadis peuplé la terre ; A. Gaudry l'a transformée en une histoire de la vie, dont il estime que l'étude des fossiles nous permet de suivre le développement comme on suit celui d'un individu. Dans ses *Enchaînements* il a exposé que les espèces d'animaux fossiles n'ont pas été immuables, mais qu'elles se sont transformées en d'autres espèces et que le changement est la loi de l'univers. Il y soutient en outre que les êtres n'ont pas paru isolément, sans lien les uns avec les autres, et qu'un plan domine l'apparente diversité de la nature. Dans son *Essai*, il étudie les problèmes de la multiplication des êtres et de leur différen-

tiation, les progrès dans le monde animé de l'activité, de la sensibilité et de l'intelligence et de nouveau proclame le principe fondamental de l'évolution.

— Le Dr Ern. DELBET, député, est décédé à Paris le 9 décembre. Il était directeur du Collège libre des Sciences sociales, fondé en 1895, et il y donnait des leçons sur le positivisme. Auditeur direct d'Auguste Comte, il était le représentant quasi officiel du positivisme.

— M. Edmond STAPFER, doyen de la Faculté libre de théologie protestante de Paris et professeur d'exégèse du N. T., est mort le 15 décembre à l'âge de 65 ans. Il était né à Paris en 1844.

E. Stapfer a publié divers articles de Revues et trois ouvrages estimés : *Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ*. 2e éd. 1878 ; *La Palestine au temps de Jésus-Christ d'après le Nouveau Testament, l'historien Flavius Josèphe et les Talmuds*, 1885, 5e éd. 1892 ; *Jésus-Christ, sa Personne, son Autorité, son Œuvre*, 3 vol. 2e éd. 1896-1898.

ITALIE. — Commission biblique. — La huitième session d'examens pour la licence en Écriture sainte s'est tenue au Vatican les 17, 18 et 20 novembre 1908. Ont été proposés pour l'examen les sujets suivants : I. *Examen d'exégèse* — 1° Exégèse du récit de la vocation des apôtres Pierre et André, Jacques et Jean, fils de Zébédée, Joa., I. 35-42; Matth., IV, 18-22; Marc., I. 16-20; Luc., V, 1-11. — 2° Exégèse de la parabole du bon Samaritain, Luc. X, 25-37. — 3° Exégèse de la première partie du récit de la guérison de l'aveugle-né, Joa. IX, 1-23.

Un des trois sujets au choix des candidats.

II. *Examen d'histoire*. — Guerres entre les rois de Syrie et les rois de Juda et d'Israël.

III. *Examen sur l'Introduction*. Introduction à l'Évangile de S. Marc. —

Cinq candidats se sont présentés aux examens. Quatre ont subi avec succès l'épreuve écrite et l'épreuve orale :

Le R. P. Hugo Pope, O. P., professeur d'Ecriture Sainte à Hawkesyard Priory, Rugeley (Angleterre), docteur en théologie. Avec mention.

M. l'abbé Francesco Franch, prêtre du diocèse de Gérone, au collège espagnol à Rome, docteur en théologie de l'Université grégorienne.

M. l'abbé Julien-Joseph Dumaine, au séminaire français (Rome), prêtre du diocèse de Grenoble, docteur en théologie de Saint-Etienne de Jérusalem. *Ex aequo avec*

M. l'abbé Jean-Baptiste Colon, au séminaire français (Rome), prêtre du diocèse de Moulins, docteur en théologie de l'Université grégorienne.

Rome, 3 décembre 1908.

F. VIGOUROUX. P. S. S.
L. JANSSENS O. S. B.
Secrétaires de la Commission biblique.

Publications nouvelles. — Le Dr G. CANELLA et le Dr A. GEMELLI, O. M., ont publié récemment le programme de la nouvelle revue qu'ils vont faire paraître à partir de janvier prochain sous ce titre : *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Florence, Libreria Editrice Fiorentina, et qui comportera 4 fascicules par an de 125 à 150 pages au prix de 8 francs.

Ils ont en vue de faire connaître et apprécier en Italie la philosophie néo-scolastique et de grouper les efforts de tous ceux qui éprouvent le

besoin, pour opposer efficacement la philosophie chrétienne aux tendances divergentes de la pensée philosophique contemporaine, de coordonner en une synthèse vivante les principes de la scolastique et les données des sciences expérimentales. Ils comptent publier des exposés synthétiques destinés à répandre dans le public une connaissance exacte des principes et des méthodes de la philosophie néo-scolastique ; des bulletins, chroniques et recension de revues destinés à faire connaître tout le mouvement de la pensée contemporaine. En outre ils ont l'espérance de pouvoir, par des travaux originaux, ajouter quelque chose à l'édifice intellectuel ou du moins de contribuer à éclaircir quelques-uns des problèmes vitaux.

Rédaction et Administration : Florence, Via del Corso, 3.

— Sous le patronage de l'évêque de Trévise une nouvelle revue se publie dans cette ville à la librairie Andrea Pattaro depuis le mois de novembre. Elle s'intitule : *Rivista d'apologia cristiana*. Elle est mensuelle et l'abonnement est de 12 francs par an.

Universités. — Le premier Séminaire régional italien a été inauguré le 11 novembre à Lecce. Il porte le nom de : Universitá teologica pugliese. Confiée aux Pères de la Compagnie de Jésus qui sont décidés à ne rien négliger pour que cette institution réponde aux vues de S. S. Pie X, l'on est en droit d'espérer que l'université théologique des Pouilles servira grandement la cause du progrès des études dans cette partie de l'Italie.

Nominations. — Le R. P. C. Paban, O. P., maître en théologie, a été nommé titulaire de la chaire de théologie morale au Collège Pontifical de la Propagande. Le P. Paban est l'auteur (avec le R. P. Pègues) de la savante édition de Capréolus : *Johannis Capreoli Tholosani... defensiones theologicae divi Thomae Aquinatis*, sept volumes in-4°, Tours, Cattier, 1900-1908.

— M. l'abbé Tisserant, diplômé de l'École des Hautes Études et de l'Institut catholique de Paris, est chargé des manuscrits orientaux de la Bibliothèque Vaticane. On sait que M. Tisserant occupe la chaire d'assyrien récemment inaugurée à l'Apollinaire.

SUISSE. — **Universités.** — L'université de Genève célèbrera en juillet prochain le 350me anniversaire de sa fondation. Le 7 les fêtes s'ouvriront par la réception des délégués des universités étrangères qui seront, croit-on, de 3 à 400 et des gradués de l'université de Genève. Le 8, jour officiel, présentation des adresses des universités. Le 9, séance solennelle au cours de laquelle seront remis les diplômes de docteur *honoris causa* de l'université de Genève, à environ 300 savants de Suisse et de l'Étranger. Les délégués officiels recevront comme souvenir le second volume du bel ouvrage du professeur Ch. Borgeaud sur l'université de Genève. Fondée en 1559 par Calvin, avec Th. de Bèze comme premier recteur, l'Académie de Genève a été érigée en université en 1873.

Nominations et retraite. — M. le professeur Lucien Gautier, l'auteur

connu de l'*Introduction à l'Ancien Testament*, 2 vol. Lausanne, 1906, autrefois professeur à la Faculté de théologie de l'Église évangélique libre du canton de Vaud, a été nommé, en mars dernier, docteur *honoris causa* de l'université de Glasgow.

— M. le professeur H. Grimme, titulaire de la chaire de langues et littératures sémitiques à la faculté de philosophie, a été élu recteur de l'université de Fribourg pour l'exercice 1908-1909.

— Le R. P. Montagne, O. P., a été nommé professeur ordinaire de philosophie à la faculté de théologie de l'université de Fribourg, en remplacement du R. P. Schlincker, démissionnaire pour cause de santé.

Le R. P. B. Allo, O. P., professeur extraordinaire d'introduction biblique et d'exégèse du N. T., a été promu professeur ordinaire.

Décès. — Le Dr Konrad Furrer, professeur ordinaire de théologie à l'université de Zurich, est décédé en avril dernier. Il était né à Zurich le 5 novembre 1838.

Membre de la Deutsche Palästinaverein et collaborateur de la *Zeitschrift des deutschen Palästinavereins*, le Dr Furrer a publié plusieurs études de géographie palestinienne, mais son principal ouvrage s'intitule : *Die Bedeutung der allgemeinen Religionsgeschichte für die religiöse Bildung*, 1883.

RECENSION DES REVUES [1]

ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. Oct. — L. Labertonnière. *Dogme et Théologie.* IV.(S'efforce d'établir que M. Lebreton, dans sa réponse à M. Le Roy, est tour à tour théologiste, rationaliste et agnostique ; que le propre de son système est toujours de juxtaposer les contraires dans une perspective qui les condamne à rester irrémédiablement contraires ; en sorte que pour les sauver à tour de rôle il est obligé de les sacrifier à tour de rôle. M. Lebreton a consenti à voir l'objection prise du principe de l'autonomie de l'esprit, mais il n'a pu y répondre que par ce va-et-vient du pour au contre et du contre au pour, qui montre dans sa crudité le vice de la position qu'il veut défendre.) pp. 5-79. — M. Louis. *Deux manières de concevoir l'histoire des Religions.* (Exposé la méthode suivie par M. A. Bros dans son livre « La religion des peuples non civilisés », et signale quelques divergences entre les conclusions de M. Bros et de Mgr Le Roy, sur la possibilité de vérifier expérimentalement le fait de la Révélation primitive.) pp. 80-92. = **Nov.** — J. Rivière. *La Théodicée de Fénelon.* (Exposé des preuves de l'existence de Dieu tirées du spectacle du monde extérieur, du monde intérieur, des idées intellectuelles. Les attributs divins déduits de l'être par soi. La création, la présence de Dieu dans le monde.) pp. 113-147. — D. Sabatier. *L'expérience religieuse et le protestantisme contemporain* (suite).(Cherche à caractériser l'esprit du protestantisme : « Superstition des idées claires, simplisme dans la manière de résoudre les antinomies apparentes que pose le surnaturel en sacrifiant toujours l'un des deux termes ».)pp. 148-177. = **Déc.** — G. Imbart de la Tour. *L'humanisme chrétien.* (« On ne saurait nier l'injustice des critiques de l'humanisme contre le grand système intellectuel qu'il prétendait abattre. Et ce n'est point faire injure aux humanistes, les comparant, non plus à ces scolastiques dégénérés qu'ils déchirent, mais à leurs devanciers du XIIIe siècle qu'ils ignorent, de dire que leur horizon intellectuel est moins vaste, leur spéculation moins hardie, que par eux enfin, ramené à l'homme, l'esprit humain a perdu la puissance de son vol. Mais l'humaniste chrétien apporte à la France comme au catholicisme une langue et des idées claires, une théologie plus simple, délivrée de

1. Tous ces périodiques appartiennent au quatrième trimestre de 1908. Seuls les articles ayant un rapport plus direct avec la matière propre de la Revue ont été résumés. On s'est attaché à rendre, aussi exactement et brièvement que possible, la pensée des auteurs en s'abstenant de toute appréciation. — La Recension des Revues a été faite par les RR. PP. Allo (Fribourg), Blanche (Paris), Garcia (Salamanque), Gillet, Tuyaerts (Louvain), Martin (Huy), Barge, Garrigou-Lagrange, Jacquin, Lemonnyer, Mainage, Noble, de Poulpiquet, Roland-Gosselin (Kain), lecteurs en Théologie.

toutes les arguties, une religion plus « spirituelle », affranchie de toutes les dévotions grossières ou des pratiques superflues, une démonstration plus humaine, fondée sur le témoignage à la fois de la conscience individuelle et de la conscience générale de l'humanité : c'est pour cela qu'il avait été adopté par l'Église ; elle s'y retrouvait elle-même comme une transaction heureuse entre ses croyances et le siècle, l'esprit de l'antiquité et l'esprit de l'Évangile. On avait vu et on allait voir les conséquences du divorce : l'humaniste allait devenir le libre-penseur sceptique ou le païen dégénéré; le croyant rejetant le contrepoids de la philosophie ou de la morale antique allait se perdre dans les dogmes les plus sévères, poussés à l'excès, du péché, de la prédestination et de la grâce : il allait être Luther.») pp. 225-266 — J. Rivière. *La Théodicée de Fénelon* (suite). (Contradictions que présenterait cette théodicée au sujet de la distinction de Dieu et du monde. Fénelon tendrait à nier cette distinction. Cette confusion du créateur et de la créature est impliquée dans le culte du pur amour. ») pp. 267-286. — V. Ermoni. *L'évolution des sciences.* (Résume l'ouvrage de M. L. Houllevigne «L'évolution des sciences» qui retrace les progrès de la chimie, de l'astronomie, de la biologie dans le cours du XIXe siècle.) pp. 283-301.

ANTHROPOS. 5-6. — L. Ostermann, O. F. M., *The Navajo Indians of the New Mexico and Arizona.* (Étude ethnographique sur les Indiens Navajo qui sont une branche de la grande nation Déné. Actuellement les Navajo n'offrent pas trace de totémisme et il est impossible de savoir s'ils l'ont jamais connu.) pp. 857-869. — H. Bayer, *Tamoanchan, das altmexikanische Paradies.* (Tamoanchan, l'antique Paradis mexicain, est à chercher non pas dans l'intérieur de la terre mais au ciel et doit être identifié avec la voie lactée.) pp. 870-874. — F. Pierini, *Los Guarayos de Bolivia* (à suivre). (Renseignements généraux : séjour et parenté ethnique, sur les Guarayos de Bolivie.) pp. 875-880. — É. Ignace, *Le Fétichisme des Nègres du Brésil.* (Introduction. Ch. I. Théologie fétichiste : 1, La théodicée ; 2, Fétiches ; 3, Anthropologie ; 4, Angélologie ; 5, Cosmologie ; 6, Eschatologie ; 7, Morale ; 8, Hiérarchie ; Ch. II. Liturgie fétichiste : 1, Oratoires ; 2, Objets liturgiques ; 3, Calendrier fétichiste ; 4, Cérémonies ; 5, Sortilèges. Ch. III. Le fétichisme au contact du Christianisme au Brésil.) pp. 881-904. — J. B. Ambrosetti. *La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires...* (Expose ce qu'a fait cette Faculté pour l'enseignement et l'étude des antiquités américaines.) pp. 983-987. — W. Lehmann. *Der sogenannte Kalender Ixtlilxochitls.* (Étude sur le Codex Mexicanus numéros 65-71 du fonds Mexicain de la Bibl. nat. de Paris contenant la description de 18 fêtes annuelles du calend. mexicain et des fêtes mobiles.) pp. 988-1004. — J. Meier, M. S. C. *A Kaja oder der Schlangenaberglaube bei den Eingebornen der Blanchebucht (Neupommern).* (1, Nature du Kaja : esprit très redouté en Nouv. Poméranie ; 2, Formes diverses du Kaja ; 3, Les compagnons ; 4, Son séjour ; 5, Son action ; 6, Les défenses relatives au Kaja ; 7, Les maladies qu'il inflige ; 8, Les Kajas honorés comme ancêtres ; 9, Préservatifs et incantations ; 10, Conjuration des maladies.) pp. 1005-1029. — Carty, S. J. *Moralité,*

Sanction, Vie future dans le Védanta. (Après avoir précisé la place du système Védanta dans l'Hindouisme, expose que cette philosophie moniste connaît bien la doctrine de la rétribution morale, mais dénaturée, et substitue à l'idée d'un Dieu personnel rémunérateur celle d'une loi abstraite assurant automatiquement la rétribution par le moyen de la métempsycose.) pp. 1030-1046. — A. Dirr. *Die alte Religion der Tschetschenen* (fin). (Foi aux Esprits et aux Démons. Le foyer domestique. Serments. Dieux protecteurs et leur culte. Prêtres et devins. Divinités naturistes. Culte des astres. Idée d'un Être Suprême.) pp. 1050-1076. — L. C. Casartelli. *Hindu Mythology and Literature as recorded by Portuguese Missionaries of the early 17th century* (suite). (Continue la traduction anglaise d'un manuscrit portugais sur la mythologie hindoue.) pp. 1077-1080. — G. Schmidt, S. V. D. *L'origine de l'idée de Dieu* (suite). (Expose et critique les objections formulées contre la théorie d'A. Lang par Sydney Hartland, R. R. Marett, A. van Gennep.) pp. 1081-1120.

ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. Octobre. — J. Stilling. *Ueber das Problem der Freiheit auf Grund von Kants Kategorienlehre.* (2e art.) (La liberté est pur sentiment, entièrement subjectif, et relève des Catégories de la Modalité. — La solution donnée par Kant et Schopenhauer au problème de la responsabilité morale est inadmissible ; elle est illogique et ne tient pas compte des faits. La conscience de la responsabilité est une forme supérieure de l'instinct social en quête d'une vie sociale plus élevée et mieux équilibrée. Celle-ci atteinte, il ne resterait place que pour une responsabilité d'ordre purement juridique.) pp. 1-27. — O. Gilbert. *Aristoteles' Urteile über die pythagoreische Lehre.* (L'analyse des témoignages d'Aristote montre que le principe de la philosophie pythagoricienne se trouve dans la distinction du πέρας et de l'ἄπειρον. Sens précis de ces deux termes. Théophraste et Platon dans le *Philèbe* le confirment. Rapports de la théorie des nombres avec ce principe.) pp. 28-48. — M. Schlesinger. *Die Geschichte des Symbolbegriffs in der Philosophie.* (Extrait d'un travail plus étendu, en préparation : *Die Geschichte des Symbols.* — Le Symbole dans la philosophie grecque, de Thalès à Aristote.) pp. 49-79. — A. E. Haas. *Aesthetische und teleologische Gesichtspunkte in der antiken Physik.* (Essaie de déterminer l'influence des préoccupations esthétiques et téléologiques sur la science des Anciens.) pp. 80-113. — E. Bréhier. *La théorie des Incorporels dans l'Ancien Stoïcisme.* (Signification, rôle et étendue de cette théorie. Son influence sur la logique stoïcienne.) pp. 114-125.

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT. 4. — I. *Abhandlungen.* R. Hirzel. *Der Selbstmord* (fin). (Diverses réponses au problème du suicide ; Panaetius, mêlant des vues platoniciennes et stoïciennes, le permet pour garantir l'honneur. A l'époque raffinée et fatiguée de l'alexandrinisme, les suicides, particulièrement ceux que cause l'amour, se multiplient et deviennent un lieu commun de la littérature. Chez les Romains, malgré l'interdiction religieuse, les mœurs les autorisent de plus en plus, et ils deviennent innombrables, particulièrement au temps

de l'Empire, cette époque du pessimisme et du *taedium vitae*. Suicides de parade, suicides légaux. Une réaction se dessine contre cette manie et se constate chez Épictète, Martial, Musonius ; les stoïciens exigent que le suicide ne soit pas accompli par passion. Les Néo-platoniciens, avant les Chrétiens, le réprouvent absolument, comme un lâche abandon du poste confié par la Divinité. S. Augustin considère tous les suicidés comme des malfaiteurs. Influence des anciennes idées orphico-pythagoriciennes). pp. 417-476. — Max Foerster. *Adams Erschaffung und Namengebung*. (Composition d'Adam avec huit éléments du monde, et de son nom avec les initiales des noms grecs des quatre points cardinaux. Nombreux textes slaves, latins, etc., du Moyen-Age, et texte similaire du livre slave d'Hénoch. Variantes, critique textuelle et littéraire, recherche de la source commune. Cette histoire rentre dans le cercle d'idées des Juifs hellénistes d'Égypte : l'homme est un microcosme, réduction de macroscome. Nous pouvons, avec ces textes, rétablir un texte primitif de la tradition d'Hénoch, meilleur que dans nos manuscrits. Nous reconnaissons dans le texte latin primitif un fragment d'une traduction latine de l'Hénoch slave. Cette histoire n'appartient donc pas originairement, comme le croyait Grimm, à une cosmogonie germanique. Traces de cette tradition retrouvées dans le folk-lore roumain actuel.) pp. 477-529. — M. P. Nilsson. *Das Ei im Totenkult der Alten*. (Les œufs réels ou imités, retrouvés dans les tombes grecques ou étrusques ; les représentations d'œufs par la peinture, sur les vases funéraires, soit dans les repas mortuaires, soit comme offrande aux morts, soit aux mains d'Asklépios, de Dionysos Chthonien, etc., comme attributs des dieux souterrains, soit aux mains des morts héroïsés ; tout cela rend évident le rapport de l'œuf avec le culte des morts. Diverses explications ; l'auteur se range à celle-ci : l'œuf, qui contient la vie en germe, joue le même rôle que le sang pour communiquer aux morts de la force vitale.) pp. 530-546. — II. *Berichte*. Carl Meinhof. 5. *Die afrikanischen Religionen, 1904-1906*. (Généralités ; dans le domaine des langues soudaniennes ; chez les Boschimans ; chez les Chamites ; influences de religions asiatiques sur l'Afrique.) pp. 547-570. — III. *Mitteilungen und Hinweise*. pp. 571-575.

ARCHIVES DE PSYCHOLOGIE. — Oct. — Ernest Naville. *Hallucinations visuelles à l'état normal* (analyse de deux cas personnels.) pp. 1-8.— Pierre Bovet. *L'étude expérimentale du jugement et de la pensée*. (Exposé analytique des recherches expérimentales qui ont été faites en Allemagne ces dernières années, sur le jugement et la pensée : définition psychologique du jugement, diverses espèces de jugements, rapports du jugement et de la pensée. Appréciation sur la valeur de la méthode employée, sur la portée de ses résultats pour la psychologie individuelle et pour la logique.) pp. 9-48. — Guido Guidi. *Recherches expérimentales sur la suggestibilité*. pp. 49-54. — E. Anastay. *L'origine biologique du sommeil et de l'hypnose*. pp. 63-76.

BIBLISCHE ZEITSCHRIFT. 4. — J. Denk. *Wie ich mir einen neuen Sabatier vorstelle*. (Une réédition de Sabatier : *Bibliorum sacrorum lati-*

nae versiones, etc., devra 1° recueillir toutes les notes relatives à la critique textuelle depuis le commencement de l'âge patristique jusqu'à Isidore de Séville, + 636 ; 2° grouper les citations ou les titres qui offrent quelque divergence dans les différentes recensions ; 3° corriger les fautes d'acribie assez fréquentes dans l'ancien Sabatier.) pp. 337-364. — L. Schade. *Hieronymus und das hebräische Matthäusoriginal.* Toutes les fois que saint Jérôme parle d'un évangile hébreu de saint Matthieu il a sous les yeux l'évangile selon les Hébreux. Son témoignage en faveur d'un évangile hébreu de saint Matthieu n'en subsiste pas moins pour autant qu'il se rattache à une tradition ancienne. Si l'on admet la valeur de la dite tradition on peut conclure que saint Jérôme a retrouvé dans l'évangile selon les Hébreux l'évangile hébreu de saint Matthieu.) pp. 346-363. — J. M. Pfattisch. *Zu Lukas I, 34-35.* (Les mots « Spiritus Sanctus » ne désignent pas, dans le texte en question, la troisième personne de la Très Sainte Trinité, et l'expression « virtus altissimi » vise simplement la toute-puissance divine.) pp. 364-377. — R. Kastner. *Christi Dornenkrönung und Verspottung durch die römische Soldateska.* (Expose et réfute les théories récentes qui mettent en doute la réalité historique de la scène du couronnement d'épines, en attribuant à celle-ci le caractère d'un emprunt dont on croit retrouver ailleurs les originaux.) pp. 378-392. — J. Mader. *Apostel und Herrenbrüder.* (Le « Jacques », frère du Seigneur dont il est parlé *Gal.* I, 19 n'est pas un apôtre ; l'apôtre « Judas Thaddæus » (*Luc*, 6, 16) n'est pas frère du Seigneur. On peut douter que les quatre frères du Seigneur mentionnés par l'Évangile (Jacques, Joseph, Simon, Judas,) aient été frères entre eux, sauf Jacques et Joseph qui auraient été les fils d'une Marie, sœur ou demi-sœur de Marie, mère de Jésus.) pp. 393-406.

CIUDAD DE DIOS (LA). 5 Oct. — P. B. Gonzalez. *El espíritu nuevo.* (L'esprit nouveau est inquiet, douteur, niant le vrai sentiment religieux. S'il veut le remplacer par un autre sentiment religieux, il ne réussit pas, et devient anarchique.) pp. 205-213. = 5 Déc. — F. Robles. *La filosofía del verbo.* (Après avoir discuté plusieurs définitions du verbe grammatical, admet celle de S. Thomas, *In I Periherm.*, lec. 5.) pp. 556-560.

CIVILTA CATTOLICA (LA). 17 Oct. — F. Savio, S. J. *Nuovi studi sulla questione di papa Liberio* (suite à suivre). (Mgr Duchesne diminue à tort la preuve de l'orthodoxie de Libère tirée de l'affection du peuple romain pour ce pape ; à tort aussi il soutient que dans les disputes théologiques d'alors il ne s'agissait pas de la divinité de Jésus-Christ.) pp. 164-176. — *La giustizia* (à suivre). (La vraie définition, adoptée par S. Thomas d'Aquin, a été donnée par Ulpien : *Constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi.* Critique des définitions proposées par Spencer et Stuart Mill. Parties de la justice.) pp. 192-202. = 7 Nov. — F. Savio. *Nuovi studi sulla questione di papa Liberio* (suite à suivre). (Discute l'argumentation de Mgr Duchesne sur la lettre *Studens* et la glose qui l'accompagne dans l'*Opus historicum* de S. Hilaire, aussi bien que sur les témoignages favorables à Libère.) pp. 302-312. = 5 Déc. — F. Savio.

Nuovi studi sulla questione di papa Liberio. (suite). (En réponse à diverses critiques, l'auteur soutient que l'éloge métrique *quam domino* doit s'appliquer à Libère et non au pape Martin I.) pp. 566-576. = **19 Déc.** — *La giustizia legale* (suite-à suivre). (La justice légale est l'obéissance aux lois sociales en vue du bien commun. La société civile, d'abord, a reçu de Dieu le pouvoir de faire des lois obligatoires; ce pouvoir est limité; si le législateur dépasse ces limites, ses lois sont injustes.) pp. 655-667.

CULTURA ESPANOLA. Août. — G. G. Carreño. *Nuevas direcciones de la Moral.* (Après avoir exposé la crise morale contemporaine, étudie la morale solidariste : ses précurseurs, ses bases, sa vérité partielle, son erreur radicale; la solidarité est un fait, non un devoir, elle peut être la norme universelle de la conduite. Examine ensuite la morale sociologique : ses principes, ses relations avec la morale évolutioniste, ses vices profonds. Elle supprime tout idéal, toute obligation, elle porte au relativisme moral.) pp. 793-812.

ÉCHOS D'ORIENT. Sept. — M. Jugie. *Une nouvelle dogmatique orthodoxe. Trois théologiens grecs en présence* (fin). (En dehors de la lettre des sept conciles, les théologiens orthodoxes n'ont pas d'autorité doctrinale pour les guider, c'est le règne du libre examen. Ils ne font bloc que sur les vieilles querelles entre Grecs et Latins.) pp. 257-264. — J. Pargoire. *Meletios Syrigos, sa vie et ses œuvres* (à suivre). (Analyse de dix-huit manuscrits de Syrigos conservés à Constantinople.) pp 264-280 = **Nov.** — M. Jugie. *Le passage des Dialogues de S. Grégoire relatif à la procession du Saint-Esprit.* (Les Grecs, depuis Photius, invoquent en faveur de leur opinion un passage des Dialogues (II, cap. ult.) de S. Grégoire, traduit en leur langue par le pape Zacharie. Or le texte original de S. Grégoire affirme la procession *ab utroque*, et cette doctrine est nettement professée dans les autres ouvrages de ce pape. La traduction de Zacharie quoique différant du texte original, n'implique aucune hérésie. Le changement est dû à Zacharie lui-même, qui voulut par là éviter les difficultés qu'auraient suscitées chez les Grecs la terminologie latine.) pp. 321-331. — J. Pargoire. *Meletios Syrigos, sa vie et ses œuvres* (suite). (Il est né en Crète dans la ville de Candie, en 1506. Il étudia à Venise et à Padoue. Moine en Crète est condamné à mort par les Vénitiens pour sa haine contre les Latins. Il s'enfuit en Égypte où il prêche. Lucaris l'appelle à Constantinople en 1630, et lui confie la Khrysopégé de Galata où il prêche et enseigne. En 1632-1633 doit se placer un voyage en Moldovalachie, jusqu'ici inconnu.) pp. 331-340.

ÉTUDES. 5 Oct. — G. Huvelin. *Questions d'Écriture Sainte. A propos d'un livre récent.* (Analyse du livre du R. P. Brucker : *L'Église et la critique biblique.*) pp. 49-60. = **5 Nov.** — Y. de la Brière. *Saint Cyprien et la Papauté, d'après un ouvrage récent.* (A l'encontre des affirmations de M. Turmel, la chaire de Rome est, pour le docteur de Carthage, la chaire même de Pierre, l'évêque de Rome est l'héritier des prérogatives accordées à Pierre par le *Tu es Petrus.* En conséquence, l'évêque de

Rome est, non pas sans doute le supérieur et le chef des autres évêques, mais au moins le président effectif de la fédération épiscopale et le centre nécessaire de la communion catholique.) pp. 339-356. — P. Bernard. *Luther intime.* (« Il est avéré, contrairement aux affirmations des historiens protestants, que la crise violente dont souffrait Luther était une crise de conscience provoquée par sa rupture même avec l'Église, qu'elle prit dès le début une forme aiguë qui confinait — c'est le moins qu'on puisse dire — à l'hallucination, que la paix de l'âme l'abandonna pour jamais et que, finalement, en se révoltant contre Dieu, il n'avait fait que changer de maître. ») pp. 160-177 et 357-376. = **20 Nov.** — Dr J. Grasset. *La morale scientifique et la morale de l'Évangile devant la sociologie.* (1° La morale scientifique est incapable et n'a pas la prétention de donner les idées d'obligation et de devoir qui sont à la base de la morale de l'Évangile. 2° La morale scientifique est incapable et n'a pas la prétention de tenir compte de l'intention dans les actes et ne peut admettre la responsabilité, tandis que la morale de l'Évangile fait tout le contraire. 3° Enfin la morale scientifique ne peut donner comme but à nos actes que l'intérêt de l'individu ou de l'espèce, elle conclut à la lutte pour la vie et ne peut aboutir qu'à cette formule d'Eugène Fournière : Utilisons-nous les uns les autres. La morale de l'Évangile, au contraire, donne comme but à nos actes l'abnégation, l'humilité, le sacrifice, la paix sociale et l'assistance au prochain, avec cette formule comme conclusion : Aimez-vous et aidez-vous les uns les autres.) pp. 433-454. — J. Lebreton. *Le dogme de la Transsubstantiation et la Christologie antiochienne du Ve siècle.* (1° La théologie, qui conclut de la distinction des deux natures dans le Christ à la permanence de la substance du pain et du vin dans l'eucharistie, ne peut s'appuyer sur une tradition universelle et prolongée ; les quelques auteurs dont elle se réclame, appartiennent tous à l'école antiochienne du cinquième siècle, ou en dépendent. 2° Parmi ces auteurs, Théodoret et le pseudo-Chrysostome semblent tenir, en effet, le raisonnement qu'on leur prête, le témoignage d'Éphrem d'Antioche est douteux, celui de Gélase l'est plus encore ; celui de Facundus d'Hermiane doit être écarté du débat.) pp. 477-497. — G. Sortais. *Les Fouilles de Crète.* (Description des ruines du palais de Cnossos et des principales découvertes renfermées au musée du Syllogos de Candie.) pp. 498-522. — Fréd. Bouvier. *L'histoire comparée des religions. Comment elle se fait et se défait.* (Analyse les principaux travaux du Congrès d'Oxford et en dégage cette impression d'ensemble : à côté d'études d'une érudition remarquable, il est regrettable de constater chez plusieurs savants une tendance à tout humaniser; mais la foi chrétienne n'a rien à craindre de ces attaques, car tous les systèmes rationalistes sur l'histoire des religions se détruisent mutuellement.) pp. 455-476 et 617-641. = **20 Déc.** — J. Lebreton. *La connaissance de foi.* (La foi est une vraie connaissance, mais son objet n'est pas celui de la science ; elle est indépendante des systèmes humains et peut toutefois s'en servir. La foi éclaire notre vie surnaturelle et est en même temps enrichie par elle.) pp. 732-757. — X. Moisant. *Saint Thomas psychologue.* (L'observation interne joue un rôle dans la philosophie tho-

miste, ce rôle est limité. La conception thomiste de la psychologie ne présente pas de défauts certains ou inexcusables, ses principaux avantages sont de cadrer avec l'ensemble des idées scolastiques, des conclusions les plus générales des diverses doctrines et de s'harmoniser avec l'esprit chrétien.) pp. 782-805.

ÉTUDES FRANCISCAINES. Oct.— P. Théophile Witzel. *Les fouilles et découvertes en Mésopotamie* (à suivre). (Retrace brièvement les principales découvertes réalisées au XIXe siècle en Assyrie.)pp. 388-398.= **Nov.**— P. Ephrem Baumgartner. *Cibum capere promiscuum tamen et innoxium.* (Ne croit pas que ce texte de la lettre de Pline le Jeune à Trajan, au sujet des chrétiens, contienne une allusion à l'Eucharistie, ainsi que le pense Mgr Batiffol. L'auteur l'explique par rapprochement avec les lois somptuaires qui réglementaient les repas et en restreignaient le luxe. *Cibum innoxium* devait s'entendre au sens d'*aliment maigre.*) pp. 472-479.

EXPOSITOR (THE). Oct. — W. M. Ramsay. *The Orthodox Church in the Bysantine Empire.* (Après avoir exposé que l'Église Orthodoxe fut l'âme de l'empire byzantin et qu'en elle c'était l'Hellénisme qui continuait ses efforts pour s'assimiler l'âme orientale, s'attache à montrer la lumière que projettent sur la vie et l'action de l'Église Orthodoxe les documents archéologiques et épigraphiques découverts en Asie Mineure.) pp. 289-305. — J. Orr. *The Resurrection of Jesus.* IX. *Neo-Babylonian Theories. Jewish and Apocryphal Ideas.* (Écarte comme dénuée de fondement et arbitraire la théorie qui explique la croyance à la résurrection de Jésus par l'influence des mythes babyloniens.) pp. 306-325. — G. A. Smith. *The Land of Edom.* (Notes sur les Édomites et leur territoire, servant d'introduction à une étude géographique et historique sur le Pays d'Édom.) pp. 325-336. — R. Mackintosch. *The Four Perplexing Chapters (2 Cor. X-XIII).* (Plus probablement les ch. X-XIII de *2 Cor.* constituent la lettre intermédiaire que Tite fut chargé de porter à Corinthe. *II Cor.* II, 2-4.) pp. 336-344. — B. D. Eerdmans, *The Nomads Again.* (Réponse aux critiques formulées par G. A. Smith. Cfr. *R. d. Sc. Ph. et Th.* 1908, p. 838. Maintient que les Hébreux ni à l'époque patriarcale ni au temps de l'Exode n'étaient de purs nomades.) pp. 345-358. — J. Moffatt. « *Hurt not the Oil and the Wine* ». (Cet ordre donné au cavalier qui monte le cheval noir, *Apocalypse* 6, 6, doit s'interpréter comme une aggravation de la famine : contraste cruel entre la disette de blé et l'abondance de produits de luxe. Semble contenir une allusion ironique à l'émotion provoquée en Asie Mineure par l'édit de Domitien restreignant la culture de la vigne (vers 92), pp. 359-369. — J. H. Moulton et G. Milligan. *Lexical Notes from the Papyri.* (Notes sur les termes bibliques trouvés dans les Papyrus : de ἀγωνίζομαι à δέρρις.) pp. 370-384. = **Nov.** — W. M. Calder. *A Fourth-Century Lycaonian Bishop.* (Texte grec et commentaire d'une inscription funéraire trouvée en juin dernier à Laodiceia Combusta et dans laquelle un évêque de cette ville, M. Julius Eugenius (IVe siècle), fait le récit de sa vie. On la connaissait depuis le XVIIIe siècle par une copie très défectueuse et incomplète). pp. 386-408. — W. Ramsay. *A Laodicean*

Bishop. (Étude sur la carrière épiscopale de M. Julius Eugenius). pp. 409-419. — J. Orr. *The Resurrection of Jesus.* X. *Doctrinal Bearings of the Resurrection.* (La Résurrection de Jésus est réellement ce que jadis on voyait surtout en elle, un motif de crédibilité que l'on peut invo quer en faveur de la divine filiation de Jésus et de l'immortalité. Mais elle est surtout un élément essentiel de l'Évangile, de la foi chrétienne ; complément naturel et nécessaire de l'œuvre rédemptrice du Christ, éclairant la nature intime de cette rédemption, fondement de l'espérance chrétienne.) pp. 420-437. — D. R. Fotheringham. *The Date of the Exodus.* (Maintient contre Eerdmans que l'Exode eut lieu sous Merenptah, 1247.) pp. 438-445. — X. *Professor Mayor and the Helvedian Hypothesis.* (Maintient, en répondant aux critiques de Mayor, les difficultés que l'auteur de cet article a élevées contre la théorie d'Helvidius dans une étude publiée par la *Church Quarterly Review* sous ce titre : *Brethren of the Lord.*) pp. 457-480. = **Déc.** — A. Plummer. *The Relation of the Testaments of the Twelve Patriarchs to the Books of the New Testament.* (Expliquerait volontiers les nombreux passages parallèles qu'offrent les Testaments des XII Patriarches et les livres du Nouveau Testament par des retouches chrétiennes opérées sur le texte des Testaments.) pp. 482-491. — G. A. Smith. *The Land of Edom.* (Étudie la région orientale d'Édom, le mont Esaü, sa structure générale, ses caractéristiques, ses principales divisions.) pp. 506-517. — X. *Professor Mayor and the Helvidian Hypothesis.* (Fin de la réponse aux critiques de Mayor.) pp. 528-537. — H. A. A. Kennedy. *The Functions of the Forerunner and the Storming of the Kingdom. Matt. XI, 7-15.* (*Matt.* XI, 12 est une constatation faite par Jésus de la commotion que la prédication du royaume a produite au sein de la foule et à laquelle le Précurseur a donné la première impulsion.) pp. 537-546. — W. M. Ramsay. *A Laodicean Bishop. The Time of Transfiguration.* (Fin de l'étude sur la carrière épiscopale de l'évêque M. Julius Eugenius de Laodicée. — Confirme par les renseignements que fournissent les quatre Évangiles la suggestion du Col. Mackinlay que la Transfiguration eut lieu pendant la fête des Tabernacles en l'an 28.) pp. 546-562. — J H. Moulton et G. Milligan, *Lexical Notes from the Papyri* (δέω-εἰκών). pp. 562-568.

EXPOSITORY TIMES (THE). Oct. — W. Morgan, *The Jesus-Paul Controversy* (à suivre). (Étudie la controverse soulevée par la thèse de Wrede que Paul ne saurait être considéré comme un disciple de Jésus, controverse à laquelle ont pris part Brückner, Kaftan, Kölbing, C. Clemen, Jülicher, A. Meyer. Dresse le tableau des différences entre l'enseignement de Jésus et celui de Paul communément admises par ces critiques et expose l'explication qu'en donne Wrede, à savoir des emprunts faits par Paul à la théologie juive et à la mythologie païenne.) pp. 9-12. — A. R. S Kennedy, *Some Problems of Herod's Temple* (à suivre). (La coudée des maçons d'Hérode représente 17 pouces 6 exactement.) pp. 24-27. — Fr. Hommel. *Ancient Babylonian Astrology.* (Signale le mémoire lu au Congrès des Orientalistes de Copenhague (1908) et publié sous ce titre : *Das Alter der babylonischen Astronomie*, par A. Jeremias, comme établissant contre Kugler, Boll, E. Meyer, W. Schmidt

l'ancienneté du système astronomique babylonien présupposée par l'interprétation astrale de la religion babylonienne de Winckler.) p. 44. = **Nov.** — W. Morgan. *The Jesus-Paul Controversy* (fin). (Critique les conclusions de Wrede et se range à celles de Jülicher.) pp. 55-58. — F. W. Worsley. *The Relation of the Fourth Gospel to the Synoptists.* (L'auteur du 4e Évangile connaissait les Synoptiques, mais le second occupait dans ses préoccupations une place spéciale. En composant son propre Évangile, il se proposait de compléter Marc et à l'occasion de le corriger. D'autre part il lui reconnaissait une grande autorité et estimait inutile de répéter ce qu'il avait déjà dit.) pp. 62-65. — A. R. S. Kennedy. *Some Problems of the Herod's Temple* (fin). (Le périmètre de la Cour des Gentils du Temple d'Hérode était de 1420 yards environ enfermant une superficie d'à peu près 26 acres tandis que celle du Haram actuel est de 35 acres. La porte principale sur le front ouest s'ouvrait sur un pont ou viaduc traversant le Tyropeon à l'endroit où se trouve l'arche de Wilson. Les autres étaient plus au nord. L'Arche de Robinson est postérieure à Hérode. Notes sur le portique royal.) pp. 56-68. — J. Abrahams. *Joseph's « Coat of many Colors ».* (Maintient que tel est bien le sens de *Gen.* 37,3. Signale l'interprétation astrale de ce vêtement par le Dr. Eisler qui y voit la robe de Tamuz-Attis-Endymion.) p. 90. — W. R. W. Gardner, *The Name « Jahweh ».* (Le nom Jahweh pourrait venir de la racine *hwh* qui a en arabe et en hébreu le sens d'aimer. D'où Jahweh signifierait : il aime.) pp. 91-92. = **Déc.** — W. Sanday, *The Bearing of Criticism upon the Gospel History*, I. (Étudie les procédés littéraires de Matthieu et Luc dans leur utilisation de Marc, analyse le contenu probable de leur autre source principale Q (le recueil de Logia) et souligne sa valeur ainsi que celle de Marc, recherche enfin les autres sources secondaires de Matthieu et Luc. Si l'on constate un certain processus d'idéalisation dans la représentation du Christ et de son œuvre, il est très limité et on ne peut nullement lui attribuer la déification de Jésus.) pp. 103-114.

HARVARD THEOLOGICAL REVIEW (THE). Oct. — J. B. Pratt. *The Psychology of Religion.* (Retrace les origines de cette science nouvelle en indiquant les principaux ouvrages qui en traitent; signale l'importance théorique et pratique de la psychologie de la religion, estime que l'hypothèse naturaliste a des avantages incontestables au point de vue de la méthode, sans exclure pour cela la possibilité d'une interprétation idéaliste en métaphysique ni la légitimité de la croyance.) pp. 435-454. — D. Evans. *The Task of the Systematic Thinker of Today.* (Le Christ est le type idéal de l'incarnation de Dieu en nous; il a révélé la valeur infinie de la personne humaine, proclamé la loi du sacrifice de soi-même, affirmé enfin la conservation par Dieu de son âme et des nôtres. Ces quatre grands faits autorisent le penseur religieux à prendre le Christ comme principe d'interprétation de l'être divin et du monde. La théologie a aussi le devoir de montrer quelle est la relation de l'expérience religieuse de l'homme avec le reste de son expérience en s'inspirant des notions scientifiques et en recourant à la philosophie.) pp. 455-476. — J. W. Buckham. *Monism, Pluralism and Personalism.* (Le monisme

n'admet que l'immanence, le pluralisme que la transcendance de Dieu. En élargissant le concept de la personne humaine supertemporelle et superspatiale, le personnalisme arrive à concilier l'immanence et la transcendance divines.) pp. 477-491. — F. I. PARADISE. *The Moral Crisis Within the Church.* (L'Église chrétienne est encore le guide moral que réclament les peuples, mais elle ne pourra exercer sur eux une salutaire influence qu'à la condition de devenir elle-même la servante de la vérité que la science découvre peu à peu et de renoncer à exercer une autorité féodale pour coopérer au progrès dans un esprit d'amour et de fraternité.) pp. 492-506. — E. WASHBURN HOPKINS. *The Mediatorial Office of the Vedic Fire-God.* (Agni, le dieu védique du feu, n'est pas à proprement parler un médiateur qui réconcilie les hommes avec les dieux ; c'est le sacrifice offert qui atteint directement ce résultat. Agni se contente d'examiner si le sacrifice est bien fait et de le présenter aux dieux.) pp. 507-512.

INTERPRETER (THE). Oct. — H. B. SWETE *The Old Testament in Greek*, I. (Étudie l'origine, le contenu et la langue des Septante. Énumère et caractérise les autres versions grecques dont les auteurs sont connus.) pp. 17-33. — A. WRIGHT. *A Short Introduction to the Study of the Acts of the Apostles.* (Traite des sources, du titre, des omissions et de la date (vers 80) du livre des Actes.) pp. 34-45. — F. J. FOAKES-JACKSON. *The Old Testament before modern Criticism*, I. (Insiste sur les services rendus à l'Apologétique biblique par la critique moderne.) pp. 47-55. — G. HENSLOW. *Certain Events and Utterances of St. Peter unrecorded by St. Mark.* (Il s'agit de certains traits et de certaines paroles de S. Pierre rapportés par Matthieu, Luc et Jean. Leur omission par Marc semble intentionnelle, mais il est impossible de décider à qui, de Marc ou de Pierre, en revient la responsabilité.) pp. 65-71. — St. A. MC DOWALL. *The Study of Heredity in Relation to Freewill.* (Résume les récentes théories relatives au problème de l'hérédité, s'attache surtout à celles de Gregor Mendel, religieux Augustin de Brünn, Autriche. Expose leurs conséquences, qui n'ont rien d'inquiétant, par rapport aux notions morales de libre arbitre et de responsabilité.) pp. 72-84.

IRISH (THE) THEOLOGICAL QUARTERLY. Oct. — H. POPE, O. P. *The Temple of Onias at Leontopolis.* (Montre comment les récentes fouilles faites à Tell et Yehudiyeh, près d'Héliopolis, confirment les récits bibliques et ceux de Flavius Josèphe relativement au temple bâti par Onias III à Léontopolis.) pp. 415-424. — P. J. TONER. *St Anselm's definition of original sin.* (La doctrine de S. Anselme concernant le péché originel s'opposait à celle de S. Augustin en ceci qu'elle identifiait le péché originel avec la privation de la justice originelle, tandis que, pour S. Augustin, l'élément principal du péché originel était la concupiscence. La doctrine de S. Anselme a prévalu, mais précisée. Là où S. Anselme n'entendait par « justice originelle » que la rectitude naturelle de la volonté, les théologiens entendent la « grâce sanctifiante. ») pp. 425-436. — J. MC RORY. *The historical character of the fourth Gospel.* (Après un exposé de la question, et un examen minutieux du quatrième évangile, qu'il compare avec les synoptiques, conclut qu'il y a de fortes

raisons d'en accepter l'historicité, et que les difficultés sont susceptibles d'explication.) pp. 451-465.

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE, XXIII, 2. — P. Gregor von Holtum, O. S. B. — *Zur theologischen Reuelehre.* (L'article a pour but de montrer la connexion intime qui existe entre l'attrition et la contrition, en même temps que l'excellence de la théorie thomiste de la justification par le Sacrement de pénitence. L'auteur expose la nature du repentir moral dans l'ordre naturel et surnaturel. Il prouve comment l'attribution, de sa nature, tend à se développer et à aboutir à un acte de contrition. Il donne l'explication psychologique de la marche suivie par l'âme dans cette transformation de l'attrition.) pp. 129-149.—Dr J. Ries. *Die Kontemplationsarten nach der Lehre des Heiligen Bernard.* (Riposte au P. Joseph a Spiritu Sancto, O. C. Ries défend la distinction de contemplation en contemplation acquise et contemplation infuse; cependant on ne peut en appeler à saint Bernard, ni pour, ni contre cette distinction. L'auteur critique ensuite la notion de contemplation de Denys l'Aréopagite que le P. Jos. a Spiritu S. a suivi dans son exposé et montre combien elle est contraire à la doctrine de saint Bernard.) 150-178.— Fr. Wilhelm Schlössinger, O. Pr. *Die Erkenntnis der Engel* (4e art.). 5. *Erleuchtung und Sprache der Engel.* (Les dons d'illuminer et de parler sont formellement reconnus aux anges par l'Écriture Sainte. Il ne peut être question que du mode suivant lequel l'ange illumine et parle.) pp. 198-230.

JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY AND SCIENTIFIC METHODS. 10. Sept. — F. Thilly. *Friedrich Paulsen.* (Loue dans Paulsen le professeur, le penseur et l'homme.) pp. 505-508. — J. H. Farley. *Types of Unity.* (Énumère et critique quelques conceptions de l'unité. La seule qui puisse fournir une explication suffisante des choses est celle qui définit l'unité par la présence immédiate de la conscience à toutes les parties de son contenu.) pp. 508-517. — James H. Tufts. *Ethical Value.* (Analyse la Conscience ou « valeur » morale; en indique les éléments volontaires ou intellectuels ainsi que les éléments affectifs.) pp. 517-522 = **24 Sept.** — H. Heath Bawden. *A New Scientific Argument for Immortality.* (La seule immortalité possible est l'immortalité de la fonction, non celle de la substance organique. La destruction continue qui accompagne toute vie depuis son origine n'est peut-être que l'envers de la synthèse constitutive d'une personnalité supérieure au moyen des forces invisibles et intangibles que la science commence à soupçonner.) pp. 533-542. — R. W. Sellars. *Critical Realism and the Time Problem.* I. (Le réalisme critique identifie le temps réel avec le changement immanent, essence véritable des choses.) pp. 542-548. = **8 Oct.** — J. A. Leighton. *Time, Change and Time-Transcendence.* (Les expériences de changement nous apparaissent sous la forme d'un temps fini actuel. C'est la continuité de signification et de dessein qui en opérant la synthèse des phases du changement nous amène à concevoir la transcendance au temps du moi et du principe psychique qui constitue l'unité du monde.) pp. 561-571. — Taizo Nakashima. *The Time of Perception as a Measure of Differences in Sensations.* (Résultats d'expérien-

ces sur les temps de perception comme mesures des différences de sensations produites par des séries de poids soulevés.) pp. 571-572. — G. Stuart Fullerton. (Compte rendu du Troisième Congrès International de Philosophie récemment tenu à Heidelberg.) pp. 573-577 = 22 Oct. — E. B. Mc Gilvary. *The Chicago « Idea » and Idealism.* (Incline à croire, malgré les protestations de Dewey, que la doctrine exposée dans les « Studies in Logical Theory » se ramène à un idéalisme subjectif et insiste sur la nécessité de distinguer entre les données premières de l'expérience et les données de second ordre parmi lesquelles figurent les idées.) pp. 589-597. — R. W. Sellars. *Critical Realism and the Time Problem.* II. (L'expérience individuelle saisit le changement sous forme de perception du temps. Quant au concept du temps, il exprime dans le devenir l'aspect de conservation et d'organisation.) pp. 597-602. = 5 Nov. — A. Schinz. *Professor Dewey's Pragmatism.* (La tentative de Dewey pour identifier les jugements scientifiques avec les jugements moraux n'a pu réussir, parce qu'il n'a pas voulu imiter James et Schiller en rompant avec la logique. En reconnaissant finalement que le jugement moral résulte de la détermination réciproque d'une situation et du sujet qui la juge, il ne conserve du pragmatisme que le nom.) pp. 617-628. — H. Chapman Brown. *Infinity and the Generalization of the Concept of Number.* (Les mathématiciens ont commis un sophisme inconscient lorsqu'ils ont cru pouvoir appliquer la notion de nombre cardinal à des collections infinies en leur attribuant des propriétés contraires à celles des nombres cardinaux finis ; celles-ci, en effet, sont inhérentes à la notion de nombre.) pp. 628-634. — *Discussion.* Mary W. Calkins. *Ultimate Hypothèses in Psychology.* (Réponse aux critiques du Prof. Tawney (cf. n° du 13 Août). L'objet de la psychologie diffère de celui des autres sciences en ce qu'il est à la fois sujet et objet. Le psychologue doit reconnaître ce fait sans en chercher l'explication métaphysique.) pp. 634-636.

JOURNAL DE PSYCHOLOGIE NORMALE ET PATHOLOGIQUE. — **Nov.-Déc.** — Dr P. Janet. *La Vertu des sentiments de valeur dans la dépression mentale.* (Analyse d'un cas.) pp. 481-487. — Dr Dromard. *Les transpositions sensorielles dans la langue littéraire.* (Les mots ont des pouvoirs d'expression plus étendus que ne le comportent les exigences du langage courant, et ils peuvent emprunter les propriétés suggestives à un double mécanisme psychologique : le jeu des *associations subconscientes* et celui des *équivalents émotionnels.* Mais les transpositions sensorielles dans le langage peuvent devenir abusives, et par suite « pseudesthésiques », en raison du caractère de subjectivité trop exclusive et incompatible avec les droits de l'art.) pp. 493-507. — Dr Meunier. *De l'instabilité sentimentale.* (Analyse d'un cas.) pp. 508-513.

JOURNAL (THE) OF THEOLOGICAL STUDIES. Oct. — J. Armitage Robinson. *Dr Hort on the Apocalypse.* (A propos d'un fragment de commentaire sur l'Apocalypse du Dr Hort qui affirme à nouveau son talent de commentateur. Comparaison avec le récent ouvrage du Dr Swete. Hort place la composition de l'Apocalypse entre la persécution de Néron et la ruine de Jérusalem. La langue en laquelle il est écrit diffère de

celle du quatrième Évangile et se rapproche de celle des papyrus en grec vulgaire.) pp. 3-12. — C. H. TURNER. *Historical introduction to the textual criticism of the New Testament.* I. (Dès la première génération chrétienne, l'autorité des traditions apostoliques est égale à celle des écrits de l'Ancien Testament. Mais l'idée d'un recueil canonique n'a pu être réalisée que quand les traditions orales eurent été rédigées et les écrits, dont la composition était due à des circonstances particulières, répandus à travers les Églises. L'attente prochaine de la Parousie, le péril de laisser tomber entre des mains profanes les livres saints, ont pu retarder l'achèvement de la collection.) pp. 13-28. — *Documents.* C. JENKINS. *Origen on I Corinthians.* « (Suite du texte § XLV-XC.) pp. 29-51. — S. GASELEE. *A Bohairic Fragment of the « Martyrdom of St Luke.* » (Publication et traduction d'un fragment des actes apocryphes des Apôtres en copte, contenu dans le ms. add. 1886 de la University library de Cambridge.) pp. 52-53. — *Notes and Studies.* M. RULE. *The leonian Sacramentary : An analytical study.* II. (Suite de l'étude analytique. Elle confirme les données précédemment énoncées.) pp. 54-99. — H. M. WIENER. *Some reflexions on Dr Burney's View of the Religion of Israel.* (Le séjour des Israélites à Kadesh-Barne, durant 38 ans, ne peut être admis par ceux qui soutiennent l'hypothèse des sources dans la composition du Pentateuque. L'auteur reconstitue l'emploi de ce temps. — La loi des Hébreux était « extraordinairement différente de la loi des Babyloniens » ; il faut tenir compte du caractère légal de certains récits pour les dates.) pp. 100-106. — G. H. BOX. *St Luke, XVII, 15, 16.* (L'auteur rappelle que l'interprétation proposée par le prof. Burkitt et M. Brooke (le repas eucharistique ne serait pas le repas pascal) avait déjà été soutenue par lui dès 1903.) pp. 106-107. — C. LATTEY. *The Apostolic Groups.* (Remarques sur les listes apostoliques dans les trois synoptiques et les actes ; indications qui en ressortent pour la question des « Frères du Seigneur. ») pp. 107-115. — J. K. FOTHERINGHAM. *The Star of Bethlehem.* (En comparant le récit évangélique avec les formules astrologiques des Babyloniens l'auteur croit pouvoir conclure qu'il y avait des signes pour reconnaître l'étoile indiquant la naissance d'un roi d'Amurrû (Phénicie, Palestine) ; cette étoile serait vraisemblablement Mars.) pp. 116-119. — E. S. BUCHANAN. *The Codex Veronensis.* (Description du ms. de Vérone contenant un ancien texte latin du N. T. Il serait une copie du Ve s. Comparaison avec l'édition qu'en a donnée Bianchini en 1769.) pp. 120-126. — W. C. BISHOP. *The « three Weeks » Advent' of « Liber officiorum S. Hilarii.* » («Il semble bien possible que ce passage attribué à S. Hilaire se rapporte à un temps de préparation de trois semaines avant l'Épiphanie, seconde fête pour le baptême public en Gaule et en Espagne.») pp. 127-128. — EB. NESTLE. *On some early editions of Tindal's Translation.* (La version du N. T. par Tindal aurait été imprimée à Anvers en 1525.) pp. 129-133.

MIND. Octobre. — J. E. MC TAGGART. *The Unreality of Time.* (La série passé, présent, futur, qui est un élément essentiel du temps, implique contradiction, car un même événement ne peut recevoir ces trois qualifications. Si l'on recourt à l'idée de succession pour éviter la con-

tradiction, on commet un cercle vicieux. Le temps est donc irréel.) pp. 457-474. — Professor BAILLIE. *Professor Laurie's Natural Realism.* (Résume la théorie épistémologique du Prof. Laurie, dont les deux caractéristiques principales sont la distinction du sujet et de l'objet irréductibles l'un à l'autre dans l'unité de la connaissance et la persistance aux divers plans de conscience de l'état primordial du sentir pur (feeling-state) qui nous fait saisir l'Absolu sous forme d'être inconditionné.) pp. 475-492. — T. LOVEDAY. *Studies in the History of British Psychology. I. An Early Criticism of Hobbes.* (Résumé et examen des critiques adressées à Hobbes par William Lucy, évêque de St-David's. Ces critiques ont un but principalement théologique et leur intérêt consiste surtout en ce qu'elles sont la première attaque contre la psychologie de Hobbes.) pp. 493-501. — W. TEMPLE. *Plato's Vision of the Ideas.* (La morale des idées dont il avait puisé la conception dans une vision de l'Idéale Beauté, après avoir été pour Platon l'objet de la plus haute connaissance scientifique, fut, par suite de l'extension qu'il lui avait donnée, ramené par lui au rang des mythes.) pp. 502-517. — *Discussions.* F. C. S. SCHILLER. *Plato or Protagoras?* (Réponse aux critiques du Prof. Burnet dans son compte rendu de la brochure qui porte ce titre.) pp. 518-526. — E. E. C. JONES. *Import of Propositions and Inference.* (Réplique aux observations du Dr Keynes sur la theorie de Miss Jones concernant la portée des propositions et l'inférence.) pp. 527-534.

MONTH (THE). Oct. — H. THURSTON. *The Blessed Sacrament and the Conservation of Altars.* (Relève l'usage ancien assez fréquent, quoique non général, de déposer avec des reliques, lors de la consécration de l'autel, trois parcelles d'une hostie consacrée, dans la « confession. » Cet usage pouvait venir de la coutume antique d'enterrer le Saint Sacrement avec les défunts.) pp. 350-362. — C. C. MARTINDALE. *The Religion of Mithra.* (I. Sources de son histoire ; son développement, ses doctrines.) pp. 390-402. = **Nov.** — C. C. MARTINDALE. *The Religion of Mithra.* (II. Culte et organisation ; relations du mithriacisme avec le christianisme.) pp. 471-483. = **Déc.** — C. C. MARTINDALE. *The Religion of Mithra.* (III. Un apôtre contemporain du Mithriacisme : M. J. M. Robertson. Montre l'infime valeur des théories soutenues dans son ouvrage : *Pagan Christs*, 1903.) pp. 577-589.

MUSÉON (LE). 2-3. — A. CARNOY. *Le nom des mages.* (Le nom des mages serait dérivé de la racine « magh » dont le sens premier aurait été « aider efficacement, surtout pour préserver ou guérir. » Ce serait ce sens primitif de « magh » qui se trouverait à la base du dérivé « magav, le mage. » Il se rapporte au savoir supérieur et à l'activité bienfaisante de cette caste et il correspond absolument à ce que l'antiquité nous apprend des mages.) pp. 121-158. — H. ROUSSEL. *Vocabulaire de la langue de l'Ile-de-Pâques ou Lapanvui.* (Ce vocabulaire a été livré à l'impression pour préparer le déchiffrement des « bois parlants » (tablettes hiéroglyphiques, découvertes par les missionnaires de l'Ile-de-Pâques.) pp. 159-254. — M. BLOCHET. *Études sur l'ésotérisme musulman* (suite à suivre). (Le sheihk chez les Soufis : la science étant une condition nécessaire pour acquérir la perfection de l'être moral le

soufi est tenu à se choisir un maître qui soit en même temps un directeur de conscience. Ce rôle revient aux sheikhs dont le nom est synonyme de « prophète. » Suit l'énumération de vingt qualités que doit posséder un bon sheikh.) pp. 255-276. — Dr L. Suali. *Matériaux pour servir à l'histoire du matérialisme indien.* (L'auteur se propose de donner, au fur et à mesure qu'il les rencontrera, les informations qui lui paraîtront dignes d'être relevées, et la traduction intégrale de tous les morceaux qui se réfèrent au matérialisme indien. Il débute par la publication d'extraits du *Saddarçanasamuccaya* de Haribhadra, ch. VI et IV.) pp. 277-298.

PRINCETON THEOLOGICAL REVIEW (THE). Octobre. — Editors, *Herman Bavinck.* (Fait connaître la position occupée et l'œuvre accomplie dans les églises libres de Hollande par le Prof. Bavinck qui a donné, en ce même mois d'octobre, une série de conférences au « Princeton Seminary. ») pp. 529-543. — William H. Johnson. *Pragmatism, Humanism and Religion.* (Expose les idées de James, Schiller et Dewey ; estime que le pragmatisme a rendu service à la pensée religieuse en renouvelant les problèmes fondamentaux, en défendant les droits de la volonté et de la vie contre la raison, de la personnalité contre le mécanisme et l'absolutisme, en légitimant la foi et en écartant les discussions purement verbales, mais que, par contre, il ne tient pas compte de certains besoins religieux, néglige les âmes délicates et faibles et tend à diminuer les sentiments de confiance en Dieu, de dépendance et de responsabilité à son égard.) pp. 544-564. — A. V. C P. Huizinga. *The Function of Authority in Life and its Relation to Legalism in Ethics and Religion.* (Ce n'est pas l'acceptation de l'autorité qui donne à celle-ci sa valeur et son droit comme témoin de la vérité objective. Cette valeur et ce droit, l'autorité ne les tient que d'elle-même. La justification rationnelle de l'autorité a seulement pour but de montrer qu'elle doit être acceptée et rendre ainsi raisonnable l'exercice de la foi.) pp. 588-636.

RAZON Y FE. Nov. — E. Portillo. *Lo divino y lo humano en la historia* (à suivre). (Étudie l'élément divin et l'élément humain en histoire. Les modernistes ont horreur de l'élément divin, niant à Dieu et aux dogmes toute vérité historique, et à l'historien les moyens de la découvrir. C'est à tort. Dieu, le Christ, les dogmes, le miracle ont une vérité historique que l'historien peut suffisamment prouver.) pp. 304-318. = **Déc.** — L. Murillo. *La Cosmogonía bíblica y la ciencia.* (Expose le conflit entre la cosmogonie mosaïque et la cosmogonie scientifique. Pour le résoudre, les catholiques suivent deux voies. Les uns disent que Moïse parlait selon les apparences. Mais parce que cette voie présente deux inconvénients sérieux, la plupart adoptent les systèmes de la restitution, idéaliste et de la vision. Trouvant qu'ils sont au moins insuffisants, l'auteur dit qu'il faut *attendre.*) pp. 429-440.

REVUE AUGUSTINIENNE. 15 Nov. — M. Jugie. *Origine de la fête de l'Immaculée Conception en Occident.* (L'adoption de la fête grecque par l'Église napolitaine semble être restée un fait isolé en Italie. Il faut attendre le XIIe ou même le XIIIe siècle pour voir cette fête se répandre

dans les autres diocèses de la péninsule. C'est par l'Angleterre que la fête a pénétré dans les Églises occidentales, en France d'abord, puis en Italie, en Espagne et en Allemagne.) pp. 529-541. — A. Dossat. *La crise doctrinale du protestantisme français.* (Montre que le fidéisme protestant aboutit logiquement à la libre-pensée.) pp. 542-558. = **15 Déc.** — S. Protin. *L'Église naissante et le catholicisme.* (Analyse l'ouvrage de Mgr Battifol portant ce titre.) pp. 657-684 — C. Gauthier. *Qu'est-ce que l'accident localisateur?* (« L'accident localisateur est un mode provenant dans le corps localisé du lieu qui entoure ce corps ; c'est un mode réel, distinct du corps, une entité absolue, mais toutefois connotative de quelque chose d'extérieur. De plus, l'ubication dépend essentiellement du lieu et est ordonnée à lui comme à son principe. Une conclusion s'impose donc : toutes ces conditions étant réalisées, la relation de l'accident localisateur avec le lieu est une relation transcendantale. ») pp. 685-707. — J. Derambure. *Le « Fils de l'Homme » dans les Évangiles.* (Montre la faiblesse des arguments invoqués contre l'authenticité de la formule.) pp. 708-720.

REVUE BÉNÉDICTINE. Oct. — D. D. De Bruyne. I, *Les deux derniers chapitres de la lettre aux Romains.* (« Il a existé une édition latine qui n'avait pas les chapitres XV, XVI, 1-23 » ; on en fait la preuve par le ms. de Monza $\frac{1-2}{9}$; il y a « trace d'une autre édition qui n'avait pas la doxologie XVI, 25-27 » dans la concordance de Priscillien.) pp. 423-430. — II. *Un nouveau manuscrit de la troisième lettre de S. Paul aux Corinthiens.* (Ms. 5288, Bib. nat. Paris. Publication du texte.) pp. 431-434. — P. Lejay. *L'héritage de Grégoire d'Elvire.* (L'attribution des *Tractatus Origenis* à Grégoire d'Elvire, soupçonnée par Dom Morin, a été établie par Dom Wilmart. Preuves démonstratives : comparaisons avec le *Tractatus in Canticum*, ouvrage authentique de Grégoire. Même nuance de pensée, emploi d'un même texte biblique, même origine espagnole prouvée par utilisation postérieure, particularités graphiques des mss. La doctrine exposée est conforme avec celle du personnage et de l'époque.) pp. 435-457. — D. A. Wilmart. *L'Itinerarium Eucheriae.* (L'ouvrage publié en 1887 sous le titre *Peregrinatio Silviae* a bien pour auteur une Espagnole comme l'a montré Dom Férotin. Au lieu de la graphie *Etheria* qu'il propose, il est plus probable qu'il faut dire *Eucheria.* Cette voyageuse se rattacherait à la famille des *Flavii Eucherii*) pp. 458-467. — D. P. de Meester. *Études de théologie orthodoxe. C. Conditions du premier homme avant la chute.* (On ne trouve pas chez les théologiens orthodoxes une distinction nette entre nature et surnaturel. La nature comporte toutes les relations avec Dieu en tant que Créateur. La justice originelle est une qualité acquise, un effet de la coopération de la grâce actuelle avec les facultés de l'homme.) pp. 498-514. — D. G. Morin. *Une erreur de copiste dans le texte d'Irénée sur l'Église romaine.* (« Tout porte à croire que le second *sunt undique* dans Irénée, III, 3, 2, est une répétition maladroite de celui qui se lit une ligne auparavant. Il est possible, probable même que ces deux mots en ont remplacé d'autres, désignant d'une façon quelconque les chefs d'Église, ceux dont l'action vigilante assura la conservation de la tradition apostolique au sein de la communauté romaine. ») pp. 515-520.

REVUE BIBLIQUE, Oct. — M. J. Lagrange. *La Paternité de Dieu.* (Appliqué aux hommes, y compris le Messie, le titre de Fils de Dieu exprime directement une filiation métaphorique, un rapport religieux. Appliqué aux Anges, il désigne l'éminence de leur nature. L'idée d'une paternité divine au sens propre apparaît dans le concept de la Sagesse.) pp. 481-499. — P. Dhorme. *Les pays bibliques au temps d'El-Amarna, d'après la nouvelle publication des lettres.* (Cette nouvelle publication des lettres d'El-Amarna est celle que vient d'en faire M. Knudtzon dans la *Vorderasiatische Bibliothek.* Le P. Dhorme rassemble et expose méthodiquement les renseignements géographiques et historiques fournis par ces lettres sur les pays d'Amourrou (Syrie du Nord) et de Canaan.) pp. 500-519. — H. Vincent, *Jérusalem d'après la lettre d'Aristée* (à suivre). (L'objet véritable de cette lettre est de faire l'apologie du Judaïsme, des Juifs et de la Judée. La description de Jérusalem qu'elle contient mérite la plus sérieuse attention. La lettre d'Aristée semble devoir être datée des environs de l'an 200. Textes et traduction du passage relatif à Jérusalem.) pp. 520-532. — Clermont-Ganneau, *L'inscription nabatéenne de Hégra, CIS, II, n° 271.* (Remarque touchant la lecture et la traduction de ce texte dont les PP. Jaussen et Savignac ont donné récemment une copie et un estampage excellents). pp. 533-537. — M. J. Lagrange. *Nouveau fragment non canonique relatif à l'Évangile.* (Il s'agit du fragment narratif trouvé par MM. Grenfell et Hunt à Oxyrhynchos en 1905, rapportant une discussion entre Jésus et un Pharisien, dans le temple, au sujet des purifications. Texte, traduction et notes. Rattacherait volontiers ce fragment au cycle de l'évangile usité chez les Nazaréens.) pp. 538-553. —A. Deiber, *Fragments coptes inédits de Jérémie.* (Texte sahidique de *Jérémie* xxv, 37-xxvii, 4 et ii, 31-35, iii, 17-21; *Lament.* ii, 17-23, iii, 1-24 provenant de deux manuscrits différents copiés par M. U. Bouriant et que le P. D. a retrouvés à la Bibl. Nat. Traduction.) pp. 554-556. — F. Abel, *Inscription de transjordane et de Haute Galilée.* (Texte et commentaire de cinq inscriptions dont quelques-unes sont inédites et dont plusieurs intéressent l'histoire des cultes païens dans la région.) pp. 567-577.

REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. 1er Oct. — L. Venard. *La vérité du catholicisme.* I. *La valeur historique des Livres saints.* (En envisageant les écrits bibliques sous leur aspect purement humain, il n'est pas impossible, par une mise au point des démonstrations classiques de l'apologétique, d'établir solidement les bases historiques de la foi. L'essentiel pour rendre aux Livres saints toute leur valeur de documents historiques, est de ne pas les considérer indépendamment les uns des autres et indépendamment du grand mouvement religieux dont ils sont une des manifestations, c'est d'y voir avant tout les témoins de la foi aux diverses époques du développement judéo-chrétien.) pp. 18-45. — A. Bros. *Le problème de la mort chez les non-civilisés.* (L'attitude du non-civilisé en face de la mort et du cadavre, ses habitudes de deuil, ses rites funéraires et son culte des morts, prouvent sa croyance à la survivance de l'âme.) pp. 46-70. = **15 Oct.** — P. Godet. *Fr. X. Funk.* (Retrace sa vie et sa carrière scientifique.)

pp. 129-149. — A. Boudinhon. *L'élévation et la génuflexion.* (Origine historique de la double génuflexion avant et après l'ostension de l'hostie et du calice.) pp. 150-165. = 1er Nov. — H. Lesêtre *La valeur probante du miracle.* (Il se produit de nos jours des faits supra-naturels que les lois naturelles ne suffisent pas à expliquer. On est également en droit de faire fond sur les récits évangéliques et d'admettre que Jésus a opéré de vrais miracles. Pour la généralité des hommes, la prédication évangélique avait besoin d'être accréditée par des signes manifestement divins.) pp. 257-281. = 15 Nov. -- P. Cruveilhier. *Les récentes découvertes orientales et leurs rapports avec la Bible.* (A part certaines réserves il faut reconnaître l'exactitude des principes posés par Jeremias sur les rapports de Babylone et de la Bible. Les découvertes modernes ne sauraient diminuer la transcendance surnaturelle de l'Ancien Testament) pp. 385-397. — A. Bros. *Le problème de la mort chez les non-civilisés.* (Les croyances des non-civilisés sont différentes des nôtres en ce qui concerne la vie future. Ils ne se représentent pas comme nous l'âme, le bonheur après la mort, la rétribution d'outre-tombe.) pp. 398-422. = 1er Déc. — J. Touzard. *La vérité du catholicisme.* III. *Les prophéties de l'Ancien Testament.* (On peut encore maintenir, en présence des exigences de la critique contemporaine, les données de la Tradition concernant les prédictions des prophètes relatives à l'histoire d'Israël. Il s'agit de prédictions au sens strict du mot ; la conformité constante et parfaite des faits avec les prophéties témoigne de leur origine surnaturelle L'auteur indique ensuite le plan à adopter et la méthode à suivre dans l'exposé de l'argument des prédictions messianiques réalisées en la personne et en l'œuvre de Jésus de Nazareth.) pp. 513-548. — A. Boudinhon. *L'Eucharistie et le Saint-Graal.* (Traduction d'un article du R P. Thurston (*The Month*, Déc. 1907). « Il semble difficile d'admettre que, pour exprimer le culte imaginaire envers le Saint-Graal, si étroitement uni au Sang du Christ, les auteurs des romans ne se soient pas inspirés avant tout des manifestations du culte rendu à l'Eucharistie, telles qu'ils les avaient sous les yeux. »). pp. 549-565. = 15 Déc. — P. Batiffol. *La question de l'épiclèse eucharistique. A propos d'un essai de M. Bishop.* (Critique l'article de M. Bishop : *The primitive form of consecration of the Eucharist* [*Church Quarterly Review*, juillet 1908] ; montre que l'auteur n'est pas en droit de dire que l'épiclèse ou invocation au Saint-Esprit est la forme consécratoire primitive de l'Eucharistie.) pp. 641-662. — E. Vacandard. *L'auteur de « l'Imitation ».* (Conclusion : « Malgré les ombres qui enveloppent encore l'origine de l'*Imitation*, de très graves raisons, en particulier l'étude de l'autographe de 1441 et le témoignage de plusieurs contemporains, inclinent les critiques les plus prudents à penser que la paternité doit en être attribuée à Thomas de Kempen, communément connu sous le nom de Thomas a Kempis. ») pp. 663-679.

REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE. Oct. — G. Archambault. *Les mss. du Dialogue avec Tryphon.* (Le ms. de Cheltenham est une copie de celui de Paris. Elle fut faite à Venise en 1541 par ordre de Guillaume Pélicier qui acquit le premier pour le compte du roi de France. Celui-ci date de 1364 et fut probablement transcrit par ordre de Jean Cantacuzène. Ce fut peut-être Jean de Raguse qui le rapporta en Occident.) pp.

665-676. — J. Lebon. *La Christologie de Timothée Aelure, archevêque monophysite d'Alexandrie, d'après les sources syriaques inédites.* (Archevêque d'Alexandrie (454), Timothée s'opposa aux définitions de Chalcédoine. Exilé en 459 ou 460 il fut rappelé et mourut à Alexandrie vers 477. Ses écrits jusqu'ici inutilisés sont conservés en partie dans une traduction syriaque (*ms. Addit.* 12156 du British Museum). Ils montrent que Timothée ne fut pas eutychéen ; sa christologie dérive de la doctrine alexandrine ; s'il s'oppose au concile de Chalcédoine qu'il juge nestorien, c'est qu'il entend par *nature* un être concret.) pp. 677-702. — A. Bayot. *Un traité inconnu sur le Grand Schisme dans la Bibliothèque des ducs de Bourgogne.* (Le ms. 9815 de la Bib. royale de Belgique contient un traité anonyme, composé vers 1405 par un clerc de Condom habitant Toulouse. Il est de caractère purement canonique, défavorable à Benoît XIII. Table des matières traitées.) pp. 728-735.

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. Mai-Juin. — P. Alphandéry. *Jean Réville.* (Notice nécrologique.) pp. 269-282. — Eug. de Faye. *L'œuvre historique et scientifique de M. Jean Réville.* pp. 283-292. — T. Segerstedt. *Les Asuras dans la religion védique.* (suite et fin.) (Étudie Rudra, son aspect, les sacrifices qu'on lui offrait comme dieu du bétail, supposé plus bienveillant qu'il n'apparaît dans les hymnes védiques, son costume, sa coiffure spéciale. Observations parallèles sur Pûshan. Varuna, les Maruts, Rudra et Pûshan appartiennent tous au même type et constituent ensemble le groupe des dieux qui sont adorés dans les sacrifices du câturmâsya, aux trois fêtes correspondant aux trois saisons de l'année hindoue. Ce cycle est né dans l'Inde ; les dieux qui y reçoivent les hommages sont aborigènes, et les dieux à proprement parler aryens n'ont pu y trouver place que dans les cérémonies préliminaires du sacrifice. La coiffure en coquille de Rudra et de Pûshan rapproche ces dieux de la tribu Trtsu et de la famille sacerdotale des Vasishthides. Or le roi Sudâs, dont ils étaient les prêtres, eux spécialement consacrés au culte de Varuna, était en rapport avec les Maruts, et était lui-même un çûdra. Résumé.) pp. 293-316. — H. Gaidoz. *Du changement de sexe dans les contes celtiques.* (Nouvelle irlandaise de l' « abbé de Drimnagh » conservée dans deux manuscrits du XVe et du XVIe siècles. Traduction. Comparaison avec une histoire de Math, fils de Mathonwy, dans les Mabinogion, et divers autres contes d'autres peuples.) pp. 317-332. — J. Toutain. *L'histoire des religions et le totémisme à propos d'un livre récent.* (A propos de l'ouvrage sur les *Enseignes* romaines, de Ch. Renel, paru en 1903, T. reproche à cet auteur d'avoir, pour découvrir les origines préhistoriques du culte des enseignes, recouru à une méthode comparative artificielle, qui lui a fait ramener ce culte à des origines totémiques. Il fait le procès de cette méthode comparative, en s'attaquant à l'usage qu'en fait, par exemple, Salomon Reinach. pp. 333-354. = **Juillet-Août.** — S. Reinach. *Phaéthon.* (Phaéthon n'est pas tout simplement le soleil se précipitant chaque soir dans les flots à l'Ouest ; ce mythe — celui d'un héros souffrant — a pour origine le sacrifice du cheval blanc, du cheval-soleil, précipité dans les eaux ou dans les flammes, ou peut-être précipité dans les

flammes avant que ses cendres soient jetées à l'eau ; rite de magie sympathique pour ranimer la force languissante du soleil, analogue à celui des roues enflammées, etc. Traits relevés à Rhodes, à Lacédémone, etc., qui appuient cette explication.) pp. 1-8. — F. Macler. *Formules magiques de l'Orient chrétien.* (Description d'un manuscrit syriaque acquis par l'auteur, le *Ketava denoutari* ou *Livre de préservation*, copié par l'archidiacre Élie, aux environs d'Ourmiah, en 1792. C'est un recueil de sentences extraites des évangiles, de prières et d'incantations pour préserver les humains des maux les plus variés, peste, chiens enragés, mauvais œil, etc., avec des illustrations représentant quelque saint cavalier transperçant de sa lance tous ces monstres. Traduction. Commentaire. Comparaison avec les littératures voisines.) pp. 9-33. — A. van Gennep. *Totémisme et méthode comparative.* (L'auteur veut dégager l'école ethnographique et l'école sociologique du discrédit où les voudrait jeter M. Toutain (dans l'article analysé ci-dessus, que v. G. juge malveillant). Toutain a eu trop beau jeu à s'en prendre à des livres relativement anciens, à propos d'une question qui évolue si vite, et à des théories aussi manifestement exagérées et unilatérales que celles de Jevons ou S. Reinach. De fait, on abuse beaucoup du totem et du totémisme ; le soi-disant « totémisme égyptien » de Loret et d'Amélineau en est la preuve ; on change arbitrairement le sens de ce mot, on bâtit des systèmes hâtifs et caducs. Van Gennep entreprend d'exposer, autant qu'il est possible en quelques pages, où en est actuellement, tant au point de vue documentaire qu'au point de vue théorique, la question du totémisme.

REVUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS. Nov.-Déc. — C. Huit. *Le Réveil du Platonisme en France au commencement du XIXe siècle* (2e article). (Influence de Platon sur Lamartine et Victor Cousin.) pp. 385-399.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. Nov. — *IIIe Congrès international de Philosophie* (Heidelberg, 31 août-5 septembre 1908). 1° *Mémoires* : E. Boutroux. *La Philosophie en France depuis 1867.* pp. 683-716. — G. Belot. *Note sur la triple origine de l'idée de Dieu.* (« Il y a... trois sources irréductibles de l'idée divine telle que nous la pensons ou croyons la penser exactement : la source religieuse populaire, la source intellectuelle et métaphysique, et la source mystique... Dès lors on peut se demander s'il y a vraiment là *une* idée. « En réalité » il n'y a aucune unité, même psychologique, aucune homogénéité, même fonctionnelle, dans ce que l'on persiste à désigner, comme si cette unité existait, sous le terme de « l'Idée de Dieu ». Chacun des modes de penser que nous avons distingués emprunte aux autres comme une solution, un concept qui est absolument étranger à ses fonctions et à ses problèmes propres ; et le terme initial de ces processus compliqués est posé par l'imagination mythique de l'humanité ».) pp. 717-721. — C. Bouglé. *Marxisme et Sociologie.* (Sur quels points il y a convergence, sur quels points divergence, entre les principes de la philosophie marxiste, tels qu'ils ont été posés par Marx et Engels, et les tendances de la sociologie proprement dite, telles qu'on les peut

dégager des travaux des sociologues contemporains.) pp. 723-750. — L. Brunschvicg. *Sur l'Implication et la Dissociation des Notions.* (Les exemples d'implication et de dissociation des notions fournis par la science mathématique, dans la dernière période de son évolution, suggèrent l'indication d'une méthode générale où un rôle essentiel serait réservé à la dissociation des notions. Celle-ci peut constituer par elle-même un progrès définitif, au lieu d'être un stade intermédiaire ordonné à une synthèse nouvelle.) pp. 751-760. — L. Couturat. *D'une application de la logique au problème de la langue internationale.* pp. 761-769. — H. Delacroix. *Note sur le Christianisme et le Mysticisme.* (Étude sur « les origines de l'extase au sein du christianisme ».) pp. 771-782. — V. Delbos. *La Notion de Substance et la Notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza.* (C'est la définition de Dieu, et non celle de la substance, qui a engendré dans le système spinoziste la thèse de l'unité de substance.) pp. 783-788. — G. Dwelshauvers. *La Philosophie de J. Lagneau.* (Esquisse d'une étude qui paraîtra dans la *Revue de Méth. et de Mor.*) pp. 789-794. — A. Lalande *État des travaux du « vocabulaire philosophique ».* (Vocabulaire publié dans le *Bulletin de la Société française de philosophie.* Paris, Colin. Années 1902 et suiv.) pp. 796-799. — P. Lapie. *Sur le rapport de causalité.* (« On considère, en général, la cause et l'effet comme deux termes d'une série unilinéaire. Pourtant plusieurs philosophes ont soutenu que le rapport causal n'accouple pas les événements deux à deux, mais que chaque phénomène est relié au passé par une pluralité d'antécédents nécessaires. C'est cette thèse que nous voudrions développer. ») pp. 801-812. — X. Léon. *Fessler, Fichte et la loge Royale York à Berlin.* pp. 813-843. — E. Meyerson. *La Science et le Réalisme naïf.* (« Il n'existe pas, il n'a jamais existé et il n'existera sans doute jamais de science véritablement positive, c'est-à-dire dégagée de suppositions sur la nature de la chose en soi. La science part du sens commun » ; les rapports qu'elle cherche à déterminer, sont des rapports entre objets perçus et non entre sensations.) pp. 845-856. — D. Parodi. *La notion d'égalité sociale.* (Essaie de déterminer dans quelle mesure et pour quelles raisons l'idée d'égalité doit intervenir dans la considération des réalités de la vie sociale.) pp. 857-870. — F. Rauh. *L'Idée d'expérience.* (Esquisse d'une théorie de l'expérience. « Toute connaissance est expérimentale. Il y a une expérience réelle, il y a une expérience idéale analogue à la première, et qui en diffère surtout par son absolue impersonnalité... » « Il n'y a pas d'expérience type. L'expérience, ce n'est uniquement ni le fait physique, ni le fait psychique, ni le fait idéal, ni le confus, ni le distinct, ni le sentiment, ni l'image. Ce n'est ni le repos ni le mouvement... L'expérience est tout cela successivement et souvent en même temps, suivant les plans où elle se meut... Il y a sans doute des caractères communs à toute expérience, par exemple... : toute expérience consiste en images ou en sentiments... Il y a des *formes* générales de l'expérience, il n'y a pas d'expérience universelle. C'est pourquoi l'empirisme ici exposé pourrait s'appeler, non pas seulement radical, mais *formel* ».) pp. 871-881. — A. Rey. *L'a priori et l'expérience dans les méthodes scientifiques.* (Examine de quelle manière se

pose actuellement la question de l'apriorisme dans la science et comment on la solutionne.) pp. 883-888. — F. Simiand. *La méthode positive en science économique.* (Étant donné que la science économique a pour objet de connaître et d'expliquer la réalité économique et non de construire un idéal économique ou de déterminer une pratique économique, la méthode d'observation positive s'impose à elle et l'on en doit écarter toutes les théories hypothétiques.) pp. 889-904. — E. van Biéma. *Le germe de l'antinomie kantienne chez Leibniz.* (Signale l'analogie qui existe entre les deux premières antinomies kantiennes et certains raisonnements que Leibniz oppose à Samuel Clarke.) pp. 905-909. — M. Winter. *Du rôle de la philosophie dans la découverte scientifique.* (La philosophie n'intervient dans les sciences mathématiques que lorsqu'il est nécessaire de découvrir des principes nouveaux. Confirmation de cette idée par l'étude des thèses principales de la *Théorie des fonctions* de Paul Dubois-Reymond.) pp. 911-920. — M. Winter. *Note sur l'intuition en mathématiques.* (Au point de vue méthodologique, l'intuition n'est pas toujours possible ; là où elle peut s'appliquer elle n'a pas la rigoureuse exactitude des notions logiques. Quant à savoir si, du point de vue métaphysique, l'intuition est l'élément essentiel de la pensée mathématique, c'est là une question insoluble.) pp. 921-925. — *2° Compte rendu des Sections et des Séances générales.* pp. 927-1066.

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE. Nov. — M. De Wulf. *Le mouvement philosophique en Belgique.* (Histoire de l'aristotélisme, du cartésianisme, du traditionalisme. Conclusion : « A aucune époque de l'histoire, les Belges ne se sont tenus à l'écart de la philosophie occidentale ; à diverses reprises ils ont contribué à diriger le mouvement ou même en ont pris la tête. ») pp. 454-473. — P. Hadelin Hoffmann. *La genèse des sensations d'après Roger Bacon.* (Pour Bacon l'espèce intentionnelle est le résultat d'une modification profonde du sujet sentant, engendrée par la puissance active de la matière. L'espèce n'est autre que l'effet premier et immédiat des agents naturels ; c'est l'énergie en acte de la substance, comme le montre la loi générale d'interaction des êtres. Or, l'immutation psychique constitue l'acte même du connaissant ; par conséquent elle doit émaner par résultance des forces plastiques du sujet.) pp. 474-498. — S. Deploige. *Le conflit de la Morale et de la Sociologie.* (L'auteur montre que ce conflit n'est pas de date récente, il en recherche les antécédents dans le droit naturel de J.-J. Rousseau, système tout artificiel, synthèse de déductions abstraites d'une géométrie politique sans relations avec l'histoire ou la psychologie.) pp. 499-517.

REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN. 3. — S. Vailhé. *Saint Euthyme le Grand, moine de Palestine* (suite). (Ch. IV. Vie religieuse de saint Euthyme. Vie du Saint dans sa laure palestinienne. Sa manière de diriger les religieux placés sous sa conduite.) pp. 225-246. — R. Griveau. *Histoire de la conversion des Juifs habitant la ville de Toméi en Égypte, d'après d'anciens manuscrits arabes.* (Présente plusieurs manuscrits arabes contenant le récit de controverses entre juifs et chrétiens. Le plus important de ces écrits (mss. 205-214, Bib. nat.) est l'objet d'une analyse détaillée : « c'est une véritable conférence contradictoire qui

aurait été donnée vers 622 de J.-C. devant témoins ; elle est encadrée d'une bonne mise en scène ; elle se termine par la conversion de toute la population juive de Toméi, une bourgade de la Basse-Égypte ». « Le récit porte de grandes marques d'authenticité »). pp. 298-313.

REVUE DE PHILOSOPHIE. Oct. — G. Fonsegrive. *Certitude et vérité* (1er art.). (Exposé historique du problème de la vérité et de la certitude chez les philosophes anciens et modernes. Cette exposition historique aboutit à montrer qu'on devait logiquement être amené à poser la question de la connaissance en fonction, non plus de l'objet, mais du sujet. Mais à quel signe se reconnaîtra la certitude, la vraie ? Dans les vérités de raisonnement, nécessaires, basées sur l'analyse complète et le principe de contradiction, le critère psychologique de l'impossibilité du doute suffit. Dans les vérités de fait, contingentes, le critère psychologique, étant insuffisant, est confirmé et corroboré par l'assentiment social.) pp. 337-363. — Séraphin Belmond. *L'existence de Dieu d'après Duns Scot* (fin). (Détail des preuves par lesquelles Duns Scotaboutit à ces trois conclusions : 1° Il existe un être qui est absolument premier dans les trois ordres d'*efficience*, de *fin*, d'*éminence* ; 2° c'est *le même* être qui est premier de ces trois manières ; 3° l'être qui réunit en lui ces trois primautés, c'est Dieu.) pp. 364-381. — E. Peillaube. *L'organisation de la mémoire*. VI. *La reproduction des souvenirs*. (Le mécanisme de la reproduction des souvenirs est distinct de celui de leur évocation : l'un peut être lésé et l'autre rester intact. L'auteur étudie la reproduction des souvenirs tout d'abord au moyen de faits négatifs : les amnésies de reproduction (aphasies et agnosies, amnésies systématisées, amnésies périodiques : somnambulismes monoïdéiques, polyidéiques, doubles existences). La reproduction dépendant du degré de ressemblance de l'état présent et de l'état passé, l'amnésie de reproduction s'explique précisément en ce que le défaut de ressemblance entre l'état présent et l'état passé est trop grand pour la somme d'attention dont le sujet est capable). pp. 382-410. — Mgr Le Roy. *Chez les Primitifs africains* (fin). (Analyse des idées des Primitifs Bantous sur la durée de la survivance, les Esprits, Dieu. En résumé, ces croyances « se rapportent à la nature visible et à la nature invisible : à la nature visible, en qui résident les forces immanentes ou les âmes des choses et que domine, de sa présence cachée, le Maître mystérieux et souverain ; à la nature invisible qui, aux yeux de celui dont le regard peut pénétrer les choses de l'au-delà, s'étage comme en trois plans divers : celui des mânes des ancêtres, avec lequel nous sommes et devons rester particulièrement en contact ; celui des Esprits, Génies ou Démons qui se mêlent, eux aussi, à notre vie, qui sont capables de bien et de mal — plutôt de mal que de bien — et sur lesquels nous avons encore prise ; enfin, celui de Dieu, qui domine tout sans que nous puissions rien pour lui, ni contre lui »). pp. 411-430. = **Nov.** — P. Geny. *Sur la position du problème de la connaissance*. (Le fameux principe de la *critique*, d'après lequel nulle connaissance ne peut atteindre un dehors ontologique, égare le problème de la connaissance. Il est d'ailleurs contestable. La connaissance ne prend en effet de sens que dans l'hypothèse de la dualité sujet-objet. La question n'est plus de savoir

comment nous extériorisons ; l'extériorité est, au contraire, une donnée immédiate, et c'est la conscience réflexe qui constitue cette fois le véritable problème). pp. 449-460. — Comte Domet de Vorges. *Comment avons-nous l'idée d'objet ?* (L'idée d'être, élément fondamental de l'idée d'objet, n'est pas une donnée sensible, au moins directement ; elle n'est pas un concept formé *a priori* par l'intelligence. Celle que l'on peut puiser dans le *moi* présuppose logiquement quelque acte antérieur de connaissance. La notion d'être est une donnée intellectuelle, mais saisie tout d'abord dans l'objet sensible avec le concours des sens : aidée par la sensation et s'appuyant sur elle, l'intelligence, faculté de l'être, saisit directement l'existence de l'objet senti. Ainsi comprise, la théorie intellectualiste représente bien le fait expérimental ; elle se tient dans une voie moyenne entre l'idéalisme et le sensualisme). pp. 461-488. — G. Fonsegrive. *Certitude et vérité* (2e art.). (« L'esprit humain universel est beaucoup moins divergent qu'on ne le croit et qu'on ne le dit, il n'est pas contradictoire, il s'accorde avec lui-même ; il y a un patrimoine de principes communs à tous ; il y a un acquis scientifique qui s'accroît sans cesse et l'assentiment social peut fournir une caution valable à la légitimité de la certitude individuelle. » Mais la certitude elle-même a-t-elle un critérium ? — Si notre connaissance est relative à nous, ce relativisme ne nous conduit pas au subjectivisme : la pensée présente implique l'objet, le représentant exige le représenté ; la certitude psychologique ne suffit donc pas ; elle n'existe qu'autant que le sujet est conditionné par un objet ; mais à ce premier stade d'analyse, nous savons que l'objet est, mais non pas ce qu'il est, et d'autres méthodes seront nécessaires pour déterminer ce que cet objet est.) pp. 489-514. — P. Duhem. *Le mouvement absolu et le mouvement relatif* (11e art.). (*XIX.* Nicolas Copernic et Joachim Rhaeticus). pp. 515-519. — H. Trouche. *L'évolution créatrice.* (Analyse critique du livre de M. Bergson : *L'évolution créatrice*). pp. 520-534. = Déc. — P. Chovet. *Des rapports de l'Induction et de la Déduction.* (Entre les deux formes de raisonnement, inductif et déductif, la diversité n'est qu'apparente. L'induction, généralisation de rapports, se ramène toujours à une généralisation de nature, et, par suite, le passage du particulier au général est *antérieur* et non *postérieur* à l'expérience, puisque d'avance nous considérons le ou les éléments de cette expérience comme représentant l'espèce tout entière. Cette attribution à toute l'espèce est la conclusion d'une série de déductions dont le principe de causalité est la base.) pp. 575-586. — G. Fonsegrive. *Certitude et vérité*, 3e art. (L'analyse *logique* des principes *per se nota* ne saurait en justifier l'objectivité ; sur ce point la position de Kant est inébranlable. Mais il faut dépasser Kant en vérifiant l'objectivité des principes par l'expérience. En ce qui concerne le principe de causalité, l'expérience interne nous donne le fait de causalité, l'effet, série successive, la cause hors-série et leur rapport. Appliquant cette méthode d'expérience, nous constatons avec certitude l'existence de l'âme, unité active du moi qui ne peut se confondre avec aucun autre être ; nous constatons l'existence des corps bruts, causes de nos sensations, quelle que soit la relativité de la connaissance de ce qu'ils sont en eux-mêmes ;

nous constatons l'existence des autres hommes et aussi ce qu'ils sont en eux-mêmes, car leur causalité sur nous et ses différents modes sont plus expérimentables par nous que lorsqu'il s'agit des corps bruts.) pp. 587-611. — E. Peillaube. *L'organisation de la mémoire.* IV. *La reproduction des souvenirs* (suite). (Les phénomènes les plus instructifs de la reproduction des souvenirs paraissent être les *synopsies.* Définitions et explications des *synopsies colorées* et des *synopsies figurées.* Ces faits positifs de reproduction mettent en lumière le rôle actif de la ressemblance, surtout effective et cénesthésique. Toutefois la ressemblance n'explique pas tous les faits de reproduction. Beaucoup doivent leur origine à l'*association,* opération non purement automatique, mais impliquant sélection et par conséquent manifestation, quelque humble qu'elle puisse être, de l'activité intellectuelle et volontaire.) pp. 612-634. — P. Duhem. *Le mouvement absolu et le mouvement relatif,* 12e art. (XX. Coup d'œil sur les temps modernes.) pp. 635-665.

REVUE PHILOSOPHIQUE. Oct. — H. Piéron. *Les problèmes actuels de l'instinct.* (L'extension de l'instinct et par suite sa définition varient, suivant les auteurs, dans des proportions énormes. Avec l'appui des faits, M. P. délimite ainsi l'instinct : la tendance innée à des catégories d'actes spécifiques, atteignant d'emblée et sans expérience préalable le summum de leurs perfections, se déroulant dans certaines conditions de milieu et présentant une dépendance relative vis-à-vis des circonstances, mais trop rigides, sinon dans les détails, du moins dans les grandes lignes, pour comporter une adaptation plastique à des facteurs nouveaux. Suit une étude sur le problème de l'évolution des instincts, au point de vue de leur origine, de leur transformation et de leur disparition.) pp. 329-369. — W. M. Kozlowski. *L'énergie potentielle est-elle une réalité ?* (Au point de vue épistémologique, l'énergie potentielle n'est qu'une hypothèse, mais une hypothèse nécessaire. Ou bien l'énergie est un être *sui generis*, une substance active spontanément ; ou bien elle peut être considérée comme une force dans l'état de tension, ou enfin comme une énergie cynétique invisible, c'est à dire un mouvement des masses inaccessibles à nos sens. Les deux dernières suppositions sont les seules qui peuvent se concilier avec les exigences d'une théorie scientifique comme conception de certains phénomènes du monde.) pp. 370-389. — A. Schinz. *Anti-Pragmatisme.* (Aperçu des diverses manifestations pragmatiques dans l'histoire de la philosophie : manifestation de la scolastique qui est un pragmatisme au service de la foi, celle de Pascal contre la méthode de Descartes, celle de Rousseau contre les philosophies sensualistes, celle de Kant contre Hume. Le Pragmatisme vivra, non parce qu'il est vrai, car il est faux, mais uniquement parce qu'il est désirable. Le besoin crée l'organe. Le Pragmatisme s'imposait comme un système de morale pour les masses et s'imposera probablement de plus en plus. Mais il ne fallait que le formuler, « James et consorts... l'ont sacré *vérité :* là ils ont violé la logique, ils ont insulté la vérité et ils ont compromis le Pragmatisme ».) pp. 390-409. = **Nov.** — Ch. Lalo. *Le nouveau sentimentalisme esthétique.* (Critique du sentimentalisme esthétique, l'*Einfühlung :* l'objectivation de la vie affective n'a pas un rôle fondamental en esthétique ; la pro-

jection du moi n'est pas la mesure de la valeur esthétique : c'est là une donnée psycho-physiologique qui accompagne les faits esthétiques mais qui ne leur est pas spécifique. La conception de l'*Einfühlung* est peu claire ; le philosophe ne peut voir en elle qu'un premier pas vers le mysticisme, le rejet de toute possibilité d'explication rationnelle et explicative, la négation de toute esthétique normative. La suggestion des sentiments n'est que secondaire dans la conscience esthétique ; la faire exclusive est à l'opposé de la véritable science esthétique.) pp. 441-476. — J. Segond. *La philosophie des valeurs.* (Analyse critique du récent ouvrage de Hugo Münsterberg, *Philosophie der Werte, Grundzüge einer Weltanschauung.*) pp. 477-497. — Th. Ribot. L'antipathie : *Étude psychologique.* (« Toutes les manifestations antipathiques peuvent se ramener à deux formes principales : l'une spontanée, purement instinctive : l'être vivant ressent de l'antipathie sans rien chercher au delà ; l'autre réfléchie qui cherche et trouve des raisons vraies ou fausses de justification ; elle n'est qu'un perfectionnement. A travers toutes les phases de son développement, l'antipathie conserve sa marque biologique originelle qui est une concentration de l'individu avec une tendance instinctive à la répulsion, quelquefois à la limite de l'offensive ». Étude détaillée de ces diverses formes de l'antipathie : organique, instinctive, consciente sous la forme individuelle, sous la forme sociale, avec leurs différents caractères : brusques ou lentes, innées ou acquises. Les conditions favorisant l'antipathie sont intellectuelles et affectives : le manque de plasticité ou l'étroitesse partielle de l'esprit, une tendance à l'excitabilité. Téléologie de l'antipathie : elle est, à sa manière, un principe d'individuation ; elle sert à se trouver un moi différent de tout autre ; l'antipathie collective maintient l'originalité du groupe.) pp. 498-527. = Déc. — H. Bergson. *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance.* (La fausse reconnaissance implique l'existence dans la conscience de deux images, dont l'une reproduit l'autre ; mais pourquoi l'une d'elles, rejetée dans le passé, fournit-elle l'illusion ? La cause en est dans le jeu combiné de la perception et de la mémoire qui, normalement, se forment simultanément, bien que « l'attention à la vie » engagée dans la perception actuelle et tournée vers l'avenir, empêche de fait la conscience du souvenir. Mais par suite d'un fléchissement de « l'attention à la vie », le souvenir du présent se révèle et rejoint la perception actuelle : le présent est alors reconnu en même temps qu'il est connu.) pp. 561-593. — G. Belot. *La triple origine de l'idée de Dieu.* (Il est illégitime, d'après l'auteur, de parler de Dieu comme d'un *objet*, aucune intuition ne pouvant le saisir. Nous n'avons ici *rien de plus que des idées*, que des hommes, individuellement ou collectivement, se sont faites, mais dont le lien est purement historique, au sens le plus étroit du mot. « Ainsi l'idée de Dieu est le produit complexe de la tradition religieuse, de la réflexion abstraite et d'impressions subjectives inexpliquées, mal définies, en tous cas exceptionnelles, sinon anormales. ») pp. 594-612. — A. Chide. *La logique de l'analogie.* (L'analogie a précédé chronologiquement la déduction et l'induction. Mais ces deux derniers procédés ne sont que des analogies plus ou moins transformées ; il n'y a donc pas lieu de voir

dans l'analogie une forme inférieure de la pensée. Les catégories inventées par le rationalisme ne sauraient encadrer le magma cosmique ; les lois, jadis rigides, se font molles; la logique analogique, trop dédaignée, est seule capable de discerner dans ce chaos quelques liaisons utilisables à notre activité.) pp. 613-630.

REVUE PRATIQUE D'APOLOGÉTIQUE. 1er Oct. — E. Julien. *Bossuet et les Protestants.* (Montre « comment, en vertu de ses principes, la Réforme a vu le dépôt de la foi chrétienne périr entre ses mains, jusqu'au dernier dogme, y compris l'autorité divine de l'Écriture. ») pp. 5-24. — M. Berthau. *Extrinsécisme.* (La finalité conserve de nombreux partisans parmi les savants et les philosophes contemporains, il ne faut donc pas dire avec les modernistes que les preuves classiques de l'existence de Dieu ont perdu toute leur valeur). pp. 25-36. = **15 Oct.** — J. Touzard. *L'argument prophétique.* (« Les Évangélistes et les apologistes chrétiens ne se sont pas trompés en relevant, dans les écrits des prophètes d'Israël, autre chose qu'une orientation générale vers un ordre nouveau ; à bon droit ils y ont relevé des prédictions au sens strict de ce mot ; à bon droit ils ont prétendu montrer, dans la personne et l'œuvre de Jésus, l'accomplissement de ces anciens oracles. ») pp. 81-116. — H. Lesêtre. *La Foi.* (Analyse dans l'acte de foi le rôle de l'intelligence et de la volonté, le rôle de la grâce, l'effort de l'homme, les raisons de croire et la nécessité de la foi). pp. 123-131. = **1 Nov.** — E. Mangenot. *La résurrection de Jésus-Christ.* (Expose l'enseignement de saint Paul sur la résurrection de Jésus. Saint Paul admettait comme une tradition chrétienne et apostolique que le Christ était ressuscité ; avec les autres apôtres il prêchait ce fait, dont il faisait la base de la foi nouvelle et le principe de nombreuses considérations théoriques et pratiques qui rentraient dans la trame de son Évangile). pp. 161-177. — A. Gardeil. *Réponse à M. Bainvel.* (L'autorité des parents, concernant l'instruction religieuse de leurs enfants, n'est jamais qu'une preuve *ex communibus* du fait de l'attestation divine, et, par suite, un motif de crédibilité probable. Dans beaucoup de cas concrets, la certitude obtenue est en définitive d'ordre prudentiel et pratique. Le principe du tutiorisme comme engendrant la certitude pratique de la révélation a été soutenu par de grands théologiens). pp. 178-201. = **15 Nov.** — E. Mangenot. *La résurrection de Jésus-Christ.* (« Il reste donc prouvé que nonobstant le recours aux Écritures, le témoignage de saint Paul sur cette résurrection repose sur une tradition « proprement et uniquement historique. » Ce témoignage, le premier que nous puissions critiquement atteindre, nous fait remonter par les apôtres, dont il dérive, jusqu'à sept ou huit années au plus (trois ou quatre dans l'opinion d'Harnack) après la résurrection. Or, à cette date si rapprochée de l'événement, les apôtres prêchaient déjà que Jésus-Christ était réellement ressuscité, le troisième jour après sa mort et sa sépulture. Impossible, par conséquent, de prouver historiquement que les chrétiens ont commencé par croire au Christ vivant, mais non ressuscité. ») pp. 253-271. — A. Gardeil. *Réponse à M. Bainvel.* (Pour le P. Gardeil, le jugement de crédentité est substantiellement surnaturel ; on peut dès lors admettre la suffisance relative de certains motifs de crédibilité

et le rôle des suppléances surnaturelles. Il en va autrement si on partage la théorie du jugement de crédentité surnaturel *quoad modum.*) pp. 271-281. = 1er Déc. — J. Rivière. *Marie dans la foi et la piété.* (Montre, à l'aide de la théologie et de l'histoire, quelle place la Sainte Vierge a toujours tenue et mérite par conséquent de tenir dans la foi chrétienne.) pp. 321-341. — M. Berthau. *Extrinsécisme.* (Le monothéisme hébreu est un problème insoluble pour la critique naturaliste. Qu'on le considère comme inné en Israël ou comme acquis lentement par suite de progrès insensibles, il constitue une exception sans analogue dans l'histoire des religions.) pp. 342-356. = 15 Déc. — J. Lebreton. *Les origines de l'Apologétique chrétienne.* (Esquisse le mouvement apologétique qui se développe à l'apparition du christianisme chez les juifs et chez les païens. L'apologétique chrétienne s'oppose à l'apologétique des païens et des juifs, car l'affirmation première qu'elle veut établir n'est pas immédiatement la vérité d'une doctrine, mais l'authenticité d'une mission.) pp. 401-418. — G. Plancke. *Le catholicisme d'Érasme.* (Écarte d'Érasme les accusations de scepticisme, de libre pensée, de protestantisme ; malgré sa causticité, on reconnaît en ses œuvres l'essentiel de l'orthodoxie catholique.) pp. 419-439.

REVUE THOMISTE. Sept.-Oct. — R. P. Claverie. *La science du Christ.* (Expose le privilège de la science bienheureuse accordée à l'âme humaine de Jésus. « Vivant dans un corps en tout semblable au nôtre, il n'en dépendait nullement dans ce genre de connaissance. Son intelligence, surélevée et fortifiée par une vertu d'en haut, atteignait l'essence même de Dieu. Contemplant sa nature et ses perfections, elle en suivait l'activité jusque dans ses moindres effets, pénétrant même, quoique imparfaitement, les énergies latentes qui eussent pu se produire au dehors ».) pp. 385-410. — T. Richard. *De la nature et du rôle de l'induction d'après les anciens.* (Pour les anciens, l'induction est la source primitive de nos connaissances. Elle fournit à la déduction les principes qui lui servent de point de départ. Dans sa forme, l'induction est irréductible au syllogisme proprement dit. L'induction, ne donnant point l'universel vrai ni la preuve par les causes, était considérée par les anciens comme appartenant plutôt aux préliminaires de la science qu'à la science elle-même.) pp. 411-421. — R. P. Garrigou-Lagrange. *Comment le principe de raison d'être se rattache au principe d'identité, d'après saint Thomas.* (S. Thomas établit qu'il y a un principe suprême *(in IV Mat.*, lec. 6) : de même qu'il y a un premier concept, celui d'être, il doit exister un premier jugement, lequel doit avoir pour sujet l'être et pour prédicat ce qui convient premièrement à l'être. La formule exacte de ce principe suprême est indiquée dans le *de Veritate*, q. 1, a. 1. « Tout être est par lui-même ce qui le constitue en propre ». Le principe de raison d'être se rattache au principe suprême, non pas par une démonstration directe, mais par réduction à l'impossible. Exposé de cette réduction. En quel sens le principe de raison d'être est analytique. — Conséquence de cette thèse en théodicée : si le principe d'identité est loi fondamentale du réel, la réalité fondamentale est l'*Ipsum esse*, distinct du monde multiple et changeant.) pp. 422-444.

RIVISTA FILOSOFICA. Sept.-Oct. — G. Gentile. *Il Concetto della storia della filosofia.* (L'histoire de la philosophie doit se fonder sur l'unité essentielle et intrinsèque de l'histoire et de la philosophie ; aussi doit-elle concilier des exigences en apparence contraires. Elle doit être à la fois philologique, déterministe et objective d'une part, logique, téléologique et subjective de l'autre.) pp. 421-464. — E. Lugaro. *La base anatomica dell'intuizione.* (Le système nerveux possède un ensemble de structures en partie héréditaires, en partie acquises par l'exercice fonctionnel. L'intuition représente un processus simple et prompt, complètement déterminé par les dispositions anatomiques précédemment acquises par les centres représentatifs ; la pensée réfléchie correspond, au contraire, aux modifications subies à chaque instant par les centres nerveux.) pp. 465-496. — L. Suali. *Un trattato elementare di filosofia indiana.* (Il Tarkâmrita de Jagadîça.) (Suite et fin). Expose la doctrine de Jagadîça sur la notion et ses causes : perception, inférence, analogie, parole.) pp. 497-513.

RIVISTA STORICO-CRITICA DELLE SCIENZE TEOLOGICHE. Oct. — F. Lanzoni. *Culmen apostolicum.* (L'expression « culmen apostolicum » a été d'abord appliquée indistinctement à tous les évêques. Elle avait encore cette extension au VIIIe siècle. Il est impossible de préciser à quelle date ce même titre est devenu la propriété exclusive de la dignité papale. Saint Pierre Damien l'emploie en ce sens.) pp. 733-739. — A. de Stefano. *L'attività letteraria dei Valdesi primitivi.* (Les Vaudois étudient avec ardeur la Bible, qu'ils traduisent en langue vulgaire, et les écrits des Pères. Leur culture est d'ailleurs exclusivement religieuse. La diffusion de leur enseignement se fait principalement par l'intermédiaire des « parfaits », soit dans les « hospitia », soit dans les écoles dont le nombre à cette époque se multiplie en Europe, même parmi les hérétiques. Milan est un de leurs centres intellectuels les plus fréquentés. La littérature vaudoise manque d'originalité. Le peu qui nous en est resté se compose, pour une bonne part, de poésies religieuses.) pp. 740-754. — A. Crescenzi. *Iconografia lauretana.* (Établit par l'iconographie du sanctuaire de Lorette que la tradition relative à l' « alma domus lauretana » a pour point de départ une représentation imagée, symbolique, qui fut dans la suite interprétée comme une réalité historique.) pp. 755-770. — G. Michelini. « Τα Στοιχεια του Κοσμου ». (Les « elementa mundi », dans la pensée de saint Paul (*Gal.* iv, 3, 9 ; *Col.* ii, 8, 20), comprennent « tout ce qui est susceptible de dénaturer, contrefaire, atténuer le véritable esprit religieux dans ses manifestations extérieures. ») pp. 771-776. = **Nov.** — V. Ermoni. *L'Eucarestia nel Nuovo Testamento e la critica.* (A propos d'un ouvrage récent du D^r Gœtz, l'auteur passe en revue et apprécie les différentes théories des critiques actuels relativement à l'Eucharistie : valeur des documents ; relations de la cène avec le repas pascal ; l'Eucharistie considérée comme alliance, comme sacrifice ; enfin le symbolisme eucharistique.) pp. 813-829. — E. Buonaiuti. *Luciano Martire, la sua dottrina e la sua scuola.* (à suivre.) (Biographie de Lucien martyr, d'après les documents que l'on possède sur le fondateur de l'école d'Antioche.) pp. 830-836. — A. de Stefano. « *Valdensia* ». *Il nome — la patria — la cultura — la*

condizione sociale di Valdo. (Le nom du fondateur de l'hérésie vaudoise est Pierre Valdo : il était originaire du Piémont : sa culture intellectuelle était médiocre ; sa condition sociale, celle d'un riche marchand.) pp. 838-842. = **Décembre.** – E. Buonaiuti. *Luciano Martire, la sua dottrina e la sua scuola* (suite-à suivre). (Activité exégétique et théologique de S. Lucien Martyr. Comme exégète, il avait revisé le texte du Nouveau Testament et celui des Septante, rédigé des commentaires dont il n'est rien resté. Comme théologien, il a pris part aux controverses christologiques antérieures au concile de Nicée. Sa tendance est rationaliste. Il vise à concentrer le christianisme autour d'une croyance strictement monothéiste) pp. 909-923. — F. Lanzoni. *Le origini del cristianismo e dell' episcopato nell' Etruria Romana. Note critiche.* (Catalogue et dépouillement des sources (IIIe et IVe siècle), surtout le martyrologe hiéronymien). pp. 924-938. — M. Rossi. *Il processo redazionale nei sinottici.* (Compte-Rendu détaillé d'un ouvrage récent de T. Nicolardot : *Les procédés de rédaction des trois premiers évangiles.* Paris, Fischbacher 1908.) pp. 939-950.

SCUOLA CATTOLICA (LA) Oct. — A. Cellini. *Il capo III del Genesi è storico?* (à suivre). (Exposé des opinions des interprètes sur ce sujet, depuis les Pères alexandrins jusqu'aux exégètes contemporains. Différence entre les exégètes catholiques dits libéraux et les rationalistes, marquée surtout par une comparaison entre l'exégèse de la tentation primitive et de la tentation du Christ dans les Évangiles. Traditions païennes parallèles au récit biblique.) pp. 416-434. — G. Mattiussi, S.J. *Conoscibilità del miracolo* (suite-à suivre). (II. Doctrine ancienne. Dieu seul est la cause principale du miracle, Il y a diverses espèces de miracles. Les anges par leurs forces naturelles peuvent provoquer des mouvements locaux, qui ne sont pas des miracles au sens strict. Dieu seul peut opérer les miracles qui impliquent une action sur l'être intime des choses ; les indices moraux aident à distinguer l'action des bons anges de celle des mauvais. Les miracles ont une valeur apologétique en ce sens qu'ils appuient une vérité à l'affirmation de laquelle ils sont liés, et la rendent par là même croyable.) pp. 435-450. — B. Ricci. *Giove, Iahve, Cristo.* (suite-à suivre). (Les théories de l'école évolutioniste actuelle en matière de religion ont ramené l'attention sur le problème religieux, mais parce qu'elles gardent un héritage des écoles anciennes, elles excluent le surnaturel de la vie du Christ et se réduisent à la théorie de l'essence du christianisme proposée par Harnack.) pp. 461-470. — E. De-Giovanni. *Demoniologia assira* (suite à suivre). (Description de quelques démons, bons ou mauvais.) pp. 471-480. = **Nov.** — Gius. Ballerini. *Le basi della fide* (à suivre). (Les modernistes n'ont pu montrer que les motifs de crédibilité traditionnels étaient sans force. A propos de ceux-ci il faut distinguer leur valeur de la connaissance qu'en ont les individus.) pp. 521-543. — A. Cellini, *Il capo III del Genesi è storico?* (suite-à suivre). (Détermine la notion de mythe. L'interprétation non historique de quelques livres de la Bible n'est pas incompatible avec leur inspiration, la décision récente de la Commission biblique (Juin 1905) le laisse supposer. Les raisons apportées par les rationalistes pour prouver que le chap. III est un mythe ne sont pas probantes et ne peuvent être admises.) pp. 544-562. — G. Mattiussi,

S.J. *Conoscibilità del miracolo* (suite-à suivre). (Les objections des modernes contre le miracle reposent surtout sur le subjectivisme kantien et l'affirmation de la contingence des lois de la nature ; ni les unes ni les autres ne sont valables.) pp. 608-619. — E. De-Giovanni. *La demoniologia assira nell'arte.* (La sculpture assyrienne représente les démons mauvais et bons, les premiers sous une forme repoussante, les seconds avec des types signifiant leur rôle. On les place comme amulettes, à l'entrée des maisons, sous terre, ou sur soi.) pp. 620-626. = **Déc.** — A. Gemelli. *Vitalismo o Meccanicismo?* (La Chimie organique, malgré ses progrès, n'a pas rendu compte des propriétés du vivant : prendre une forme, s'adapter aux conditions ambiantes et transmettre certains caractères par hérédité. L'élément qui échappe est la force vitale). pp. 669-681. — A. Cellini. *Il capo III del Genesi è storico?* (suite). (L'interprétation allégorique du IIIe Ch. de la Genèse n'est pas conforme ni à la critique externe (autorité des Pères et des Théologiens), ni à la critique interne.) pp. 682-703. — G. Mattiussi, S. J. *Conoscibilità del miracolo* (fin). (Il y a deux voies pour reconnaître le vrai miracle: la nature du fait (signe parfois douteux) et ses caractères moraux. Réfutation de Baraduc et de Le Roy.) pp. 704-717. — B. Ricci. *Giove, Iahve, Cristo* (fin). (Les faits divins du christianisme ont un fondement historique. Il ne faut pas établir une séparation radicale entre l'objet de la foi et les faits historiques). pp. 754-763.

SLAVORUM LITTERAE THEOLOGICAE. 3. — A. Palmieri. *De notione, notis, definitione ac divisione dogmatum apud theologos orthodoxos.* (Les théologiens de l'Église orthodoxe requièrent quatre éléments pour la définition du dogme : vérités de foi chrétienne, révélées, définies par l'Église et promulguées comme telles, ayant force obligatoire pour tous les fidèles. Il y a sur ce point accord à peu près complet avec les théologiens catholiques. Mais les orthodoxes rejettent certaines divisions du dogme et critiquent certaines notes théologiques.) pp. 249-264.

TEYLER'S THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT.—A. Bruining. *Een Roomsch modernist aan het woord.* (Tyrrell reproche aux théologiens libéraux d'étudier la révélation chrétienne dans les mêmes conditions et avec les mêmes procédés que n'importe quelle autre matière. Il reproche aux scolastiques de considérer la révélation comme un ensemble de données intellectuelles posées invariablement une fois pour toutes. Pour éviter ces errements, Tyrrell conçoit autrement la révélation. Celle-ci est pour lui une action immédiate, surnaturelle de Dieu sur l'âme humaine, action qui s'exerce directement sur le cœur et se continue à travers toute l'histoire de l'humanité. — Tenant le milieu entre deux tendances extrêmes, ces idées ont chance, malgré l'opposition de Rome, de se répandre universellement dans l'Église catholique.) pp. 495-513.

THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT. 4. — P. Riessler. *Zum « Jakobssegen. »* (Exégèse et traduction de *Gen.* XLIX, 3-27.) pp. 489-503. — J. M. Pfattisch, O. S. B. *Christus und Sokrates bei Justin.* (Une juste interprétation des textes ne permet pas d'accepter l'opinion d'Harnack d'après laquelle S. Justin aurait enseigné que le Christ n'était que le

Socrate des Barbares. Le seul parallèle établi par S. Justin entre Socrate et le Christ est une opposition.) pp. 503-523. — A. von di Pauli. *Die « Irrisio » des Hermias.* (Maintient, malgré les critiques de J. Dräseke, la date fixée pour la composition de l'*Irrisio*, fin du IIe ou début du IIIe siècle.) pp. 523-531. — J. Ernst. *Zeit und Heimat des « Liber de rebaptismate »* (à suivre). (Maintient contre Schüler, Nelke et Koch la date de composition assignée par lui à ce traité. Il fut écrit entre la 72e et la 73e lettre de S. Cyprien.) pp. 579-613.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT. 3. — J. Dahse. *Textkritische Studien II.* (Origine du texte du groupe *f i r*, en relation avec la recension de Lucien et la Syrie ; patrie du texte *e g j*, c.à.d. notre Hésychius : l'Égypte ; particularités du texte de *d n p.*) pp. 161-174. — Ed. Kœnig. *Die letzte Pentateuchschicht und Hesekiel.* (L'auteur a démontré dans son « Introduction à l'A. T. » que E P. — « élohiste-sacerdotal » ou « ésotérique-sacerdotal » — est la dernière couche du Pentateuque. Il maintient contre l'ouvrage de S. Oscar Boyd : « *Ezekiel and the modern dating of the Pentateuch* », que les coïncidences de contenu ou de mots de P et du prophète n'indiquent pas un emprunt de la part de celui-ci ; la communauté d'expressions montre simplement une communauté d'époque, celle de quelques données — ainsi pour Noé, xiv, 14, 20, — l'existence d'une commune source traditionnelle.) pp. 174-180. — F. Stæhelin. *Elephantine und Leontopolis.* (Les Juifs d'Éléphantine, qui bâtissaient au VIe siècle leur sanctuaire de Jahwé, ignoraient les prescriptions de *Dt.*, concernant l'unité de sanctuaire. On ne peut objecter le fait qu'Onias, qui les connaissait bien, a pourtant, lui aussi, vers 167, élevé un temple à Léontopolis. Il n'y a point parité. Le sanctuaire d'Éléphantine était un בָּמָה; à Léontopolis nous avons une copie du temple de Jérusalem. Celui-ci ayant été profané par Antiochus Épiphane, Onias entreprit de le remplacer par le sien, qui devait être aussi, dans la primitive intention des constructeurs, centre unique ; prétention non illégale, la Loi ne fixant pas le lieu où l'unique Temple devait être érigé. Le temple d'Éléphantine n'a jamais pu avoir cette prétention, donc il ne rentre pas dans les cadres de la Loi, ne la suppose pas connue.) pp. 180-182. — W. Caspari. *Progressive Assimilation in II Sam. 3, 25; 15, 18.* (Étudie le sens et l'assimilation phonétique des deux paires de mots *moçâ mobâ* et *Kreti Pleti.)* pp. 183-187. — L. W. Batten. *David's destruction of the Syrian Chariots.* (Le mot רכב de *II Sam.* VIII, 4, comparé avec divers passages contenant le même mot, signifie bien *char*, partout où il est employé. « *David brisa tous les chars, mais il réserva cent chars*».) pp. 188-192. — Alf. Bertholet. *Nochmals zu Ps. 2, 11 fr.* p. 193. — M. Flashar. *Das Ghain in den Septuaginta.* (Comment dans les noms propres les LXX ont rendu la lettre ע.) pp. 194-220. — M. Siemens. *Hat J. G. Eichhorn die Conjectures von J.J. Astruc gekannt, als er 1779 seine Abhandlung über « Mosis Nachrichten von der Noachischen Flut » veröffentlichte ?* (Rép. : il les a connues, mais les a rendues plus précises et plus scientifiques.) pp. 221-223. — A. Buchler. *Kirchenkalender*, p. 224. — J. Katzenstein. *Akzent vor Maqqeph*, p. 224. — Eb. Nestle. *Miscellen.* pp. 225-233.

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE. 4. — Dr L. Hugo. *Der geistige Sinn der hl. Schrift beim hl. Augustinus.* 1. Notion et conditions d'emploi du sens spirituel. S. Augustin appelle *sensus figuratus* tout ce qui n'est pas sens littéraire ou historique. Le sens spirituel diffère chez lui du sens typique. S. Augustin, surtout dans ses ouvrages postérieurs, recherche avant tout le sens littéral, mais il est aussi, en Occident, le principal défenseur du sens figuré. — 2. *Méthode* pour fixer le sens spirituel. — 3. *But* de l'interprétation figurée.) pp. 657-672. — *Analekten.* Joh. B. Bock, S. J. *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie.* (Sans précisément rejeter l'explication de ce verset dans le sens de pain matériel, l'auteur justifie, par un appel aux commentaires des Pères, l'interprétation donnée de ce texte dans le décret « Sacra Tridentina » et d'après laquelle il faut entendre par le pain quotidien surtout le pain eucharistique. On aurait ici un nouvel exemple de ce fait que les deux aspects d'un même sens littéral s'unissent sous une notion plus générale, dans le cas présent : nourriture des enfants de Dieu sur terre.) pp. 776-782. — Dr Karl Fruhstorfer. *Das Kleid des auf dem Berge verklärten Heilandes.* (Ce n'est pas sans raison que le Sauveur se montra au Thabor revêtu d'un vêtement blanc comme la neige. La blancheur du vêtement que portait le Christ transfiguré étant un symbole de sa royauté.) pp. 786-787.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT. 4. — J. Kreyenbühl. *Der älteste Auferstehungsbericht und seine Varianten.* (Assure que les plus anciens récits de la résurrection de Jésus sont à chercher dans les « Seeanekdoten » de *Matt.*, xiv, 22-33 ; *Marc*, iv, 35-41 ; vi, 42-52 ; *Matt.*, viii, 23-27 et dans l'épisode de la Transfiguration. Expose le sens primitif et retrace l'histoire littéraire de ces récits.) pp. 257-297. — Fiebig. *Das Griechisch der Mischna.* (L'étude de la Mischna s'impose, non seulement pour la connaissance du folk-lore oriental, mais pour l'établissement de ce Lexique du grec populaire que Deissmann poursuit avec tant de sagacité.) pp. 297-314. — Th. Nissen. *Die Petrusakten und ein bardesanitischer Dialog in der Aberkiosvita.* II. (Plusieurs des discours placés par l'auteur de la vie d'Abercius dans la bouche de son héros sont tirés du *Livre des lois des pays*, de Bardesane.) pp. 315-328. — O. Dibelius. *Studien zur Geschichte der Valentinianer.* II. *Der valentinianische Lehrbrief.* (Il s'agit du document cité par Épiphane, *Adv. Haer.*, Haer. XXXI, cap. 5 et 6. Traduction du texte grec, étude de son contenu.) pp. 329-340. — W. Dittmar. *Zum Glauben an die « Mutter Erde ».* (Trouve des allusions à cette croyance : *Matt.*, 3,9 ; *Jér.*, 2,13) *Ps.*, 36,10 ; *Jér.*, 2,27 ; *Is.*, 51,1-2 ; *1 Cor.*, 15,47 ; *Deut.*, 32,18, etc.; pp. 341-344.

Le gérant : G. Stoffel.

Superiorum permissu. | *De licentia Ordinarii.*

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

J. Brucker. **L'Église et la critique biblique** (Ancien Testament). — Paris, Lethielleux, [1908]. In-8°, VII-294 p. — 4 fr.

Ce nouvel ouvrage du R. P. J. Brucker, S. J., comporte deux Parties. Dans la première : Principes, l'auteur traite de la critique biblique et de la méthode historique, des problèmes de l'inspiration biblique, des questions d'authenticité. Dans la seconde : Applications, il étudie l'authenticité du Pentateuque et la critique, ce qui est acceptable de la théorie documentaire, les objections de la critique contre l'authenticité mosaïque, la vérité des récits de la Genèse et la critique, l'évolution des doctrines bibliques. Suivent en appendice divers documents conciliaires ou pontificaux et les récentes décisions de la Commission biblique relatifs aux questions traitées.

L'on retrouvera dans ces pages l'inattaquable orthodoxie, la science de bon aloi, la clarté d'exposition qui ont valu au P. Brucker la légitime réputation dont il jouit. Mais ce qui frappe le plus dans son livre, c'est le courage avec lequel y sont abordées de très actuelles et difficiles questions, la loyauté et la largeur de vues avec lesquelles elles y sont examinées, le vigoureux et méritoire effort qui y est fait pour formuler les immuables principes théologiques d'une manière de plus en plus adéquate aux faits. Le P. Brucker a marqué fortement son opposition à certaines opinions émises par des exégètes catholiques qu'il qualifie de progressistes (Lagrange, Hummelauer, Poels, Zanecchia, Durand). Il semble bien n'avoir pas toujours exactement saisi ou rendu leur pensée et, en particulier, lui avoir donné une portée qu'elle n'a sans doute pas dans leur esprit. De là vient que les réfutations qu'il en fait manquent un peu de précision et l'exposé de ses conceptions personnelles sur les points en discussion, de clarté.

T. R. P. Ollivier, O. P. **De Bethléem à Nazareth.** Étude historique sur l'enfance et la jeunesse du Rédempteur. Paris. P. Lethielleux, [1908]. In-12, XXXII-536 p. — 4 fr.

Il y a quelques années, le T. R. P. Ollivier publiait sous le titre « La Vie cachée de Jésus » une étude qui reçut du public l'accueil sympathique auquel l'auteur de « la Passion » et des « Amitiés de Jésus » s'était déjà acquis des droits par son érudition abondante, curieuse d'explorer toutes les sources, l'ingéniosité de ses aperçus historiques, et aussi l'attrait d'un style évocateur. Malheureusement cette édition n'était pas à la portée de tout le monde. Le T. R. P. Ollivier, qui reste, dans sa studieuse retraite d'exilé, l'ami des petits et des humbles, a voulu rendre accessible au plus grand nombre un livre qui convenait si bien à ceux qui mènent, eux aussi, « la vie cachée ». Il le réédite donc aujourd'hui dans un format plus modeste et sous un titre nouveau « de Bethléem à Nazareth ». Le contenu de l'ouvrage n'a pas été modifié. Le succès qu'il rencontrera auprès des lecteurs préparera les voies aux autres études dont l'infatigable écrivain nous laisse espérer la prochaine publication. T. M.

F. Jubaru, S. J. **M. Loisy et la critique des Évangiles.** — Paris, P. Lethielleux, s. d. In-12 écu, 98 p. — 0 fr. 60.

Cette brochure est la reproduction de deux articles publiés par le R. P. Fl. Jubaru, S. J., dans la Civiltà Cattolica. L'auteur y expose avec beaucoup de clarté les idées de M. Loisy sur le règne de Dieu, le quatrième Évangile, les discours de Jésus dans les Synoptiques, les faits de la vie du Sauveur dans les Synoptiques, la composition des Évangiles Synoptiques. Dans un chapitre final il applique les procédés de M. Loisy à l'histoire de Lourdes par Lasserre et montre à quelles extravagantes conclusions aboutit dans le cas la méthode de l'exégète français. Toute cette brochure est d'ailleurs écrite pour mettre en lumière le double à-priori philosophique et critique qui commande et vicie essentiellement la méthode exégétique et historique de M. Loisy. Sans cesser d'être accessible à tous les lecteurs instruits, elle atteint excellemment ce but.

Dom F. Cabrol, O. S. B. **L'Angleterre chrétienne avant les Normands.** Paris, J. Gabalda, 1909, in-16, XXIII-341 p. — 3 fr. 50.

Dom Cabrol vient de combler une lacune dans l'historiographie : nous n'avions rien en français sur l'histoire ecclésiastique de l'Angleterre, spécialement sur la période obscure qu'il vient d'étudier. Laissant de côté ce qui a trait à l'Église celtique dont un autre volume de la même collection nous entretiendra prochainement, l'auteur étudie les événements qui se placent entre l'évangélisation des Anglo-Saxons et l'invasion des Normands. Une rédaction concise présente successivement la conversion des envahisseurs, l'organisation de leur Église, les rapports qu'elle entretient avec les Bretons catholiques, qui d'ennemis devinrent apôtres, ses luttes intérieures, les écoles florissantes dont elle s'enrichit, et les nombreux monastères qui gardent et répandent jusque sur le continent les trésors de sa piété et de sa science.

Quelques grandes figures dominent cette histoire : S. Augustin, le moine-apôtre, S. Dunstan, S. Aidan et S. Ostwald, l'impétueux S. Wilfrid, l'érudit et artiste Benoît Biscop, Adhelm et le roi guerrier et pacificateur Alfred le Grand. Aussi l'œuvre de Dom Cabrol est presque tout entière un recueil de monographies. Le procédé a du bon, mais il empêche peut-être de saisir

l'ensemble de la vie religieuse en ce pays. — Il est inutile de louer l'érudition bien connue de l'auteur ; ici elle se manifeste largement, et on saura gré à Dom Cabrol de la bibliographie très large dont il a enrichi son œuvre. Il semble pourtant avoir ignoré la thèse de M. M. Roger, (*L'enseignement des lettres latines d'Ausone à Alcuin*, Paris, 1905) ; elle l'eût aidé à mettre au point ce qui touche aux écoles. Parmi les chapitres les plus intéressants, il faut relever ceux qui traitent du monachisme et de la liturgie. L'étude des idées et de la doctrine, par contre, est à peine abordée, et c'est une lacune dans une œuvre bien méritante par ailleurs.

H. Nimal, C. SS. R. **Les Béguinages.** Saint-Trond, (Belgique), chez l'auteur, 1908, in-8°, 126 p. — 3 fr.

Le Père Nimal vient de réunir en volume les articles sur *Les Béguinages* parus dans les *Annales de la Société archéologique de Nivelles* (t. IX). Il y étudie les origines, le développement, l'organisation, l'influence de ces pieuses institutions, se réservant de consacrer des études spéciales à chacun des béguinages. Le présent travail est, comme le dit l'auteur, « la résultante » des recherches opérées, et ne vise qu'à donner une idée d'ensemble. Les origines sont rattachées à Lambert le Bègue, opinion plus communément admise aujourd'hui ; un chapitre expose brièvement le gouvernement, les usages, le costume des béguines. Mais la partie la plus intéressante est, sans contredit, la publication du règlement encore inédit de Robert de Langres, évêque de Liège, datant de 1246 (environ). On ne peut que louer l'érudition du P. Nimal ; cependant son travail de construction historique eût gagné à tenir un compte plus rigoureux des conditions chronologiques et géographiques ; mais les monographies qu'il promet mettront sans doute toutes choses au point.

T. R. P. J. G. Arintero, O. P. **La Evolución mística.** Salamanca, 1908, in-4°. — 707 pages.

Cet ouvrage du savant dominicain espagnol forme le troisième volume de ses importantes études sur le *Développement et la Vitalité de l'Église*. Il comprend trois parties. Dans la 1re, le R. P. étudie la vie surnaturelle en elle-même, ses opérations et sa croissance. La grâce, principe vital, l'adoption et la justification, la grâce et la gloire, les vertus, les dons du Saint-Esprit, les sacrements, c'est toute notre vie surnaturelle qui se déroule d'une façon vive et expressive, et l'on peut dire de cette première partie qu'elle est la psychologie de la vie divine dans les âmes. La 2e partie montre l'évolution mystique individuelle, c'est-à-dire la vie purgative, la contemplation, l'union extatique, les visions et les locutions, les révélations avec les phénomènes qui les accompagnent ordinairement. L'évolution mystique collective occupe toute la 3e partie : communion et solidarité chrétienne, l'Église elle-même continuant le Christ sous l'action invisible du Saint-Esprit. Cette partie, la plus courte, mais aussi la plus originale, est un essai remarquable de psychologie collective de la vie religieuse de l'Église.

A toutes les pages de cette belle étude, l'esprit de Jésus apparaît comme le grand rénovateur des âmes et l'on admire cette connaissance approfondie de l'Écriture Sainte, des Pères, des théologiens et surtout des mystiques, qui corrobore toutes les idées émises.

L'esprit reste profondément thomiste. Il va sans dire que l'auteur ne défend pas une évolution qui impliquerait un changement objectif et essentiel. Bien que parfois les idées soient un peu imprécises et le style trop diffus, pourtant l'ouvrage n'en conserve pas moins le mérite d'être une apologétique pleine de charme et très utile. M. Garcia, O. P.

M. Arnaiz, O. S. A. **Las Metáforas en las ciencias del espíritu.** Madrid, 1908. In-4°, 185 p.

La brochure que l'illustre recteur de l'université de l'Escurial vient de publier sur *les métaphores dans les sciences de l'esprit*, se divise en quatre parties :

I. — Science métaphorique et science réelle. — Après avoir donné la définition classique de la métaphore, l'auteur en cherche l'origine générale dans notre constitution mentale elle-même : notre intelligence, pour fixer les idées, les symbolise par des images sensibles et même physiques. Il constate et déplore l'envahissement de toutes les sciences psychologiques, morales et sociales par ce mal de la « métaphore physique ». Mais les métaphores ont une autre origine toute spéciale : c'est la préoccupation qu'ont les savants de combler les lacunes de l'expérience et du raisonnement. Pour cela, ils font appel à « des systématisations inconscientes fondées non sur les principes de la raison, mais sur des analogies fournies par l'imagination ». La métaphore a tout envahi : Sa logique empiriste et sa loi fondamentale, l'association, de même la psychologie empiriste ne sont que des créations imaginatives et par conséquent de purs symboles.

II. — La métaphore physique en psychologie. — La psychologie expérimentale contemporaine n'est au fond qu'une physiologie, qui ignore la conscience. La métaphore s'y substitue à l'étude de la réalité, parce que dans ce domaine les théories physiologiques ne peuvent trouver un point d'appui réel. En effet, les phénomènes intérieurs sont qualité pure et de ce fait, on ne peut les étudier à l'aide de méthodes quantitatives. « La seule chose que peut se proposer la psycho-physiologie, c'est de déterminer les relations qui existent entre les variations qualitatives de la sensation et les variations quantitatives de la nature physique ». Aller plus loin, c'est du symbolisme.

III. — Les sciences dérivées de la psychologie. — Le symbolisme physique a envahi ces sciences : la morale est devenue une mécanique ; la sociologie, une biologie : « l'intelligence ne

pouvant concevoir par les termes physiques de force et de mouvement les phénomènes qui se rapportent à la conduite humaine, l'imagination, sur les exigences de l'hypothèse préconçue, se les représente par des symboles et par des métaphores. »

IV. — La métaphore dans les constructions philosophiques. — A l'esprit qui cherche partout l'unité, la nature n'offre que diversité. Malgré tout on veut rendre la réalité homogène. D'où le monisme idéaliste et le monisme matérialiste, qui pour s'affermir recourent avec excès à la métaphore. En général, aujourd'hui, toute systématisation philosophique abuse de la métaphore.

Conclusion. Cet usage abusif des métaphores vient de l'absence de logique et de principes directeurs dans la solution des problèmes qui intéressent le plus la vie humaine.

Cet excellent ouvrage qui est écrit dans un style clair, précis, élégant, prend pour base la philosophie thomiste. Il contient de fines analyses, des vues approfondies sur la philosophie contemporaine, surtout sur la psychologie positiviste. Ces brillantes qualités, en même temps que la solidité de la pensée, lui permettront d'exercer une influence salutaire sur le mouvement intellectuel en Espagne où l'éminent écrivain jouit d'un renom scientifique incontesté.

M. Garcia, O. P.

V. Raymond, O. P. **Le Guide des Nerveux et des Scrupuleux.** Paris, G. Beauchesne, 1908. In-16, XV-452 p. — 3 fr. 50.

Ce livre du R. P. R., paru d'abord en allemand sous le titre « L'ami des nerveux », comprend deux parties de longueur inégale. La première traite en 14 chapitres du mal et de ses remèdes, du mal physique et surtout du mal moral dont souffrent les Nerveux et les Scrupuleux, et des remèdes de l'ordre moral qui peuvent améliorer leur état. La seconde se compose d'extraits de différents auteurs et relatifs à la perfection chrétienne et aux moyens d'y arriver par la souffrance. Le sous-titre indique les lecteurs auxquels il est spécialement destiné : *Vademecum de tous ceux qui souffrent.* Une courte introduction du Dr Bonnaymé, de Lyon, médecin spécialiste pour les maladies nerveuses, et une lettre du Dr Dubois, professeur de neuropathologie à l'Université de Berne, garantissent la justesse des réflexions et des observations que le P. R. soumet aux malades pour le bien de leur santé. Cependant le P. R. n'a pas la prétention de guérir toutes les souffrances de l'humanité. Son livre n'est pas un ouvrage scientifique, mais un travail très pratique où un prêtre plein de charité et de plus un prêtre qui n'ignore pas la maladie, donne le fruit de son expérience. Il a suivi pendant plusieurs années le système de Kneipp, sous les yeux mêmes du Maître et est devenu l'aumônier du Kneippianum, à Wœrishofen. Il comprend donc les souffrances. Ses rapports depuis de longues années avec des malades de la catégorie de ceux dont il parle, lui ont enseigné non seulement le langage qu'il convient de leur tenir, mais la façon même de leur exprimer les vérités qu'il importe de leur inculquer. Il leur dit avec simplicité et avec un cœur compatissant ce qui peut les tranquilliser, les rassurer, passe sur les points (v. g. la responsabilité) qui seraient de nature à augmenter leurs troubles, et pour donner plus de poids à ses conseils, il donne l'opinion des Saints théologiens et des médecins dont l'autorité est incontestable. Son livre sera lu avec fruit par ceux qui souffrent, surtout par ceux qui ont quelque notion du mystère de la Croix ; médecins, confesseurs et ceux qui entourent les malades, y trouveront aussi des renseignements précieux et des conseils fort sages pour leurs rapports avec les malades, spécialement avec ceux qui sont atteints de névroses ou tourmentés par les scrupules.

J. N.

Gury-Ferreres, S. J. **Casus Conscientiæ.** Editio 2a hispana correctior et auctior. Barcelone, E. Subirana, 1908. 2 vol. in-8°, XVIII-612 et XIV-644 p. — 13 fr. 50.

La promulgation des derniers décrets qui ont modifié sur certains points la discipline ecclésiastique rendait nécessaire une nouvelle édition de Gury. Le P. F., tout en introduisant ces nouvelles décisions, y joint divers textes des codes civils concernant l'Espagne et les pays de l'Amérique latine et, ce qui donne à cette nouvelle édition son caractère spécial, introduit bon nombre de cas nouveaux, examinés et résolus d'après les derniers décrets. L'auteur s'attarde volontiers sur le décret « Ne temere » relatif aux fiançailles et à la célébration du mariage. En appendice, il donne un cas où dans la solution sont appliquées les théories du R. P. sur la mort réelle et la mort apparente, résumé de son récent opuscule sur ce sujet, qui doit intéresser les curés. Les cas sont présentés avec brièveté et précision. Leurs solutions, quand elles ne peuvent s'appuyer sur des décisions authentiques, sont justifiées par des raisons théologiques dont la valeur est généralement admise, ne craignant pas au besoin de les prendre chez un auteur qui le contredit.

On remarquera qu'il s'agit d'une édition espagnole. D'où deux points à signaler : d'abord les cas relatifs aux contrats et à la justice, dont la solution dépend du droit civil, sont résolus d'après le code civil en usage en Espagne et dans les pays de l'Amérique latine. Les numéros qui renvoient à ces codes sont indiqués *en caractères gras.* Ensuite cette édition contient des cas qui ne peuvent se rencontrer qu'en Espagne et en Amérique, v. g. les cas relatifs au droit de patronage sur les églises et les chapelles.

Félicitons aussi le P. F. d'avoir étudié un certain nombre de cas, plus fréquents de nos jours et qui ne sont pas mentionnés dans les éditions de Gury : quand un juge catholique peut-il prononcer une sentence de divorce ? Quel négoce est interdit aux clercs ? Cas relatifs à la sécularisation des religieux, à la communion fréquente, à la communion des religieuses, aux confesseurs en mer, à l'obligation de travailler, à l'hypnotisme, aux devoirs des parents vis-à-vis des

écoles neutres, aux droits d'auteurs, aux questions de bourse, etc. Les confesseurs sauront gré au P. F. de leur avoir donné des solutions sur ces cas qu'ils sont exposés à rencontrer, et qu'ils ne trouvent pas traités dans leur Manuel. J. N.

L. Wouters, C. SS. R. **De Minusprobabilismo.** Editio altera, Amsterdam, C. L. Van Langenhuysen, 1908, gr. in-8°, 154 pages. — 2 fr. 50.

Cette seconde édition d'un opuscule publié pour la première fois en 1901 apporte des arguments nouveaux pour consolider et renforcer la thèse probabilioriste et résoudre les objections faites contre la première édition. L'auteur a su retrancher ce qui avait pu blesser ses adversaires sans les convaincre. Les nouveaux arguments qu'il expose avec chaleur, ne manquent pas de force et paraissent péremptoires pour clore la controverse. Les théologiens qui veulent rester au courant de cette fameuse question liront donc avec intérêt et satisfaction cet opuscule. J. N.

H. D. Noble, O. P. **Le Père Lacordaire, Apôtre et Directeur des Jeunes Gens.** Paris, P. Lethielleux, s. d., in-12, XXII-368 p., orné de 9 portraits. — 3 fr.

Le P. Lacordaire a caractérisé d'un mot cette méthode qui fut la sienne et qu'il appliqua ordinairement à l'égard des jeunes gens qui se confièrent en lui, quand il a dit que la première attitude requise chez celui qui entreprend d'éveiller une conscience de jeune homme à la vie vertueuse, c'est de « *croire à son âme* ». Or, croire à l'âme, c'est tout d'abord prendre une attitude d'optimisme confiant autant qu'éclairé en face de ses capacités de progrès. « Grandir en maîtrisant ; faire appel aux énergies latentes, aux bonnes dispositions, à la promptitude du cœur, à la générosité et à la force du dévouement ; démêler de toute scorie les effervescences et les enthousiasmes de l'âme ; faire naître des spontanéités ; produire des âmes vivantes dont le bien sortira de leur intérieur, dont les vertus seront le fruit de l'effort personnel, du besoin senti, voulu, aimé ; développer en élargissant, au lieu de restreindre en comprimant ; rendre le devoir attirant et libérateur, au lieu de le faire paraître ennuyeux et tyrannique ; engendrer l'optimisme qui rassérène et enflamme ; écarter le pessimisme qui refroidit, en attendant qu'il dégénère en scepticisme qui tue ; tel nous paraît, dit excellemment l'auteur, avoir été le premier caractère général de la méthode de la direction suivie à l'égard des jeunes gens par le P. Lacordaire. »

Avec une pareille attitude le P. Lacordaire ne pouvait demander que la grandeur d'âme ; celle-ci consiste « à tendre aux buts les plus élevés par le moyen des actions les plus parfaites, à dépasser toujours le niveau des vertus communes, à donner à chacune de celles-ci sa plus idéale amplitude ». On serait peut-être tenté de croire que le P. Lacordaire entraîné par ce généreux optimisme ne se soit montré d'une indulgence excessive pour les jeunes gens, ou que sa direction ne se soit déployée dans une sphère transcendante aux réalités concrètes. Il n'en est rien.

Cet optimisme confiant n'exclut ni la sévérité, le culte de Jésus-Christ sur lequel le P. Lacordaire fait reposer toute la vie chrétienne est le culte de Jésus crucifié ; ni le juste milieu des vertus morales, par exemple le patriotisme et l'attitude politique qu'il préconise doivent se garder de tout excès et conserver cette parfaite mesure où se révèle une âme maîtresse d'elle-même ; ni le souci d'une réglementation détaillée et précise des actions les plus ordinaires, la vie quotidienne avec ses multiples exigences n'échappe point à son regard bienveillant et attentif. Cette méthode éducative — est-il besoin de le faire remarquer ? — se rattache étroitement à la théologie de saint Thomas d'Aquin dont l'optimisme intelligent et sain éclaire et vivifie toute la doctrine des rapports de l'âme avec Dieu.

Telles sont, imparfaitement résumées, les idées principales de ce beau livre. Dès qu'on en parcourt les premières pages, l'âme tout entière est captivée, et cette impression ne s'efface point grâce à la façon à la fois si souple et si prenante avec laquelle l'auteur nous a dépeint dans le P. Lacordaire, « la passion dominante de sa vie », comme parle Montalembert. Tous les jeunes gens auront à cœur de lire cet ouvrage, c'est pour eux qu'il a été écrit et il est impossible qu'ils ne sortent pas de ce commerce intime avec le P. Lacordaire, plus conscients de leur dignité d'hommes et de chrétiens, plus confiants en eux-mêmes et en Dieu, plus armés pour la lutte, meilleurs en un mot. Les éducateurs eux aussi trouveront dans ces pages, des conseils de direction, un esprit et une méthode qu'ils pourront largement utiliser, car la solution du P. Lacordaire n'est pas purement théorique, il l'a vécue et pratiquée, et les faits lui en ont montré la valeur et l'efficacité. Aussi bien souhaitons-nous à cet ouvrage si attrayant et si suggestif une large diffusion. A. M. de P.

F. A. Vuillermet. **Soyez des hommes. A la Conquête de la Virilité.** Paris, P. Lethielleux. [1908]. In-12, 335 p. — 3 fr.

C'est encore un excellent livre que nous offre l'apôtre des jeunes, M. F. A. Vuillermet. Nous retrouvons dans *Soyez des Hommes* les qualités dont l'auteur avait fait preuve dans son précédent ouvrage : *La Mission de la Jeunesse contemporaine.* C'est vif, c'est alerte, cela va droit au but avec simplicité et franchise. Les divers problèmes de la gymnastique de la volonté, de la discipline, de l'initiative sont abordés méthodiquement et résolus, de la façon la plus heureuse.

M.-J. RAYNAL. **Le Père M.-R. Garaud,** *Prédicateur général.* Toulouse, Éd. Privat, 1908. In-8°, 200 p. (2 portraits). — 2 fr.

Homme d'œuvres infatigable, prédicateur apprécié, directeur d'âmes d'une prudence consommée, le P. Garaud, O. P., a laissé dans l'âme de ceux qui l'ont connu et admiré une impression profonde, et cette biographie, écrite avec amour, fait revivre magnifiquement cette belle physionomie d'apôtre.

La Collection *Science et Religion* (Paris, Bloud. In-16, — 0 fr. 60), vient de s'augmenter de plusieurs volumes. Ceux qui, ici, ne sont que mentionnés, seront analysés dans nos Bulletins.

Questions historiques : A. FORTIN. **Les Croisades** (n° 506). Bon résumé de l'histoire des Croisades, avec une conclusion très nuancée sur leurs résultats. — M. NAVARRE. **Le Comité de Salut Public** (n° 515). Raconte avec verve et critique avec indignation les faits et gestes de cette institution révolutionnaire. — G. PLANQUE. **Histoire du Catholicisme en Angleterre** (n°s 520-521). Afin de mieux faire comprendre les événements actuels dont l'Angleterre est le théâtre au point de vue religieux, l'auteur retrace l'histoire du catholicisme en ce pays, des origines à nos jours. Il y ajoute quelques brèves indications bibliographiques. — J. BOURLON. **Les Assemblées du Clergé et le Protestantisme** (n°s 511-512).

Questions de Sociologie : A. LECOCQ. **La Question sociale au XVIIIe siècle** (n°s 522-523). D'après l'auteur, rendre la propriété exempte de toutes les charges féodales qui pesaient sur elle, tel est l'aspect sous lequel se présente la question sociale au XVIIIe siècle. La question ouvrière n'existait pas. — P. MÉLINE. **Le Travail sociologique** (n°s 508-509).

La Vie des Saints : chefs-d'œuvre de la littérature hagiographique : G. DOTTIN. **Les Livres de saint Patrice, apôtre de l'Irlande.** Introduction, traduction et notes (n° 505). On trouvera dans ce charmant et érudit volume : la *Confession*, l'*Épître*, les *Dits* et la *Prière* de saint Patrice, enfin l'*hymne* où se trouve résumée la légende traditionnelle de l'apôtre de l'Irlande. — A. GOFFIN. **I Fioretti, les petites fleurs de la vie du petit pauvre de J. C. saint François d'Assise.** Traduction, introduction et notes (n°s 516-517). Charmante édition de la célèbre légende qui, d'après le traducteur, symbolise l'idéal d'imperfectible douceur et d'humilité du « petit pauvre ».

Chefs-d'œuvre de Littérature religieuse : F. de la Mennais. **Pensées** (1810-1826). Introduction et notes par C. MARÉCHAL (n° 507). Réunit deux groupes de Pensées de La Mennais, qui appartiennent à la période orthodoxe de sa vie. — Nicole. **Le Prisme. Des défauts des gens de bien. Des moyens de profiter des mauvais sermons. Pensées sur divers sujets de morale. Lettres choisies.** Introduction par H. BRÉMOND. (n° 524). Les Essais de morale de Nicole, qu'appréciait tant Mme de Sévigné, méritent d'être lus encore aujourd'hui, malgré leur austérité.

Philosophes et Penseurs : J. des COGNETS. **Les Idées morales de Lamartine** (n° 514). Avec l'auteur, nous admirons cette morale esthétique, mais nous regrettons d'y trouver si souvent cette haine de l'effort, dont les sursauts douloureux choquent l'âme spiritualisée du poète. — M. SOURIAU. **Les Idées morales de Chateaubriand** (n° 525). Montre un côté de la physionomie de Chateaubriand, que les *mémoires d'Outre-Tombe* laissaient dans l'ombre.

Apologétique : H. COUGET. **Le Sens Catholique** (n°s 518-519).

Histoire des Religions : L. DE LA VALLÉE POUSSIN. **Le Védisme.** 4e éd. (n°s 526-527).

Liturgie : J. BAUDOT, O. S. B. **Le Pallium.** (n° 515). — **La Dédicace des Églises** (n° 510).

De la « *Bibliothèque de psychologie expérimentale et de Métapsychie* ». Directeur : R. MEUNIER. Ibid. 1908. 6 vol. in-16. — 1 fr. 50 chaque vol.

1. — N. VASCHIDE. **Les Hallucinations télépathiques.** VI-99 p.
2. — Dr M. VIOLLET. **Le Spiritisme dans ses rapports avec la folie.** 121 p.
3. — Dr A. MARIE. **L'Audition morbide.** 147 p.
4. — Princesse LUBOMIRSKA. **Les préjugés sur la folie.** XIV-89 p.

5. — N. VASCHIDE et R. MEUNIER. **La Pathologie de l'attention.** 117 p.
6. — H. LAURES. **Les Synesthésies.** 99 p.

De la « *Nouvelle Bibliothèque Historique.* » Ibid., 1909. 2 vol. in-8° :

1. — J. BOURLON **Les Assemblées du Clergé et le Jansénisme**, 379 p. — 6 francs.
2. — Th. de CAUZONS. **Histoire de l'Inquisition en France.** Tome I. **Les Origines.** LV-499 p. — 7 fr.

De la « *Bibliothèque de l'Enseignement Scripturaire.* » Ibid. :
J. TOUZARD, **Le Livre d'Amos.** 1909. in-16, LXXXV-119 p. — 3 fr. 50.

De la Coll. « *Études de Morale et de Sociologie.* » Ibid. :

L. GARRIGUET. **Traité de Sociologie.** Tomes II et III. **Régime du Travail.** 1908 et 1909. 2 vol. in-16, 342 et 290 p. — 3 fr. 50 chaque vol.

A DUFOURCQ. **L'avenir du Christianisme.** 1re partie. **Le Passé Chrétien.** II et III. **Histoire de la fondation de l'Église.** Ibid., 1909. 2 vol. in-16, II-278 et II-246 p. — 7 francs.

H. E. OXENHAM. **Histoire du Dogme de la Rédemption.** Trad. de l'anglais par J. BRUNEAU, S.S. Ibid. 1909, in-16, 349 p. — 4 fr.

De la Coll. « *Christianity of To-day Series.* » Chicago, the Open Court Publishing Co. 1908. 5 vol. in-8° :

1. — P. CARUS. **God.** An Enquiry... and a Solution... IV-249 p. — 4/6 sh.
2. — EDWIN A. RUMBALL. **Jesus and modern Religion.** XI-155 p. — 3/6 sh.
3. — Ch. F. DOLE. **What we know about Jesus.** XV-89 p. — 3/6 sh.
4. — R. OTTO. **Life and Ministry of Jesus.** Transl. by W. J. WHITBY. 85 p. — 2/6 sh.
5. — B. PICK. **Paralipomena.** Remains of Gospels and Sayings of Christ. XV-158 p. — 3/6 sh.

P. RADAU. **Bel the Christ of ancient Times.** Ibid., 1908, in-8°, VI-55 p.

H. CARUS. **The philosopher's Martyrdom.** A. Satire. Ibid., 1908, in-8°. VI-68 p. illustré. — 4/6 sh.

G. C. PAOLI. **Idea dell' Universo.** Milan-Palerme-Naples, R. Sandron, 1906-1907. 2 vol. gr. in-8°, XII-488 et 234 p. — 7 fr.

G. BERGUER. **La Notion de valeur.** Genève, Georg et Cie, 1908, gr. in-8°, 365 p.

G. DEL VECCHIO. **L'etica evoluzionista.** (Extrait de la *Rivista Italiana di Sociologia.* VI (1903) Sept.-Déc.), in-8°, 12 p.

— **Il Comunismo giuridico del Fichte.** (*Ibd.*, IX (1905) janv.),gr. in-8°, 8 p.

— **Diritto e Personalità umana nella Storia del Pensiero.** (Extrait de la *Riv. di Fil. e Scienze affini*, VI (1904) mars) Bologne, gr. in-8°, 31 p.

—**Il Sentimento giuridico.** 2a ed. Roma, Bocca, 1908, gr.in-8°, 26 p.

WOLF ALY. **Der kretische Apollonkult.** Leipzig, Dietrich, 1908, in-8°, 58 p. — 1 mk.80.

E. ROSA, S. J. **L'Enciclica « Pascendi » e il Modernismo.** 2e ed. Roma, Civiltá Cattolica, 1909, in-8°, VII-471 p.

A. LÉVY. **Die dritte Dimension** (« *Berner Studien zur Phil. u. ihrer Geschichte* ». Hrsg. v. L. STEIN, LX) Berne, Scheitlin, Spring und C°, 1908, in-8°, 149 p.

W. BENETT. **The Ethical Aspects of Evolution.** Oxford, the Clarendon Press, 1908. in-8°, 220 p. — 6 sh.

MOSES BEN MAIMON. **Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss** (« *Schriften, hrsg. von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums* », I.) Leipzig, G. Fock, 1908, gr. in-8°, VIII-495 p. — 10 mk.

GRÉGOIRE DE NYSSE. **Discours Catéchétique.** Texte grec. trad. franç., introd. et index par L. MÉRIDIER.(« *Textes et Doc. pour l'Étude hist. du Christianisme*», t. VII.) Paris, A. Picard, 1908, in-12, LXXXV-213 p. — 3 fr.

G. BALLERINI. **Il Principio di Causalità e l'Esistenza di Dio.** 2ª ed. Firenze, Libr. ed. Fiorentina, 1908, in-12, XXI-329 p. — 2 fr.

Ag. GEMELLI, O. F. M. **Le Dottrine moderne della Delinquenza.** Ibid., 1908, in-16, XIV-158 p. — 2 fr.

J. F. BETHUNE-BAKER. **Nestorius and his Teaching.** Cambridge, the University Press, in-8°, XVIII-230 p. — 4/6 sh.

J. M. LUPTON. **Q. Septimi Florentis Tertulliani De Baptismo.** Edited with an Introd. and Notes (« *Cambridge patristic Text.* ».) Ibid., 1908, in 8°, XXXIV-78 p. — 4/6 sh.

Edm. B. WILSON. **Biology.** New-York, the Columbia Univ. Press, 1908, in-8°, 24 p.— 25 cents.

Fr. BOAS. **Anthropology.** Ibid., 1908, in-8°, 28 p. — 25 cents.

MUNROE SMITH. **Jurisprudence.** Ibid., 1908, in-8°, 42 p. — 25 cents.

N. MURRAY BUTLER. **Philosophy.** Ibid., 1908, in-8°, 27 pages.— 25 cents.

Fr. J. E. WOODBRIDGE. **Metaphysics.** Ibid., 1908, in-8°, 26 pages.— 25 cents.

R. S. WOODWORTH. **Psychology.** Ibid., 1908, in-8°, 29 p.— 25 cents.

J. DEWEY. **Ethics.** Ibid., 1908, in-8°, 26 p.— 25 cents.

HARRY THURSTON PECK. **Literature.** Ibid., 1908, in-8°, 39 p.— 25 cents.

J. M. HEER. **Die Versio latina des Barnabasbriefes und ihr Verhältnis zur altlateinischen Bibel.** Freiburg i. Br., B. Herder, 1908, gr. in-8°, LXXXIV-132 p.—7 mk.

J. V. BAINVEL. **La Foi et l'Acte de Foi.** Nouv. éd. Paris, P. Lethielleux, s. d., in-12, 238 p.— 2 fr. 50.

F. A. VUILLERMET. **La Mission de la Jeunesse contemporaine.** 4ᵉ éd. Ibid., s. d., in-12, 356 p.— 3 fr.

E. JANVIER. **Conférences de N.-D. de Paris. Exposition de la Morale Catholique. Tome VI. Le Vice et le Péché. IIᵉ partie. Leurs effets, leurs formes, leurs remèdes.** Conférences et retraite. Carême 1908. Ibid., s. d., in-8° écu, 424 p. — 4 fr.

A. CAMERLYNCK et H. COPPIETERS. **Evangeliorum secundum Matthæum, Marcum et Lucam Synopsis juxta Vulgatam editionem.** Bruges, Ch. Beyaert, 1908, in-8° XXXV-199 p. — 5 fr.

P. BATIFFOL. **L'Église naissante et le Catholicisme.** Paris, J. Gabalda, 1909, in-12, XIV-502 p. — 4 fr.

A. VILLIEN. **Histoire des Commandements de l'Église.** Ibid., 1909, in-16. XII-357 p.

L. PAUTHE. **Massillon** (de la Coll. « *Études rel., hist. et littéraires.* ») Ibid., 1908, in-8°, XV-453 p.— 6 fr. 50.

Mgr MIGNOT. **Lettres sur les Études ecclésiastiques.** Ibid., 1908, in-16, XVII-324 p. —3 fr. 50.

M. J. LAGRANGE, O. P. **Le Messianisme chez les Juifs** (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.) Ibid., 1909. gr. in-8° (de la « *Nouv. Coll. d'Études bibliques* ») VIII-349 p. — 10 fr.

Ch. ST. DEVAS. **L'Église et le Progrès du monde.** Trad. de l'anglais par J. D. FOLGHERA, O. P. Ibid., 1909. In-12, IV-311 p. — 3 fr. 50.

J. H. JANSSENS. **Hermeneutica sacra,** quem emendavit Sac. E. MORANDI. Turin, P. Marietti, 1908. In-8°, XV-445 p.

[G. BALBINO, G. FERRANDO et A. REGHINI]. **Per una concezione spirituale della vita.** Conferenze. Firenze, Bibl. Filosofica, s. d. In-12, X-156 p. — 2 fr. 50.

L. Roure. **En face du fait religieux**. Paris, Perrin, 1908. In-16, VII-245 p. — 3 fr. 50.

J. Watson. **The philosophical Bases of Religion**. Glascow, J. Macelhose, 1907. In-8°, XXVI-485 p.

J. de la Servière. S. J. **La théologie de Bellarmin**. Paris, G. Beauchesne, 1908. Gr. in-8°, XXV-750 p., (de la « *Bibliothèque de théol. historique*, publ. sous la dir. des Prof. de théol. à l'Inst. cath. de Paris). — 8 fr.

M. Lepin. **Les Théories de M. Loisy**. Exposé et Critique. Ibid., 1908. In-12, IV-380 p. — 3 fr. 50.

J. Simrak. **Dissertatio historica de Indissolubilitatis principio et divortiis in ecclesia graeco-orientali**. (*E Slavorum litteris theologicis*, IV, fasc. 3, seorsum expressa). Prague 1908. In-8°, 46 p.

P. Six. **Pages de Sociologie chrétienne**. Roubaix, Reboux et Lille, R. Giard, 1909. In-8°, 346 p. — 3 fr. 50.

H. Dehove. **Essai critique sur le Réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien** (« *Mémoires et travaux. des Fac. cath. de Lille* », fasc. III). Lille, Fac. cath. et R. Giard. 1907. gr. in-8°, XI-235 p. — 6 fr.

E. Siecke. **Hermes der Mondgott**. Studie zur Aufhell. der Gestalt dieses Gottes. (« *Mythologische Bibliothek* » hrsg. v. der Gesellschaft f. vergleich. Mythenforsch., II B. 1 H.) Leipzig' J. C. Hinrichs, 1908. In-8°, 98 p. — 3 mk.

J. De Bie. **Philosophia moralis ad mentem S. Thomae**. Pars I. **Phil. Moralis generalis**. Louvain, impr. F. et C. Ceuterick, 1908. In-8°, XII-275 p. — 5 fr.

W. Pollack. **Ueber die philosophischen Grundlagen der wissenschaftlichen Forschung als Beitrag zu einer Methodenpolitik**. Berlin, Dümmler, 1907. In-8°, 154 p. — 2 mk. 50.

IMP. DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie, LILLE

La Morale des Idées-Forces [1]

« Bien loin de n'avoir pas besoin d'être fondée, la morale offre ce caractère particulier que, de toutes les sciences normatives, elle est la seule qui, pour se constituer comme science et comme pratique, ait absolument besoin d'être fondée sous tous les rapports. *Elle exige des principes immanents qui lui permettent, en tant que science, de se suffire à elle-même et d'être vraiment indépendante.* Les autres sciences, pour se développer théoriquement et passer ensuite à la pratique, n'ont pas toujours besoin de remonter à leurs principes premiers, ni surtout d'en examiner la validité et l'objectivité; si elles réussissent à « prévoir » et à « pourvoir », elles ont rempli leur tâche la plus importante. Mais la morale est dans une situation toute différente et ses exigences sont autrement impérieuses. La pratique de la géométrie et de la physique ne change nullement avec les idées que nous nous faisons sur la valeur objective de l'espace ou de la matière; tout se passe pour nous comme s'il y avait un espace et une matière, cela suffit. Mais, si nous considérons la moralité comme une illusion, tout se passera-t-il en nous comme si elle avait une valeur réelle? Nous serions trop naïfs de nous sacrifier à une apparence. Agir comme si les trois angles d'un triangle valaient deux droits, voilà qui n'entraîne pas le plus léger sacrifice; au contraire, si nous agissions autrement, nous serions vite « attrapés ». Mais agir comme si la patrie ou l'humanité avaient un droit supérieur à notre intérêt, à notre vie, voilà qui exige un sacrifice. Si, en dernière analyse, ce droit supérieur est imaginaire, nous nous serons attrapés nous-mêmes.... S'il est des géomètres de bonne volonté qui se contentent de dire : il est commode de croire que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, personne ne se conten-

1. *Morale des Idées-Forces* par Alfred Fouillée, in-8° de LXIV-391 p. Paris, Félix Alcan, 1908.

tera en morale d'une recommandation comme celle-ci : Suivez le droit chemin comme s'il était le plus commode. La moralité est, dans les occasions où elle est vraiment en jeu, tout ce qu'il y a de moins commode. Les *comme si* ne sont plus de mise en cette affaire. Personne ne voudra lâcher le réel pour le conditionnel, la proie pour l'ombre. On ne peut donc se passer de raisons bien fondées dans l'action morale, qui pose le grand problème : — Que vaut la vie, et qu'est-ce qui fait la valeur du « vivre » ou, au besoin, — du « mourir »?... » *Introduction*, pp. XXVIII-XXX.

Nous n'aurions qu'à applaudir à cette page de l'Introduction du livre de M. Fouillée, si, dans la phrase que nous avons soulignée, il ne réclamait pour la morale des principes immanents, qui la constituent en science indépendante. Excellente est son intention. D'accord avec la plupart des écoles dérivées du Kantisme, pour exclure du nombre des sciences la métaphysique, dont les conclusions ne sont pas expérimentalement vérifiables, et désireux de donner aux principes de la morale la seule certitude scientifique appréciée des idéalistes kantiens aussi bien que des positivistes, il ne veut point faire dépendre la morale des spéculations transcendantes réservées aux métaphysiciens, de la « métamorale ». — « Essence de la liberté, rapports de la contingence avec la nécessité, destinée humaine, conditions de la possibilité du souverain bien et de l'accord complet du bonheur avec la vertu, représentation hypothétique de ces conditions sous la forme du divin. Voilà... le domaine de la métamorale... Écartons ou différons la « métamorale » (p. XIII). La morale en sera-t-elle vraiment mieux fondée? Peut-on même lui trouver en dehors de la « métamorale », indépendamment de la question de la « destinée humaine », un fondement sûr et assez certain pour justifier les sacrifices qu'elle exige? M. F. l'espère, et c'est de l'idée-force d'universelle bonté prise et analysée comme donnée expérimentale et fondamentale de toute conscience humaine, qu'il veut déduire toutes les exigences de la vie morale et leur force persuasive, à défaut d'impératifs catégoriques que ne requiérerait point la vraie moralité.

Cette nouvelle tentative pour fonder une morale indépendante de toute métaphysique et de toute notion religieuse ne nous paraît pas avoir abouti plus que les autres; mais elle vaut la peine qu'on l'étudie de près, tant à cause de son nouvel exposé d'importantes vérités traditionnelles, qu'à raison de l'effort loyal

qu'y fait un esprit puissant et un cœur profondément moral, pour s'arracher aux fatales conséquences d'une théorie subjectiviste de la connaissance, qui est le péché originel de tant de philosophes contemporains.

*
* *

« Cogito ergo sumus ». — « Quelle est l'expérience première que toutes les autres supposent et impliquent? C'est la conscience de soi, immédiate et spontanée. Il faut donc avant tout, rechercher la constitution de la conscience, pour pouvoir en déduire des conclusions morales vraiment fondées sur la plus primitive et la plus inébranlable *expérience*. Il faut que la conscience de notre être vivant et agissant découvre en soi sa propre loi, soit à elle-même sa loi; il faut qu'elle fournisse tout ensemble à la morale une réalité indiscutable comme point de départ, un idéal indiscutable comme point d'arrivée »... (pp. 3 et 4).

... « Dans le jugement : *j'ai conscience* ou *je pense*, l'analyse expérimentale distingue le sujet, l'objet ou complément, le verbe, enfin l'attribut.

1° « *Le sujet* pour l'expérience immédiate, est individuel, en ce sens qu'il est une réalité immédiatement donnée à soi et se distinguant de tout le reste... On ne peut empêcher l'individu qui pense et se pense de se sentir par cela même ou de se concevoir en une large mesure indépendant à l'égard du tout. Le tout, c'est encore sa pensée réfléchie qui le conçoit, l'embrasse et le domine. S'il vit ensuite pour le tout (vie proprement morale), c'est donc parce qu'il l'aura *voulu* et qu'il aura préalablement *jugé* cette conduite plus conforme que toute autre à la nature de sa pensée et à la direction normale de son activité, à ce qu'il sait de lui-même, du groupe où il vit, enfin de l'univers.

...Tout être qui a la conscience réfléchie *de soi* arrive inévitablement à se poser, ne fût-ce qu'en idée, comme pouvant agir *par soi* et *pour soi*. Il acquiert, en d'autres termes, l'idée-force de soi comme *cause possible* d'actions, comme *fin possible* d'actions, indépendamment de toute spéculation métaphysique sur ce qu'est une cause ou une fin...

...Il peut vouloir *individuellement*, non universellement. Sa conscience réfléchie peut accroître encore cette individuation... la réflexion peut devenir force dissolvante pour toutes les choses qui sont conçues en opposition avec l'intérêt du moi; à moins que, par ailleurs, l'intelligence ne les justifie au nom de quelque

principe qui, constituant un intérêt supérieur, se fera admettre du moi lui-même » (pp. 7 à 9).

2° *L'objet.* « Dans *je pense*, le sujet a un *complément* nécessaire, *l'objet* pensé. — On ne pense pas... sans avoir conscience de quelque chose de distinct. » Pour que le non-moi qu'on suppose ainsi ne soit pas *négation* pure « on est toujours obligé de lui prêter quelque chose de soi-même, si peu que ce soit, et ce peu est déjà le *commencement* d'un *autre moi* plus ou moins semblable au nôtre » (pp. 9 et 10). — Dans l'expérience vécue nous nous représentons les autres sujets par nos propres états ou actes... (p. 14). Si je prête à la pierre même une existence, c'est que j'y place, non plus sans doute une intention à mon égard, mais quelque tension, quelque effort, quelque action plus ou moins analogue à ce que j'éprouve ou produis moi-même en la soulevant; je ne puis la *réaliser* qu'en lui donnant une réalité dynamique et quasi-psychique, la seule qui constitue la vraie existence et ne s'évanouisse pas en phénomènes ou en rapports. Quand il s'agit de mes semblables, plus d'hésitation possible; je me projette en eux tout entier : ils sont pour moi d'*autres* moi, qui comme moi souffrent ou jouissent, agissent, vivent et veulent vivre. — L'être ne se sent pas isolé il se sent en contact, en lutte, ou en concours dynamique avec d'autres êtres... (p. 15). Si mystérieux que soit le procédé dynamique et vital par lequel, franchissant notre propre sphère, nous concevons l'existence d'autrui ou même l'existence universelle, il est certain que ce procédé existe : la caractéristique de l'homme « raisonnable » est de concevoir *autrui* dans toute la force de ce terme, de concevoir autrui comme existant autant que *moi*,... avec la même certitude inébranlable qui fait que le *sumus* est attaché au *sum*, que le *sum* lui-même se pose dans et par le *sumus* » (p. 16), parce que le sujet ne prend conscience de soi que par sa pensée, et que toute pensée implique un objet « dont le sujet lui-même est distinct mais solidaire » (p. 24).

3° *L'attribut.* « Dans « je suis pensant » l'attribut pensant est générique. Il désigne une pensée qui, tout en étant la mienne, est cependant soumise à des lois universelles et nécessaires pour tous, lois sans lesquelles... une pensée ne saurait devenir compréhensible pour une autre pensée » (p. 24), être pensée humaine, commune et communicable, pensée rationnelle et scientifique. Je ne puis donc prendre pleine possession de ma pensée, sans la considérer comme une pensée qui « a besoin de s'exprimer

à autrui et pour la conscience d'autrui » (p. 26), qui implique par conséquent l'existence d'autres êtres pensant comme moi, ayant un *même idéal*, soumis à une même loi de finalité. Cette « communauté de fin est ce qui achève l'association, ce qui constitue la vraie société, surtout quand cette fin est représentée en commun, sentie en commun, voulue en commun avec une conscience plus ou moins claire » (p. 18).

4° *Le verbe.* — « Dans le cogito (je pense, je suis pensant) le verbe posant l'*être* offre, comme l'attribut posant la pensée, un caractère impersonnel » (p. 26). Quand nous disons : ce qui est, est; « *ce qui est* n'est qu'un sujet particulier, le verbe *est* a l'universalité du vrai et de l'intelligible... Même quand je pose mon existence individuelle, j'attribue, dans le jugement réfléchi, un caractère universellement valable à cette existence particulière; car en fait, je n'admets pas qu'il soit vrai pour moi et faux pour les autres que j'existe. Tout *verbe* est la conscience se posant par la réflexion et, du même coup, tout verbe est « la raison » affirmant que ce qui est est pour tous comme pour moi » (p. 27).

Résumant tout ce qui vient d'être dit, on doit en conclure que la conscience, tout en se sentant d'abord *individuelle et distincte du tout*, se sent aussi partie dépendante de ce même tout. — Après avoir dit: Je pense, donc je suis, « Descartes aurait pu aussi bien dire: Je pense, donc d'autres êtres existent; je pense, donc vous êtes; je pense donc nous sommes, je pense, donc il y a un univers » (p. 28).... « La conscience se trouve ainsi, par son fond même, réellement et idéalement reliée à tous les autres êtres, solidaire de tous les autres êtres ». Principe d'individualisme, la conscience est donc aussi principe d'altruisme « puisqu'elle enveloppe inévitablement l'autrui avec soi... Voilà l'*aliquid inconcussum* sur lequel la morale pourra et devra s'établir » (p. 29)....

En ces pages fondamentales, M. Fouillée est peut-être plus près qu'il ne le pense de la philosophie thomiste. Qu'est-ce, en effet, que l'idée d'être, que nous donnons comme condition de toutes nos idées, de tous nos raisonnements possibles, de nos spéculations morales comme des autres, si ce n'est la donnée primitive de notre conscience rationnelle se saisissant dans son acte vital et appliquant ensuite quelque chose de la notion mystérieuse ainsi acquise, à tous les objets de pensée avec lesquels elle se sent en communauté d'action et de réaction. Nous disons

nous aussi que l'homme n'a point de moralité avant qu'ayant pris conscience de son être, de son vouloir individuel, et du besoin qu'il a de l'existence et de l'action d'autres consciences et de l'univers, il ne sente combien il est obligé de travailler à la fois pour soi, pour les autres, et pour le Tout. Et cependant, tout en reconnaissant qu'il y a là des notions et des sentiments nécessairement prérequis à toute moralité, nous ne pouvons accorder que ce soit le fondement premier et suffisant, l'*aliquid inconcussum*, sur lequel on puisse solidement établir la morale. La suite de cette étude nous montrera pourquoi.

C'est de l'analyse réfléchie de notre conscience et de ses données que doit jaillir l'idée-force de bonté universelle qui, d'après M. Fouillée, sera le *suprême persuasif*, suffisant à inspirer, à diriger et à soutenir tous nos vouloirs moraux.

Les idées-forces ne sont pas pures représentations, mais idées « enveloppant elles-mêmes sentiment et désir » (p. VI)... ; elles sont des états ou actes de conscience tendant à se conserver et à se développer, non seulement en eux-mêmes, mais encore avec leurs *relations*, lesquelles impliquent des *objets*. Le monde objectif devient donc une condition du monde subjectif des idées-forces ; la volonté de *conscience intérieure* devient volonté de *connaissance extérieure* ou de science, avec jouissance inséparable de la conscience et de la science » (p. 52). — D'où il suit qu'une idée ne sera sûrement active que dans la mesure où elle sera vraie, c'est-à-dire conforme à la réalité objective. — Mais pour M. F., réalité objective ne veut pas dire réalité indépendante de notre pensée ; il n'y a pour nous de réalité, que celle que « la pensée pose par son affirmation et qu'elle s'efforce ensuite de connaître véritablement, c'est-à-dire en conformité avec sa loi de déterminisme théorique, identité et causalité, comme à sa loi de déterminisme pratique, finalité » *Ie Partie*. L. I, ch. V, p. 88. — Nous ne savons pas ce qu'est la réalité extérieure ; la vérite n'est que la conformité possible ou réelle de nos états de conscience future avec ceux que nous attendons d'après les lois de notre pensée.

La conscience que nous prenons de notre moi, est d'autant plus riche de vérité, de perfection, et de joie, que nous la sentons perfectionnée par des objets mieux qualifiés, et que nous avons davantage, non seulement la connaissance purement scientifique, mais la connaissance aimante et sentie, la conscience des autres sujets conscients, dont les perfections deviennent ainsi partie

intégrante de notre perfection à nous. — La perfection et le bonheur de l'individu ne pouvant atteindre leur plus haut degré que par la perfection et le bonheur d'autrui, nous en arrivons infailliblement à l'idée-force de la bonté et de la félicité universelles, possibles et à réaliser. Et cette idée-force est en nous d'autant plus explicite et active, que nous participons davantage à la vie raisonnable (*Ie Partie*).

« Penser l'universalité de la bonté et de la félicité possibles, c'est, par anticipation, être heureux de cette bonté et de cette félicité, c'est commencer à les vouloir, c'est aimer » (p. 259). — Cet amour universel, le seul vraiment moral et humain, renferme nécessairement une joie, qui, sans être son motif final, est cependant la condition de sa force active, c'est « la joie de la joie universelle, la félicité de la félicité universelle » (p. 260). — Impossible de le séparer de cette joie. « Il ne peut se faire que l'on n'aime pas aimer : *amare amabam*, disait avec raison saint Augustin. L'être aimant ne peut ni se supprimer, ni supprimer la conscience de son amour, ni supprimer la joie de son amour, lequel n'a pas pour *objet* cette joie, mais la produit naturellement, et s'entretient ainsi par la jouissance de soi-même. Supposez que je sois complètement indifférent à la valeur intrinsèque de la vérité, à celle de mes idées et sentiments, à celle de ma personne, à celle de mon bonheur même, comment pourrais-je considérer l'idée de votre propre bonheur, à vous, comme valant la peine de devenir pour moi une idée-force directrice? Si rien n'a de valeur en moi pour moi, rien n'aura de valeur en vous pour moi. Le suprême désintéressement ne peut donc reposer sur la suprême indifférence : il faut qu'il devienne lui-même pour moi le suprême intérêt. Espérer un désintéressement absolu, c'est demander l'impossible; c'est diviser l'homme contre soi, couper son être en deux, volonté d'une part, sensibilité de l'autre, c'est prétendre qu'il poursuive un bien sans en faire, par cela même qu'il le *pense* et le *veut, son propre bien;* c'est demander qu'il ne mette pas son bonheur dans le bonheur de tous au moment où il y sacrifie ses jouissances particulières, peut-être sa vie. Non; tout aussi bien que l'égoïste, l'homme *désintéressé s'intéresse* aux objets qui font partie de son *propre* monde objectif, intérieur et extérieur; s'il est vraiment généreux, ces objets lui causent la même vivacité d'intérêt *personnel* que causent d'autres objets, bas et grossiers, à l'égoïste et au sensuel. On peut donc admettre avec les néo-hégéliens anglais cette

contradiction apparente : un intérêt désintéressé (pp. 262, 263).

Le bien universel, dont l'amour et la recherche sont aussi la perfection et la joie de l'homme moral, est supérieur au bien commun de la société humaine. « La société proprement *humaine* n'est encore qu'un premier *moyen* pour la société *universelle*, dont elle fournit une visible (mais très incomplète) réalisation, et à laquelle elle emprunte sa valeur. C'est pourquoi nous accorderons à Fichte, à Hégel et à Comte que l'individu ne pouvant travailler directement qu'au profit de la société *humaine*, doit, dans la pratique, la prendre comme fin ; mais c'est seulement, ajouterons-nous, en tant que sa fin morale propre et la fin de la société humaine où il vit, coïncident avec la fin de la société universelle » (p. 214).

Mais qu'est-ce donc après tout que cette bonté universelle qui est le suprême désirable ? Est-ce une réalité objective déjà présente, ou du moins réalisable dans l'avenir, grâce à notre effort moral ? — C'est d'abord une idée ; c'est l'idéal qu'appellent et « vers lequel convergent toutes les directions de la science objective et subjective, toutes les directions de la pratique sociale et individuelle » (p. 370). Nous nous intéressons à cet idéal, nous l'aimons et nous nous efforçons de le réaliser « 1° parce que l'idée rationnelle est la plus haute de nos idées et que notre intérêt rationnel, — qui est aussi un intérêt profondément volontaire, — nous incite à ne pas considérer comme zéro le suprême intelligible ; 2° parce que la pensée universalise un maximum idéal de *perfection*, de bonté, de beauté même et de *bonheur*, qui exerce sur notre sentiment l'attrait du suprême délectable ; 3° parce que notre volonté radicale tend à une plénitude de vouloir et de pouvoir qui est le suprême désirable ou, si l'on peut dire, le suprême appétitif et volitif » (p. 198).

Cet idéal « n'est encore aujourd'hui comme tout distinct de ses parties, qu'une idée, et c'est à cette idée que chacun, pour sa part et dans sa sphère d'action, doit conférer la réalité. L' « Humanité », par exemple, à laquelle Auguste Comte veut que l'individu se sacrifie, n'est qu'une idée-force conçue par l'individu même. Où existe réellement l'humanité intégrale ? Ce n'est pas dans le genre humain actuel, fait de pièces et de morceaux, de races et de peuples dissemblables, hostiles, luttant entre eux pour la vie ou pour la domination. Il en est de même pour la « Société » des sociologues, qu'ils appellent en vain « réalité morale », alors qu'elle est l'objet ultime à créer ou à parfaire

par la pensée morale. La seule « réalité » est la présence dans les esprits, sous une forme claire ou confuse, d'une *idée* qui demande à se réaliser en nous et par nous, pour le bien *futur* de tous. La réalité est aussi l'acte de désintéressement par lequel vous et moi nous donnons l'actualité à cette idée qui, sans nous, demeurerait simple possible »... La moralité pure consiste dans la recherche de cet idéal pour lui-même, sans aucune considération qui soit étrangère à la *perfection intrinsèque* de son contenu, à la nécessaire *universalité* que prend sa forme...

...Nous *ne savons* pas si, malgré les apparences contraires, le monde est réellement juste; nous ne savons pas, en particulier, si le monde sera juste pour l'homme vertueux qui se sera sacrifié au bien de tous. Ce doute doit-il nous empêcher d'être bons en vue de la bonté même, sans espoir *personnel* de récompense? Non, ce qui est le meilleur universellement reste toujours tel pour toute pensée qui porte en soi l'idée-force de la bonté. Au reste, nous ne pouvons affirmer avec certitude que le monde est en opposition avec la moralité et avec le bonheur, y compris même notre bonheur personnel. Une seule conduite nous est donc permise : agir *comme si* nous comptions que le triomphe de la bonté morale n'est pas impossible dans le monde et que, sur terre, il est entre nos mains »... (pp. 367, 368).

« Aimez-vous, sous la raison et par la raison, le règne du suprême et mutuel *amour*, produisant la suprême félicité? Voulez-vous, en pensée et en acte, conférer l'objectivité à toutes ces idées-forces liées entre elles? Voulez-vous du moins agir *comme si* elles étaient objectives, *comme si* le souverain idéal était déjà ou pouvait devenir la réalité souveraine? De votre réponse et de sa traduction en actes dépendront votre moralité, votre bonté..... Puisqu'il reste ainsi un X dans l'impératif prétendu *catégorique et apodictique*, il faut que moi, pratiquement, par respect et amour de l'idéal le plus élevé, c'est-à-dire par *auto-persuasion*, je fasse abstraction de cet X pour me subordonner, et, au besoin, me sacrifier à l'idéal, advienne que pourra » (p. 199).

« Le doute spéculatif sur la valeur objective de l'idéal lui-même, non plus seulement sur la possibilité de son règne, nous semble être une condition de la moralité pratique » (p. 369).

« Nous agissons *comme si* (1) notre « raison pratique » commandait avec une valeur absolument objective, non *parce que*

1. C'est nous qui avons souligné les « comme si » dans ces dernières citations.

notre raison pratique commande avec une valeur absolument objective » (p. 371).

« La moralité est un effort pour amener à la réalité une idée qui n'est pas encore réelle dans le monde à nous connu, dont la réalisation n'est même pas démontrée possible, mais n'est pas non plus démontrée impossible. — Le « devoir » est une création de notre pensée, par laquelle nous nous imposons de produire réellement le meilleur en nous et en dehors de nous. La conception d'un bien qui serait à la fois mon bien et notre bien à tous ne dépend pas de la question de savoir si, en fait, l'univers est capable de le réaliser : ce dernier problème se pose *après*, non *avant*. L'homme prononce pour son compte le *fiat idea*, qui est le vrai *fiat lux*, avec l'espoir que la lumière intellectuelle se propagera à l'infini. Quelque indémontrable que soit la victoire finale de l'idée dans l'univers, l'homme lutte pour elle, meurt pour elle. N'y eut-il dans l'infinité du temps et de l'espace qu'une seule chance de faire triompher l'universelle bonté, l'homme veut la poursuivre... » (*Conclusion*, p. 383).

*
* *

M. Fouillée a-t-il donc oublié ce qu'il écrivait dans la page d'Introduction que nous avons citée tout d'abord : « Les *comme si* ne sont plus de mise en morale » ? Le simple rapprochement des premières et des dernières pages du livre, montre à l'évidence que son auteur n'a pas trouvé le fondement qu'il déclarait nécessaire à la moralité. Dès lors qu'il ne traite point de chimère et d'impossibilité la réalisation de la bonté universelle et le triomphe du bien auxquels nous nous imposons le devoir de nous sacrifier, il laisse encore quelque force à l'instinct de bonté qui précède dans l'âme humaine l'analyse philosophique, que l'analyse philosophique peut et doit expliquer, développer et confirmer, qu'elle ne peut jamais complètement anéantir, mais seulement grandement affaiblir. N'est-ce point à cet affaiblissement qu'aboutit la théorie morale des idées-forces ? S'il est vrai, comme le note très bien M. F. que l'idée-force de bonté universelle n'est active et puissante que dans la mesure où l'homme s'intéressant à sa réalisation, y trouve avec sa propre joie son *intérêt désintéressé*, que pourra bien être la puissance active d'une idée, aimable entre toutes quant à son contenu représentatif, nous l'avouons, mais dont l'intérêt n'est plus que minime, dès lors que

nous ne savons pas si elle est simple rêve ou réalité, dès lors que nous ne pouvons pas même nous démontrer la possibilité de sa réalisation autrement que dans notre idée? Nous ne sommes pas sûrs, en nous y sacrifiant, de nous « attraper » nous-même, puisque son impossibilité n'est pas établie, c'est vrai; mais les apparences étant contraires à l'existence d'une loi de justice dans le monde, nous devons agir avec la conviction que nous courons grand risque d'être « attrapés », et nous sommes fortement pressés de ne pas lâcher la proie pour l'ombre, les joyeuses et présentes réalités d'une conscience plus ou moins particulariste, pour la satisfaction d'une conscience universaliste, dont la vie n'est encore qu'un idéal à peine espéré et peut-être pur mirage.

Un pareil idéal peut suffire à certains hommes que des conditions exceptionnelles de tempérament, d'éducation, d'études, de succès dans la vie, invitent à obéir à l'instinct naturel de bonté rationnelle; il ne saurait soutenir la masse de ceux que des passions sensibles plus ardentes, ou les besoins pressants d'une vie aux prises avec des nécessités plus urgentes, sollicitent quotidiennement de sauver leur vie individuelle au dépens d'une vie universelle plus belle en idée, mais, tout compte fait, bien moins aimable, dès lors que nous ne savons pas si elle est possible. « La réflexion » chez ceux-ci deviendra vite « force dissolvante » de l'inclination rationnelle, qui justifie si mal, par la poursuite d'un bien tout problématique, son opposition aux intérêts les plus impérieusement actuels du vouloir individuel.

Il y a cependant du vrai, non seulement dans les exposés de détail, mais encore dans les grandes lignes du système de M. Fouillée. Une comparaison sommaire avec la morale catholique nous permettra de dégager cette vérité, tout en rectifiant les conceptions inexactes que M. F., comme d'autres philosophes contemporains, semble s'être fait de nos grands principes de morale.

Les idées-forces ne sont pas autre chose que les concepts ou jugements de la raison pratique, c'est-à-dire de l'intelligence unie à la volonté dans la poursuite de notre bien total ou encore de tel ou tel bien particulier. A ce titre nous les admettons nous aussi, comme idées « enveloppant elles-mêmes sentiment et désir » (p. VI); mais nous devons noter, que leur élément représentatif est très nettement séparable de leur force impulsive. La même représentation d'une partie de foot-ball impliquera désir

ou aversion dans la conscience du même jeune homme, selon que ses membres fatigués de l'immobilité des heures d'étude, ou lassés par une longue course, auront besoin de mouvement ou de repos. — L'idée ne devient idée-force qu'en raison de sa correspondance avec des besoins réels, et bien que nos représentations intellectuelles puissent modifier, et orienter diversement nombre de nos besoins, il est des inclinations foncières qui dépendent trop de la constitution même de notre être et des réalités qui nous entourent, pour que l'idée puisse renverser les rapports de convenance ou de disconvenance qui motivent nos sentiments de désir ou d'aversion. Jamais nous ne dirons avec M. Fouillée, que « toute assertion est aussi exertion », que « le possible, dès qu'il est conçu, dès qu'il est vraiment un possible, tend à sa réalisation » (p. 59). — Nous nous représentons nombre de possibles qui nous laissent indifférents ou auxquels nous ne pensons que pour éviter leur réalisation. — Peut-être M. F. réserve-t-il le nom de vrai possible aux idées du bien par nous réalisable, et nous reconnaissons que tout possible de ce genre, tout idée de bien entraîne un commencement de réalisation et nous apporte une joie qui est l'avant-goût du bien réellement possédé, la première joie de l'amour à la seule pensée de l'objet aimé, joie déjà dans la simple velléité du rêve, joie surtout dans l'intention ferme du bien dont on reconnaît l'acquisition possible et qu'on décide de poursuivre. Toutefois, le caractère attrayant de cet état de conscience, de cette idée-force de bien n'a pas pour unique cause son élément représentatif, mais des rapports de convenance qui sont présupposés, constatés, et non pas créés par l'idée. De même, sa réalisation, et sa possibilité par conséquent, sont subordonnées à des conditions, auxquelles l'idée doit se plier et se conformer, si elle veut être idée vraie et non pas « utopie irréelle et irréalisable », comme le distingue très bien M. F. (p. VII). Dès lors que le « subjectif », l'acte pensé, ne s'objective, que « lorsqu'il contient des éléments de vérité », on ne peut pas dire « qu'il s'objective par sa propre vertu » (p. VIII), indépendamment de la vertu des éléments objectifs, que la pensée connaît et organise, auxquels elle peut communiquer une nouvelle puissance, mais qu'elle ne peut pas totalement transformer ni suppléer.

Puisque l'idée pratique n'est idée-force que dans la mesure où elle est vraie, c'est-à-dire « conforme aux lois de la nature » (p. VII), idée réalisable, distincte de l'utopie irréalisable, l'at-

trait efficace du bien qu'elle nous présente se mesurera, non pas aux qualités utopiques, mais aux qualités réalisables de ce bien. — La plus magnifique royauté du monde a moins d'attrait pour le paysan que la possession du moindre lopin de terre; il peut acquérir le champ, mais n'a aucun espoir de devenir roi. Si flatté que soit un bourgeois par la perspective d'un mandat de député, il ne fera pas le moindre sacrifice pour briguer ce mandat, avant qu'il ait l'espoir fondé d'obtenir un succès (1); et ses sacrifices se mesureront à son espoir. — Voilà ce qu'il nous faut retenir pour juger de la puissance active de tout idéal moral.

Que vaut celui d'universelle bonté? Il est bien vrai que notre pensée rationnelle universalisant ses impressions conscientes sous la forme d'idées d'être, de vie, de bien ou de mal, de joie ou de peine, se fait assez vite et nécessairement un maximum idéal de perfection, de bonté et de bonheur, que notre volonté radicale ne peut point ne pas aimer et désirer. Il est bien vrai que dans cet idéal de félicité l'homme englobe nécessairement le bonheur de ses frères, et qu'il ne peut pas vouloir son bonheur en égoïste, non seulement, comme le remarque justement M. F., parce qu'il a besoin du secours extérieur des autres hommes et de la conscience intérieure de leur perfection, mais encore parce que la joie suprême, l'impérieux besoin de la vie qui déborde, de la pleine bonté, est de se communiquer, de donner aux autres quelque chose de sa perfection. Mais qu'y a-t-il de réalisable dans cet idéal, et comment le réaliser? telle est l'inéluctable question qui se pose devant toute conscience humaine, et dont l'homme réclame impérieusement la solution; car toujours positiviste dans la pratique, il ne veut poursuivre qu'un bien réalisable; il ne peut se résigner à orienter sa vie et celle des autres vers un idéal qui ne serait que chimère.

C'est alors que s'appuyant, non point sur le désir d'objectiver le souverain bien, mais sur sa confiance naturelle et invincible dans la vérité objective de ses idées et jugements élémentaires, de l'idée d'être et du principe de causalité en particulier, l'homme en arrive, en partant de son expérience du monde, à affirmer l'existence d'un Être premier et absolu, qui a créé, conserve, meut et gouverne toutes les réalités de l'univers sans en excepter ces réalités conscientes et libres que sont les hommes. Cette idée du divin est subséquente à celle du moi, et conditionnée

1. Un succès personnel pour son élection, ou un succès de parti par un groupement de voix qui préparera les élections futures.

par la conscience du moi; mais de ce que je ne connais la réalité divine qu'en moi et par moi, il ne s'en suit pas qu'elle ne soit pas avant moi et indépendante de moi, et que pour l'affirmer je sois obligé de commettre « le paralogisme de l' ὕστερον πρότερον » (p. 365). — L'enfant ne connaît sa mère qu'après avoir pris conscience de sa propre vie à lui, et par cette conscience; ce qui n'empêche pas que la mère est avant l'enfant et indépendante de sa connaissance. Pour aller à Dieu la pensée n'a pas à « sauter par-dessus l'ombre qu'elle projette » (p. 385), elle n'a qu'à ne pas s'insurger contre l'instinct naturel de vérité qui lui fait affirmer l'existence au dehors d'une réalité, dont ses impressions ne sont que l'image, image bien incomplète, bien pauvre, ombre si l'on veut, mais ombre du réel et non point de l'idée, ombre dont les contours, si vagues qu'ils soient, nous laissent deviner le contour des choses.

Cet Être premier, cause de tout ce qu'il y a d'être et d'actualité dans le monde, résume en lui toute perfection. Si donc nous en pouvions prendre conscience, c'est-à-dire connaissance amoureuse, nous aurions du coup cette « conscience universelle » (p. 78), que M. Fouillée pose à juste titre comme le plus haut degré de vie et de bonheur. Notre bonheur, aussi bien que notre vie, grandira donc dans la mesure où nous avancerons dans la conscience du divin par la connaissance et l'amour; mais l'amour grandit par l'union des volontés; d'où, la loi de notre vouloir : conformité à la volonté divine. Où chercher cette volonté? En nous, principalement (1). — Les lois publiées au Sinaï ou sur le mont des Béatitudes, ne sont que les codifications extérieures et incomplètes, qui nous aident à reconnaître les exigences de la loi et de la vocation individuelle que nous font notre tempérament, nos qualités et nos aptitudes, nos conditions de naissance et de vie. Il y a dans cette loi des principes généraux aussi invariables que les caractères généraux de la nature humaine dont ils sont la conséquence, et des préceptes particuliers aussi divers et aussi variables que les conditions diverses dans lesquelles se réalise et vit l'individu humain. La loi morale n'est donc pas, selon l'idée chrétienne, la législation totalement *hétéronome* qu'on se figure quelquefois imposée par une volonté complètement étrangère à la nôtre; elle est le dessin *typique* du développement

1. L'acceptation de la loi extérieure révélée elle-même ne s'impose et ne peut se faire qu'au jour où la lumière intérieure donne à notre conscience le pouvoir et le devoir de reconnaître son autorité.

normal (1) appelé par la constitution de notre être et les forces naturelles ou surnaturelles mises à notre disposition. C'est notre conscience qui nous l'intime, mais en complète dépendance des conditions de vie que la Providence nous fait, et du degré de lumière naturelle ou surnaturelle que cette même Providence nous accorde. L'intimation de la conscience droite, portée en fonction de tout ce que nous avons de forces vives, aspiration idéale de notre être, se confond donc avec la volonté divine, parce que notre conscience aussi bien que l'activité qu'elle dirige sont, de par Dieu, ce qu'elles sont. La loi morale à laquelle nous obéissons est donc à la fois de nous et de Dieu comme notre être lui-même. Pas d'anomalie, ni d'hétéronomie absolue dans l'organisation de la vie humaine, mais l'autonomie relative d'un être qui est à lui-même sa providence (2), sous la grande Providence, dont il dépend en tout et pour tout.

L'orientation ainsi donnée à notre vie est attrait persuasif bien plus que loi impérative. Nous disons, nous aussi, qu'elle ne devient impérative qu'à raison des résistances qu'elle rencontre dans les inclinations particulières et inférieures de la sensibilité. Bien avant les prétendus perfectionnements qu'aurait apportés la science à la morale des théologiens, saint Paul avait écrit qu'il n'y a plus d'impératif pour le juste dont toutes les puissances sont harmonieusement coordonnées et subordonnées à l'idéal. « Lex justo non est posita » (*I Ép. à Timothée*, I, 9). Mais il est impossible que la loi ne soit pas obligation stricte, avec inévitable sanction pour celui qui méprisant l'attrait de l'idéal, s'obstine à ne pas entrer dans la voie de l'amour, seul moyen d'arriver à la conscience universelle. En dehors de cet amour, en dehors de la conformité à la volonté de Dieu, l'homme ne peut qu'être privé de la souveraine conscience qui doit être sa perfection et son bonheur; il ne peut qu'être laissé aux impuissances et aux douloureuses contradictions de sa petite conscience égoïste; c'est la peine du dam. Ce n'est pas le chrétien, ce n'est pas même Dieu qui damne, c'est le pécheur qui se damne.

Le chrétien, tout aussi bien que Dieu, souhaite le bonheur de tous et y travaille. M. F. a raison de dire que l'idée et quelque désir initial de ce bonheur universel sont en toute conscience rationnelle. La charité chrétienne ne fait que développer ce désir, comme

1 Les paragraphes consacrés au « typique et au normal » sont parmi les meilleures pages du livre de M. F., pp. 137-155.

2. S. THOMAS. *Somme Théologique*, I P., q. XXII, art. 2, ad 6 m.

en témoigne l'ardente prière des saints pour les pécheurs. Mais bien loin d'objectiver sans contrôle nos idées et nos velléités, nous ne les laissons se transformer en véritables idées-forces, qu'après nous être assurés qu'elles ne sont pas « utopies ». Or, la vie pratique nous met en contact avec nombre de volontés qui ne veulent point du bien suprême, qui sont et restent mauvaises en dépit des efforts des bons pour les ramener au droit chemin. Pouvons-nous encore espérer que ces volontés obstinément séparées de Dieu pendant la vie, le trouveront après la mort. L'ordre universel, le bien et la beauté du Tout, que M. F. déclare, à juste titre, fin plus haute et bien plus grand que le bien social humain, n'exigent-ils pas que les volontés libres reçoivent ce qu'elles ont librement choisi, la possession du Dieu qu'elles aiment, ou la privation du Dieu dont elles ne veulent point. Ces considérations rationnelles, confirmées et précisées par la révélation, nous donnent la conviction, qu'en ce monde, imparfait comme tout ce qui est créé, il y aura des damnés.

Dès lors voici comment se concrétise dans la conscience chrétienne l'idée-force d'universelle bonté, dont le service est à la fois notre « suprême désintéressement » et notre « suprême intérêt », et à laquelle nous devons sacrifier toutes nos inclinations inférieures, voire même, à l'occasion, notre vie temporelle. Dieu étant la seule forme plénière de tout ce qu'il peut y avoir d'être, de vérité et de bien, lui seul peut rassasier complètement notre intelligence et notre volonté. Il le fera dans la mesure où nous serons unis à lui par la connaissance amoureuse. Cette union sera d'autant plus parfaite que nous aurons mieux fait sa volonté, c'est-à-dire, mieux réalisé le rôle à nous assigné dans le concert du monde, par l'être individuel, les qualités et forces particulières naturelles et surnaturelles que Dieu nous a données. Ce monde, œuvre d'une sagesse souveraine toute-puissante, ne peut être qu'une manifestation harmonique du degré de perfection qu'il aura plu au Créateur de réaliser en dehors de Lui. Les notes discordantes, qu'y jettent les mauvaises volontés dont nous sommes témoins, se résoudront en accords parfaits dans les manifestations de miséricorde et de justice auxquelles elles donneront lieu. La conscience de l'ensemble de l'univers ne pourra donc qu'ajouter à la jouissance que nous donnera la conscience du divin et effacer l'impression pénible de désordre apparent, que nous cause le spectacle des scènes partielles de la vie mondiale, auxquelles est limité le regard de notre connaissance ac-

tuelle. Dans cette pleine conscience de l'univers, nous comprendrons bien mieux qu'aujourd'hui, comment le sort des méchants justement damnés, traités encore par Dieu avec bonté et miséricorde, privés du bien infini, mais non pas de tout bien, et dont l'état est enveloppé pour nous de tant de mystères, contribue lui aussi à la perfection du monde et par conséquent à la joie de la « conscience universelle ». — En attendant, acceptant les mystères que nous ne connaissons pas, et usant des certitudes qui nous sont données, nous nous servons, à l'occasion, de la crainte de l'enfer, pour réprimer nos instincts inférieurs, les empêcher de restreindre la liberté de nos aspirations à l'idéal, et aussi pour exciter notre zèle à gagner le plus de cœurs possible au règne du « suprême amour ». Dans quelle mesure réussirons-nous? nous ne le savons pas. Le chrétien, lui aussi, dit son « fiat idea » sans savoir dans quelles limites l'idéal auquel il s'est donné deviendra l'idéal et le bonheur de ses frères; et le mystère de cette ignorance et du problème du mal n'est pas sa moindre peine. Mais dans cette obscurité, il a du moins une assurance, c'est qu'au total, le triomphe du bien est certain, et qu'il jouira de ce triomphe dans la mesure où il s'y sera dévoué corps et âme jusqu'à la fin.

Il ne faut rien moins que cette assurance pour soutenir nos courages dans la lutte terrible engagée en nous et autour de nous entre l'idéal et l'égoïsme brutal et matériel. Pareille assurance n'est, il est vrai, possible qu'à ceux qui reconnaissent une certitude aux données de la « métamorale », et nous avouons volontiers qu'elle est interdite à ceux qui limitent notre connaissance certaine à celle de nos états de conscience. Mais puisque M. F. confesse l'existence du procédé « dynamique et vital par lequel franchissant notre propre sphère, nous concevons l'existence d'autrui, ou même l'existence universelle », ne pourrait-il arriver à reconnaître, que, si « mystérieux » que soit ce procédé, il doit nous donner quelque représentation du réel, et nous permettre des spéculations et des conclusions qui dépassent l'ordre des purs phénomènes d'expérience? Si M. F. pouvait un jour briser le cercle, où il a enfermé sa philosophie, les nombreuses vérités qu'il reconnaît et analyse parfois si profondément (1),

1. Parmi les pages que nous n'avons pu citer en esquissant si brièvement les grandes lignes du système de M. Fouillée, il en est que nous ne pouvons passer totalement sous silence ; ce sont celles où M. F., précisant les conclusions de ses études antérieures sur la liberté, en donne une description qui se rapproche beaucoup de l'enseignement le plus authentique de S. Thomas M. Fouillée écrit : « Le

et le haut idéal moral qu'il défend passionnément envers et contre tous, même contre les conclusions de ses propres spé-

---

propre de la conscience, en concevant à la fois la ressemblance et la différence, c'est d'apercevoir à la fois chaque acte et son contraire : elle pose donc une perpétuelle alternative. C'est une arme à deux tranchants qui se fait telle en se concevant elle. La conscience énonce, pour tout acte conçu comme possible, la formule : *être ou ne pas être*, être accepté ou ne pas être accepté, être réalisé ou ne pas être réalisé. » (p. 61.) — C'est dans ce même fait de l'idée rationnelle, représentant à la fois l'existence et la non existence de son objet, qu'Aristote et S. Thomas reconnaissent la condition fondamentale de la liberté des actes dirigés par la raison. (Cf. ARISTOTE, L. VIII des *Métaphysiques*, ch. II, édition Didot — et L. IX, leçon II des *Commentaires* de S. THOMAS). — M. F. écrit encore : « L'homme a la conscience perpétuelle de ce qu'on nomme *sujet* (nous ne disons nullement substance) par opposition aux objets particuliers de la pensée ; le sujet paraît toujours, sous certains rapports, plus vaste que ses objets en tant qu'ils lui sont représentés. Ceux-ci, en effet, sont des morceaux tranchés dans le tout vivant et évoluant que la réflexion éclaire d'une lumière distincte, mais incomplète. N'être jamais épuisé, ni dans son idée présente, ni dans sa tendance présente, garder toujours en soi un trésor de force vive, je veux dire de pensée, de sentiment et d'amour, qui déborde toute détermination actuelle et qui, devant chaque détermination, paraisse comme un infiniment grand par rapport à quelque ordre d'infiniment petit, voilà la première condition de la liberté. Il n'en résulte pas une réelle indifférence de la volonté, mais il en résulte que nous ne sommes déterminés et épuisés ni par l'acte présentement voulu, ni par ses conditions particulières et immédiates ; nous le déterminons au contraire en raison des notre force acquise et accumulée, c'est-à-dire, de toute notre vie interne, y compris notre pensée consciente se modifiant par la réflexion sur soi. Tant que l'acte est une expression inadéquate des puissances que nous enveloppons, nous demeurons libres en ce sens que, par un effort de réflexion plus énergique ou plus prolongé, effort possible par l'idée même que nous en avons, nous trouverons en nous de quoi vouloir autrement : notre vie interne n'est donc pas enchaînée au passé d'une manière irrésistible. (p. 282-283)... Tout demeure déterminé dans l'ordre de l'expérience, mais la moralité y est la détermination par l'idée d'un bien universel, infini relativement à tout autre bien, et conçu comme ayant besoin pour sa réalisation de notre action individuelle. Être déterminé par notre pensée et notre amour de l'idéal, c'est le réaliser en nous dans la même mesure, c'est être pratiquement libre par rapport aux motifs inférieurs et ouvert aux motifs supérieurs. Quelle est, au plus profond de notre conscience et de notre être, la nature ultime de cette action de l'idéal sur nous et de cette action de nous sur l'idéal ? C'est là un problème de métaphysique... Dans ce fond ultime on peut admettre une puissance réelle, une cause supérieure au déterminisme des phénomènes, qui répond à l'idée même de liberté, qui se manifeste par cette idée et par les phénomènes concomitants, mais dépasse toujours ses propres phénomènes et enveloppe une perfectibilité indéfinie. C'est là une hypothèse métaphysique... Nous avons toujours laissé la porte ouverte à cette hypothèse... L'impossibilité de *savoir* jusqu'à quel point nous sommes ou ne sommes pas déterminés dans notre fond sert de condition à notre liberté *pratique*, parce qu'elle nous empêche de considérer l'idée de liberté comme une pure illusion et, conséquemment, nous permet d'agir en la réalisant par elle-même d'une manière graduelle. » (pp. 285-286.) Qu'on lise dans la *Somme Théologique*, Ia IIae, l'art. 3 de la q. IX, l'art. 2 de la q. X ou encore les autres pages de S. Thomas, dont ces articles sont la précision et le résumé, et on verra que le S. Docteur, lui aussi, fait consister la liberté dans ce fait, qu'ayant pris conscience de nous-mêmes et de la béatitude totale, qui seule peut satisfaire notre élan naturel vers le bien, nous sommes élevés au-dessus de tous les biens particuliers inadéquats à notre désir naturel, et toujours capables, non pas de nous décider sans motifs, mais de prolonger par la réflexion notre délibération et de vouloir autrement que nous ne voulons et pour d'autres motifs. (Cf. *Intellectualisme et Liberté chez S. Thomas*. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Rev. des Sciences Philos. et Théol.*, octobre 1907 et janvier 1908). Nous nous

culations, s'harmoniseraient bien vite en une magnifique synthèse qui serait tout près de la synthèse catholique.

Ét. HUGUENY, O. P.
Professeur de théologie à l'École Biblique.
Jérusalem.

---

séparons de M. F., non pas en assurant que nous avons pénétré et expliqué le mode mystérieux de la causalité libre, mais en affirmant que cette causalité libre existe certainement, puisqu'elle se manifeste dans des effets nettement distincts de ceux de la causalité nécessaire. Ici, comme dans toutes les questions de métaphysique, nous ne nous croyons pas autorisés à nier ou à révoquer en doute l'existence d'une réalité, du seul fait qu'elle reste pour nous mystérieuse, quand cette existence est la seule raison suffisante de phénomènes très connus. Pour ne pas vouloir admettre la légitimité de cette application du principe de causalité, M. F. est obligé de laisser planer sur l'objectivité de l'idée de liberté, tout aussi bien que sur celles de Dieu, de bien suprême, de moralité... un doute irréductible, qui ruine l'efficacité des idées-forces, sur lesquelles il voudrait s'appuyer.

La Philosophie et la Foi chez S. Thomas d'Aquin

La vie de saint Thomas d'Aquin (1) — dont les principales dates sont connues (2) — est celle d'un religieux exemplaire, d'un professeur qui a parcouru la carrière des grades académiques, et dont l'activité a été consacrée principalement à l'étude et à l'enseignement. L'histoire de ce philosophe théologien est donc essentiellement l'histoire de sa pensée; elle est des plus simples. Disciple de l'aristotélicien qu'était Albert le Grand, Thomas d'Aquin a été subjugué, dès sa jeunesse, par la profondeur et la vigueur logique qu'il découvrit dans la synthèse universelle du Stagirite.

L'évolution doctrinale de saint Thomas, assez facile à poursuivre si l'on compare son commentaire des 4 livres des Sentences (1253-1256) (3) à la Somme théologique (1265-1274) (4), consiste éminemment dans l'application de plus en plus complète de l'Aristotélisme à la Théologie, et dans l'abandon, disons mieux, dans

---

1. Nous citons S. Thomas d'après l'édition Fretté et Maré, S. Thomae Aquinatis *Opera omnia*. 34 vol. petit in-folio, Paris (Vivès) 1872-1880, et les 10 volumes de l'édition critique parus depuis 1882 : S. Thomae *Opera omnia* jussu impensaque Leonis XIII edita, Romae.

2. Né probablement en 1226, il est entré chez les Frères Prêcheurs en 1243; il fut l'élève d'Albert le Grand à Paris de 1245 à 1248, son lecteur à Cologne de 1248 à 1252. A partir de 1253 il enseigna les Sentences à Paris, d'abord comme bachelier, puis, en 1257, comme maître. Paris, la Cour pontificale en différentes villes d'Italie, et Naples, entendirent tour à tour son enseignement. S. Thomas mourut en 1274, en se rendant au deuxième concile de Lyon. Pour plus de détails, Cf. De Rubeis. *Dissertationes criticae et apologeticae in S. Thomae opera, editio Leonina T. I, Romae, 1882.*

3. De Rubeis. Dissertatio X, 2, *loc. cit.*, p. CLXVI.

4. *Ibid.;* Dissertatio XIII, 7, p. CXCVII.

le rejet de certaines positions augustiniennes, inconciliables avec cette philosophie.

C'est apparemment cette manière de faire, signe d'un esprit aussi logique que décidé, qui lui a valu, avec la réputation d'un novateur (1), les attaques des théologiens augustiniens et deux condamnations épiscopales (2).

La doctrine de saint Thomas sur les rapports entre la raison et la foi, et, par suite, entre la philosophie et la théologie, constitue dans son système une pierre angulaire dont le rôle et l'importance ne se comprennent qu'en fonction de l'ensemble de l'édifice.

C'est ce que le présent travail a pour but de montrer systématiquement.

Le lecteur initié n'ignore pas que saint Thomas, délaissant les tenants et les aboutissants de l'idéologie de Démocrite et de Platon, (3) rejette également la théorie néo-platonicienne — celle de l'illumination par Dieu considéré comme unique intellect agent — (4) qu'il avait encore admise dans son commentaire sur les Sentences (5).

Parvenu à sa maturité, il enseigne avec Aristote que l'origine,

---

1. Guillaume de Tocco, dans *Acta sanctorum*, VII martii. n. 15. Apud Mandonnet. *Siger de Brabant*, p. LXI. « Erat enim *novas* in sua lectione movens articulos, *novum* modum et clarum determinandi inveniens et *novas* reducens in determinationibus rationes, ut nemo, qui ipsum audisset *nova* docere et *novis* rationibus dubia definire, dubitaret, quod eum Deus *novi* luminis radiis illustraret, qui statim tam certi coepisset (esse) judicii, ut non dubitaret *novas* opiniones docere et scribere, quas Deus dignatus esset *noviter* inspirare. »

2. Celles d'Étienne Tempier, évêque de Paris, et du dominicain Robert de Kilwardby, archevêque de Cantorbéry, en 1277. Dissertatio, XXV, *loc. cit.*, p. CCLXVIII.

3. *Sum. theol.*, I, q. 84, art. 6, corp.

4. *Contra Gent.*, II, 76 et *In Boet. de Trinit.*, q. I, art. I, sed contra.

5. *Sentent.*, lib. II, dist. 17, q. 2, art. 1. « Et ideo quidam catholici doctores, corrigentes hanc opinionem (Aristotelis) et partim sequentes, satis probabiliter posuerunt ipsum Deum esse intellectum agentem; quia per applicationem ad ipsum, anima nostra beata est; et hoc confirmant per hoc quod dicitur *Joan.* I, 9 : Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. » — Le R. P. Mandonnet ajoute à ce texte le commentaire suivant : « On remarquera qu'à cette date, c'est-à-dire au début de sa carrière scientifique, Thomas accepte l'affirmation qu'Aristote a enseigné au IIIe livre de l'âme, la théorie de l'intellect agent, substance une et séparée; il accepte aussi comme assez probable, la théorie maintenue plus tard par Roger Bacon. Il ne la combat pas et n'en propose pas une autre. On voit que Thomas est encore ici, comme dans tout son commentaire sur les Sentences, sous l'influence de ses maîtres augustiniens. » Mandonnet. *Siger de Brabant*, p. CCLIX. — Dans l'article en question, S. Thomas cite le célèbre *Liber de causis* qu'alors il croyait encore d'origine aristotélicienne. Cette croyance, qu'il a changée plus tard, n'aurait-elle pas influencé son interprétation du livre de l'âme?

et même le principe de *toute* notre connaissance est dans les sens, parce que l'appréhension nous fournit les images qui conditionnent la connaissance intellectuelle (1) et lui sont tellement indispensables que, pour comprendre actuellement un concept préalablement abstrait, il est nécessaire de retourner pour ainsi dire à l'image d'où il a été élaboré et qui le représente : (conversio ad phantasma) (2). Inhérente à l'âme, une puissance active, nommée intellect agent, rend intelligibles en acte (3) les formes des choses, formes substantielles des composés unies à la matière : par un procédé trop long à décrire ici, il les *abstrait* de toutes les conditions matérielles individuantes, de sorte qu'elles puissent informer cette autre puissance de l'âme qui est l'intellect possible, passif ou réceptif (4). En possession du déterminant conceptuel (species intelligibilis impressa), que lui a préparé l'intellect agent, cause principale, et les images, causes instrumentales (5), l'intellect passif s'exprime ou se dit à lui-même par le verbe mental (verbum mentis, species intelligibilis expressa) *ce qu'est* (quod quid est) l'objet intellectuellement connu. Saint Thomas appelle ce premier aboutissant de l'opération cognitive : « natura absolute considerata » et fait remarquer que cette nature — l'universel ontologique, diraient les auteurs scolastiques modernes — ne peut être dite ni singulière ni universelle (6). Ainsi,

---

1. *In Boetium de Trinit.*, VI, art. 2. FRETTÉ, t. 28, p. 545. « Principium igitur *cujuslibet* nostrae cognitionis est in sensu, quia ex apprehensione sensus oritur apprehensio phantasiae quae est motus a sensu factus, ut dicit Philosophus; a qua iterum oritur apprehensio intellectivae animae ut objecta; ut dicitur, *III de Anima.* » — *Ibid.*, ad 5um. « Phantasma est sicut principium nostrae cognitionis, et *ex quo* incipit intellectus operatio, non sicut transiens sed sicut permanens ut quoddam fundamentum intellectualis operationis. » — Cf. *Sum. theol.*, I, q. 84, art. 6 et 7.

2. *Sum. theol.*, I, q. 86, art. 1. « Postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur. — Cf. *Sum. theol.*, I, q. 84, a. 7.

3. *Contra Gent.*, II, 77. Est igitur in anima virtus activa in phantasmata faciens ea intelligibilia actu : et haec potentia animae vocatur intellectus agens. — Cf. *Sum. theol.*, I, q. 79, art. 4 et I, q. 79, art. 3.

4. *De Anima*, lib. III, lect. 10. « Necesse est igitur in anima intellectiva esse has differentias, ut scilicet unus sit intellectus, in quo possint omnia intelligibilia fieri et hic est intellectus possibilis; et alius sit intellectus ad hoc quod possit omnia intelligibilia facere actu, qui vocatur agens. » *Sum. theol.*, I, q. 79, art. 2.

5. *De Veritate.* q. X, art. 6, ad 7. — *Contra Gentes*, II, 77. — *Sum. theol.* I, q. 85, art. 2, corp. « Species intelligibilis se habet ad intellectum ut id *quo* intelligit intellectus. »

6. *De ente et essentia.* IV. « Ideo si quaeratur utrum ista natura (natura humana absolute considerata) possit dici una vel plures, neutrum concedendum

elle ne devient formellement universelle qu'au moment où l'esprit la considère de nouveau et découvre son aptitude à être énoncée de toutes les choses de même nature. Pour saint Thomas, réaliste modéré, l'universalité du concept, comme telle, — et à plus forte raison l'universel logique des manuels — n'existe que dans l'esprit; mais l'objet conçu, la « nature » présente à l'esprit, est fondé dans la réalité extérieure au sujet pensant; elle en est abstraite, c'est-à-dire qu'elle en est un extrait (1).

Le second acte de l'intelligence, c'est de juger. Le jugement peut être d'ordre idéal, notoire par soi, ou d'ordre réel (2). Dans le jugement seul se trouve la vérité ou l'erreur (3). L'éclat de la vérité engendre la certitude dans les jugements de l'ordre idéal, les seuls qui intéressent la science, dont ils sont, ou les principes immédiatement évidents, ou les conclusions démontrées par réduction aux premiers principes. Inventer des conclusions nouvelles et les éprouver par la réduction aux principes premiers, c'est là le propre de la science (4), le raisonnement qui la distingue de l'intuition de l'intellect des premiers principes (intellectus primorum principiorum) et de l'incertitude de l'opinion (5). Par leur répétition et leur enchaînement, les raisonnements font naître dans l'intelligence une sorte de qualité surajoutée, que saint Thomas appelle « l'habitude » (habitus) de science (6). L'ensemble des sciences constitue la philosophie (7) : il se divise en sciences spéculatives et en sciences pratiques (8). Les sciences spéculatives sont les plus importantes (9). Elles comprennent, hiérar-

---

est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de ratione ejus, nunquam posset esse una, quum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter, si unitas esset de intellectu et ratione ejus tunc esset una et eadem natura Socratis et Platonis, nec posset in pluribus plurificari. » Cf. *Quaest. quodlibet.*, VIII, 1, 1.

1. *Sum. theol.*, q. 85, art. 2, ad 2um. *Sentent. I*, dist. 19. q. 5, art. 1. Solutio.

2. *In Post. Analytica*, I, cap. 4, lect. 9.

3. *Sum. theol.*, I, q. 16, art. 2.

4. *In Sentent.*, III, dist. 31, q. 2, art. 4. Solutio. « Actus autem scientiae proprius est ut cognoscat conclusiones resolvendo eas ad principia prima per se nota. »

5. *In Post. Analytic.*, lib. I, lect. 42. « Sicut enim scientia importat certitudinem cognitionis per demonstrationem acquisitam, ita intellectus importat certitudinem cognitionis absque demonstratione. »

6. *Sum. theol.*, Ia IIae, q. 51, art. 2 et 3.

7. *In I Metaph.*, lect. 2. *In II Metaph.*, lect. 1, et surtout *In Boet. de Trinit.*, lect. 2. q. 5, per totum.

8. *In II Metaph.*, lect. 2.

9. *In I Metaph.*, lect. 1, in fine. « Et inter artes etiam et scientias speculativae sunt magis scientiae quam activae. »

chisées selon leur différent degré d'abstraction de la matière, la physique, la mathématique et la métaphysique (1). Cette dernière considère les choses capables d'être indépendamment de la matière première, soit que jamais elles n'entrent en union avec la matière, comme Dieu, soit qu'elles se rencontrent tantôt dans la matière, tantôt en dehors d'elle, comme la substance, la qualité, la puissance et l'acte et les autres prédicaments ontologiques. La métaphysique est encore nommée *théologie*, *philosophie première* (2) et *sapience* (3). La plus honorable des sciences (4), la métaphysique, en est aussi la plus désirable, car la moindre connaissance des vérités suprêmes est à préférer à la plus grande certitude dans les matières d'infime importance (5). Afin d'atteindre à ces sommets, la théologie naturelle se sert d'une *double méthode*. La méthode *analytique* ou a posteriori partant des effets constatés par les sens, — le mouvement des choses de ce monde, leur causalité, leur contingence, leurs divers degrés de perfection et leur harmonie — remonte comme par cinq voies au premier moteur immobile, à la première cause non causée, à l'être nécessaire, à l'être parfait par essence, et à l'ordonnateur intelligent que l'on appelle Dieu (6). Après cette première phase analytique, la théologie naturelle procède par méthode *synthétique* ou déductive, afin de soulever quelque peu le voile qui cache la nature de Dieu, moyennant la voie de *négation* par laquelle toute imperfection est exclue de Dieu, la voie d'*affirmation* ou de causalité par laquelle on attribue à Dieu toute perfection essentielle (simpliciter simplex) trouvée dans les choses qui nous entourent, la voie de *transcendance* ou d'éminence qui élève à une puissance infinie les perfections attribuées à Dieu (7).

A cette doctrine que n'entache en rien l'anthropomorphisme qu'on a quelquefois reproché à la théologie thomiste, le Docteur

---

1. *In Boetium de Trinitate*, lect. 2, q. 5, art. 1.

2. *In Boet. de Trinit.*, cap. 2, q. 5, art. 1.

3. *In I Metaph.*, lect. 2. FRETTÉ, 24, p. 346. « In eamdem scientiam cadit nomen sapientiae, quod quaerimus, scilicet in illam scientiam quae est theoretica id est speculativa primorum principiorum et causarum. »

4. *In I Metaph.*, lect. 2. FRETTÉ, 24, p. 349.

5. *Sum. theol.*, I, q. 1, art. 5, ad 1um. « Minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus. »

6. *Sum. theol.*, I, q. 2, art. 3.

7. *Sum. theol.*, I, q. 2, art. 3. « Ita ergo de formis immaterialibus cognoscimus an est et habemus de eis loco cognitionis quid est, cognitionem per negationem, per causalitatem et per excessum. » — *Ibid.*, q. 6, art. 2.

dominicain rattache sa théorie de l'*analogie* des noms divins. En voici, en peu de mots, la signification. Les termes qui expriment les hautes vérités attingibles par la triple méthode que nous venons d'exposer, ne sont ni tout à fait adéquats, univoques (1), dirait l'École, ni absolument synonymes (2), ni équivoques (3), mais analogiques (4). Aussi, ce que nous affirmons de Dieu n'est-il pas faux, mais incomplet (5).

Tel est, esquissé dans ses grandes lignes, l'enseignement de saint Thomas sur l'attitude de l'esprit devant les vérités naturelles notoires de cette évidence immédiate ou médiate qui force l'assentiment et engendre la certitude intrinsèque.

Mais combien de fois l'esprit est-il en face d'une proposition inévidente, où, ni l'expérience sensible, ni la considération du sujet et du prédicat ne font jaillir ce qu'on me permettra d'appeler l'arc voltaïque de l'évidente convenance ou disconvenance de ces termes. Dans ce cas, l'esprit peut passer par l'une des trois phases suivantes, ou par toutes les trois successivement : par le doute, l'opinion, la foi.

Lorsque l'intelligence n'a aucun motif, ou des motifs de valeur égale pour admettre ou rejeter un jugement, elle est dans le *doute*, soit négatif, soit positif et elle suspend son assentiment (6). Lorsqu'elle adhère à un jugement plutôt qu'à son contradictoire, sans toutefois fixer son assentiment au point de ne plus craindre l'erreur, l'intelligence est dans l'*opinion* (7). Enfin,

---

1. *Contra Gentes*, lib. I, a. 32. — *Sum. theol.*, I, q. 13, art. 5.

2. *Sum. theol.*, I, q. 13, art. 4.

3. *C. Gentes*, lib. I, c. 33.

4. *C. Gentes*, lib. I, c. 34. — *Sum. theol.*, I, q. 13, art. 5.

5. *Quaest. disputata de Potentia*, q. 7, art. 5 ad 2um. « Ad secundum dicendum, quod ita Dionysius dicit negationes horum nominum esse veras de Deo quod tamen non asserit affirmationes esse falsas sed incompactas : quantum enim ad rem significatam, Deo vere attribuuntur, quae in eo aliquo modo est, ut jam ostensum est; sed quantum ad modum quem significant de Deo negari possunt. »

6. *In III Sentent.*, dist. 23, q. 2, art. 2, quaestiunc. 3, FRETTÉ, 9, 357. « Quando vero homo non habet rationem ad alteram partem magisquam ad alteram; vel quia ad neutrum habet quod nescientis est; vel quia ad utramque habet, sed aequalem, quod dubitantis est tunc nullo modo assentit, cum nullo modo determinatur ejus judicium, sed aequaliter se habet ad diversas. »

7. *In III Sentent.*, dist. 23, q. 2, art. 2, quaestiunc. 3, FRETTÉ, 9, p. 357. « Quando vero ratio quae movet ad alteram partem, neque sufficit ad intellectum terminandum, quia non resolvit conclusiones in principia per se nota; neque sufficit ad voluntatem terminandum ut bonum videatur illi parti adhaerere, tunc homo opinatur illud cui adhaeret, et non terminatur intellectus ad unum quia semper remanet motus ad contrarium. »

il arrive que la volonté détermine l'intelligence à adhérer absolument à une proposition, quoiqu'elle soit incapable d'y découvrir aucune sorte d'évidence. Dans ce cas, la volonté est sollicitée par un motif insuffisant à fixer l'intelligence par l'éclat de l'évidence, mais suffisant à montrer à la volonté qu'il lui est bon d'adhérer énergiquement à telle vérité; c'est précisément cette adhésion-là qui constitue l'*acte de foi*. Aussi, dit-on à juste titre que la foi « captive » l'entendement, puisqu'elle le détermine non pas conformément à son mouvement propre, mais par un coup d'état de la volonté (1). Coup d'état d'ailleurs *nécessaire* pour connaître mainte vérité indispensable à la vie sociale (2); pour acquérir la science rationnelle conformément au principe pédagogique d'Aristote, que saint Thomas fait sien : « oportet addiscentem credere » (3). Enfin, pour parvenir à cette connaissance fragmentaire de Dieu que suppose toute vie religieuse, la plupart des hommes ont besoin des enseignements de la foi. Plusieurs barrières, presque infranchissables, empêchent en effet le commun des hommes de suivre le petit nombre des philosophes par les chemins escarpés de la spéculation métaphysique, au terme desquels ceux qui ont su résister au vertige de l'erreur, peuvent découvrir de l'œil de leur raison, que Dieu est, et balbutier ce qu'il n'est pas plutôt que ce qu'il est (4).

---

1. *In III Sentent.*, dist. 23, q. 2, art. 2, quaestiunc. 3, FRETTÉ, 9, p. 357. « Voluntas determinat intellectum ad aliquid quod neque per se ipsum videtur, neque ad ea quae per se videntur resolvi posse videtur, ex hoc quod dignum reputat illi esse adhaerendum propter aliquam rationem, qua bonum videtur ei illi rei adhaerere; quamvis illa ratio ad intellectum terminandum non sufficiat, propter imbecillitatem intellectus, qui non videt per se hoc cui assentiendum ratio judicat; neque ipsum ad principia per se nota resolvere valet; et hoc assentire proprio vocatur credere. Unde et fides captivare dicitur intellectum in quantum non secundum proprium motum ad aliquid determinatur sed secundum imperium voluntatis : et sic in credente ratio per se intellectum non terminat, sed mediante voluntate. » — Cf. *Sum. theol.*, II^{a}-II^{ae}, q. 2, art. 1.

2. *Expositio. Symb. Apost.*, cap. 1. — *In Boet. de Trinit.*, q. 3, art. 1.

3. *De Veritate*, q. 14, art. 10, corp. « In principio enim homo imperfectus est in cognitione; ad hoc autem quod perfectionem scientiae consequatur indiget aliquo instruente, qui eum ad perfectionem scientiae ducat, quod facere non posset, nisi ipse perfecte scientiam haberet, utpote comprehendens rationes eorum quae sub scientiam cadunt. Non autem in principio suae doctrinae statim ei qui instruitur, tradit rationes subtilium de quibus instruere intendit; quia tunc statim in principio scientiam haberet perfecte qui instruitur; sed ei tradit quaedam quorum rationes tunc, cum primo instruitur discipulus nescit; sciet autem postea perfectus in scientia. Et ideo dicitur, quod oportet addiscentem credere : et aliter ad perfectam scientiam pervenire non posset, nisi supponeret ea quae sibi in principio traduntur, quorum rationes tunc capere non potest. »

4. *Ibid.* et *Sum. theol.*, I, q. 1, art. 1; II^{a}-II^{ae}, q. 2, art. 4; — *C. Gentes*, I, c. 4. *In Boet. de Trinit.* Prol. et q. 3, art. 1.

S'agit-il de ces vérités de religion positive, qui dépassent les limites de toute humaine raison, par exemple de la trinité des personnes en Dieu, le philosophe, à l'égal de l'ignorant, est réduit à demander la certitude au domaine de la foi, fixée par l'Église, interprète des Écritures et de la Tradition (1).

Ici il sera surtout question de la foi catholique, dont les données sont à la base du système théologique de saint Thomas, comme les faits d'expérience sensibles sont à la base des sciences de la nature. Cette foi catholique, divine par son origine, a pour objet matériel « quod materialiter cognoscitur » Dieu et les choses créées, en tant qu'ordonnées à Dieu (2). Envisagé en lui-même, cet objet, — saint Thomas dirait sujet, — est quelque chose de simple (incomplexum); mais, comme l'intelligence humaine connaît la vérité par composition (jugement affirmatif), et par division (jugement négatif) (3), l'objet de la foi, considéré par rapport au croyant, est quelque chose de complexe, énoncé par mode de jugement ou de proposition (per modum enuntiabilis) (4). La raison formelle de ce jugement *ou l'objet formel de la foi* (formalis ratio objecti), c'est-à-dire ce par quoi on connaît son objet matériel, est la Vérité première, car la foi n'assentit à une vérité que parce qu'elle est révélée par Dieu. En d'autres termes, c'est Dieu qui est l'objet de la foi ou la vérité première se révélant elle-même et révélant les autres vérités (5).

L'autorité divine (6) qui garantit ainsi l'inerrance (7) de la foi, ne fait point « voir » (8) le lien d'évidence entre les termes des propositions de foi, tandis que ce lien paraît dans les principes et les conclusions de toute démonstration scientifique. Il est donc impossible qu'une même vérité, considérée à un point de vue identique, soit en même temps objet de foi et objet de science pour le même sujet pensant; bien qu'il puisse arriver

1. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, q. 2, art. 3. — *C. Gentes*, I, 5. — *De Veritate*, q. 14, art. 10, corp.

2. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, q. 1, art. 1, corp.

3. *Sum. theol.*, I^{a}, q. 16, art. 2.

4. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, q. I, art. 2.

5. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, q. I, art. 1.

6. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, q. 2, art. 10. « Non propter rationem humanam (creditur) sed propter auctoritatem divinam. »

7. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, q. I, art. 3. « Fidei non potest subesse aliquod falsum. »

8. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, q. I, art. 4. « Manifestum est quod nec fides nec opinio potest esse de ipsis visis aut secundum sensum aut secundum intellectum. »

qu'une même vérité soit « sue » par l'un et « crue » par un autre qui n'en saisit pas la connexion interne soit par intuition, soit par démonstration (1). Ainsi l'existence et l'unité de Dieu sont des vérités rangées parmi les articles de foi, non parce qu'elles doivent être « crues » par tous et par chacun, mais, parce que la foi objective les suppose universellement admises ou en vertu de la démonstration rationnelle, ou, à son défaut, en vertu de la foi (2). Il faut cependant noter que les vérités communément proposées à la foi de tous sont communément en dehors de l'objet de la science (non scitum) et tombent, à parler absolument, (simpliciter) dans le domaine de la foi (3).

Si la foi exclut la connaissance scientifique de ses dogmes, elle exige néanmoins, et implique un travail de pensée préalable (fides est cum assensione cogitare) (4). Le croyant, en effet, ne croirait pas s'il ne voyait qu'il lui faut croire, soit que cette persuasion lui vienne de l'évidence des miracles, soit que d'autres motifs de n'importe quelle nature l'assurent de la crédibilité — non de la vérité intrinsèque — des vérités dogmatiques (5). Parmi les motifs de crédibilité on peut encore citer les prophéties accomplies et la conversion de tant de peuples à une doctrine si difficile à admettre et à des préceptes si difficiles à pratiquer (6). C'est là, réduite à ses principes fondamentaux, ce que l'on peut appeler l'apologétique thomiste.

D'ailleurs, nous l'avons insinué, ces raisons ne sauraient démontrer proprement les propositions de la foi. Il suffit qu'elles les rendent croyables et vraisemblables pour que cela constitue un utile progrès en des matières aussi transcendantes (7). Ainsi, nulle démonstration ne nécessite l'intelligence du croyant qui,

---

1. *Sum. theol.*, IIa IIae, q. I, art. 5. « De eodem secundum idem non potest esse simul in uno homine scientia nec cum opinione nec cum fide alia et alia tamen ratione. »

2. *Ibid.*, ad 3um.

3. *Sum. theol.*, IIa IIae, q. 1, art. 5, corp.

4. *Sum. theol.*, II IIae, q. 2, art. 1.

5. *Sum. theol.*, IIa IIae, q. 1, art. 4 et 2um.

6. *C. Gentes*, I, 6.

7. *Contra Gentes*, 1, c. 8. « Humana igitur ratio, ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam, potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquis veras similitudines colligere, quae tamen non sufficiunt ad hoc, quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est ut, in hujusmodi rationibus quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi, vel demonstrandi praesumptio; quia de rebus altissimis, etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere jucundissimum est. »

sous la suave motion de la grâce, adhère librement à la vérité divinement révélée et enseignée par l'Église. La liberté de l'assentiment fonde précisément le mérite de l'acte de foi (1); mérite que les motifs de crédibilité peuvent diminuer ou augmenter, sans jamais le supprimer. Ils le diminuent si quelqu'un se refuse simplement ou diffère à croire, à moins que des considérations rationnelles ne l'y engagent. Ils l'augmentent, au contraire, si le croyant les recherche par amour de la foi (2) (cum assensione cogitare) (3). Saint Thomas résume sa doctrine sur l'acte de foi, en une triple formule : c'est d'une netteté remarquable. « Credere Deo » exprime l'objet formel de la foi, Dieu, vérité première qui se révèle; « credere Deum » en dit virtuellement l'objet matériel, Dieu et toutes les choses de foi, en tant que rapportées à lui; « credere in Deum » indique que l'intelligence qui croit est mue par la volonté, tendue vers une fin qui la sollicite par ses attraits, à savoir, vers le bien suprême, Dieu (4).

L'acte de foi, considéré jusqu'ici isolément, a ses racines immédiates non dans les facultés nues, mais dans une disposition infuse et surnaturelle de l'esprit appelée par les théologiens l'habitude (habitus) ou la *vertu de foi*. C'est à cette vertu que s'applique plus particulièrement la *définition* traditionnelle dans le christianisme que donne de la foi l'auteur de l'épître aux Hébreux (XI, 1): « Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium ». Voici comment le Docteur dominicain interprète cette définition scripturaire, tout en montrant qu'elle convient parfaitement à la nature de la chose définie et qu'elle la distingue de toute autre. « De même, écrit-il, qu'on peut appeler substance de la science les premiers principes indémontrables, parce qu'ils sont le commencement de la science et qu'ils la contiennent en germe, ainsi peut-on nommer « substantia rerum sperandarum » la vertu de foi, parce qu'elle est la réalisation commencée (inchoatio) des espérances qu'elle enseigne et qu'elle fonde. Ces mêmes mots de « substantia rerum sperandarum » ont aussi l'avantage de distinguer la foi surnaturelle d'avec la foi naturelle qui ne se rapporte nullement à nos espérances d'éternelle béatitude. En outre, la foi surnaturelle est « argumentum non apparentium », car, appuyée sur l'autorité divine, elle induit l'es-

1. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, q. 2, art. 9.
2. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, q. 2, art. 10.
3. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, q. 2, art. 1.
4. *Sum. theol.*, II^{a} II^{a} q. 2, art. 2.

prit à adhérer fermement à des vérités imperceptibles aux sens et à l'intelligence. « Argument » qui entraîne la conviction, la foi se discerne d'avec l'opinion et le doute; et, parce qu'elle s'attache aux vérités obscures et irréductibles à nos évidences, « non apparentium »; elle se sépare aussi de l'intelligence des premiers principes et de la science. Enfin, fait observer saint Thomas, toutes les autres définitions reçues de la foi ne sont que des explications de cette définition scripturaire. Telles, la définition de saint Augustin, « Fides est virtus qua creduntur quae non videntur » (1) et la définition de Hugues de Saint-Victor : « Fides est certitudo animi quaedam de absentibus supra opinionem et infra scientiam » (2). Cependant, pour contenter les esprits avides de formules exactes et techniques, saint Thomas leur propose la suivante : « Fides est habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus » (3).

Le *sujet d'inhérence* de l'habitude vertueuse de foi est l'intellect, puisque croire est un acte de cette faculté (4). Mais, conformément à une doctrine de psychologie et de morale surnaturelles que saint Thomas développe amplement ailleurs, cette habitude — nous dirions force — ne devient parfaite, ne devient vertu (5) — nous dirions état — que par la charité qui l'informe (6), ajoutant à cette détermination de l'intellect au vrai, qu'implique même la foi informe, la détermination, la tension irrésistible de la volonté au bien, fin ultime (7). La première de toutes les vertus, parce qu'elle nous montre la béatitude, fin dernière de tous nos efforts (8), la foi est aussi la plus objectivement certaine parmi les vertus intellectuelles — sapience, science et intelligence — si on la considère dans sa cause qui est la Vérité divine, puisque les autres vertus intellectuelles ne sont fondées que sur la raison humaine (9). Il en est autrement si l'on envisage la certitude au point de vue subjectif : elle est proportionnée à l'évidence avec laquelle l'intelligence humaine voit la connexion

1. S. Augustinus, *In ev. Joann.*, tract. 40, a medio.
2. Hugo a S. Victore. *De Sacramentis*, L. X, 2. P. L., t. 176, col. 330.
3. *Sum. theol.*, IIa IIae, q. 4, art. 1. corp. — *De Veritate*, q. 14, art. 2.
4. *Ibid.*, art. 2, et *De Veritate*, q. 14, art. 4.
5. *Ibid.*, art. 5, et *De Veritate*, q. 14, art. 6.
6. *Ibid.*, art. 3, et *De Veritate*, q. 14, art. 5.
7. *Ibid.*, art. 5. « Ex charitate autem, quae format fidem, habet anima quod infallibiliter voluntas ordinetur in finem bonum. Et ideo fides formata est virtus.
8. *Ibid.*, art. 7.
9. *Ibid.*, art. 8.

nécessaire des termes de la proposition certaine. En conséquence, saint Thomas ne craint pas de dire que, considérées ainsi, les vérités de la foi, inaccessibles aux forces de la raison, sont moins certaines que les vérités d'évidence immédiate ou médiate (1).

Ailleurs, il s'exprime en termes encore plus précis; les vérités de la foi sont plus certaines que les vérités d'intuition ou de science, eu égard à la ferme adhésion que l'esprit leur donne; elles sont moins certaines quant à cette tranquille possession de la chose connue que comporte la certitude fondée sur l'évidence. Or, l'intelligence du croyant n'est pas déterminée par l'effet de principes évidents, mais par un commandement de la volonté. Aussi, dans les matières de foi, le croyant ne jouit-il pas d'une absolue tranquillité, puisque les assauts du doute peuvent venir le troubler (2).

Il ressort de ce laborieux examen que la vertu de foi tire toute sa dignité et toute sa certitude de la fermeté de l'assentiment qu'elle entraîne. Le Docteur dominicain, en théologien psychologue qu'il est, constate en lui-même et autour de lui *le fait* de la foi. Les miracles et l'autorité des prédicateurs ne sauraient être la raison suffisante de ce ferme assentiment qui élève l'homme au-dessus de sa nature. Il faut donc admettre, en conclut-il, un principe surnaturel qui, intérieurement, meuve la volonté et la fasse adhérer aux dogmes de la foi : ce principe surnaturel c'est Dieu agissant en nous par la grâce (3).

L'esprit humain ne se contente pas de juxtaposer les enseignements de la foi : tout naturellement il s'efforce de les grouper en un système. C'est ce que Thomas d'Aquin a entrepris dans sa Somme théologique.

Parmi les sciences rationnelles, les unes procèdent des principes connus par la lumière naturelle de l'intelligence, telles l'arithmétique, la géométrie et d'autres sciences; d'autres procèdent de principes connus à la lumière d'une science supérieure, telles l'optique, qui s'appuie sur les principes démontrés en géométrie, et l'acoustique tributaire de l'arithmétique (4). Ainsi en est-il

---

1. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, q. 4, art. 8.

2. *De Veritate*, q. 14, art. 1, in corp. et ad 7um.

3. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, q. 6, art. 1. — Cf. *Sum. theol.*, I^{a} II^{ae}, q. 51, art. 4.

4. Voir la théorie des « Scientiae subalternantes et subalternatae ». *Com. in Post. Analytic.*, lib. I, lect. 25. (Edit. Leonina).

de la théologie sacrée qui procède de principes connus à la lumière d'une science supérieure, la science de Dieu et des bienheureux. Comme l'acoustique *croit* les principes que lui fournit l'arithmétique, ainsi la théologie croit les principes que Dieu lui révèle. C'est-à-dire qu'elle est *science* — au même titre que l'optique et l'acoustique sont sciences — et que les articles de foi sont ses principes propres (1). En raison de l'unité de son objet formel — la révélation — la théologie sacrée est une science *une* (2) Comme elle considère surtout les choses divines, et qu'elle n'envisage les choses humaines que pour autant qu'elles dirigent l'homme à la béatitude constituée par la parfaite connaissance de Dieu, elle dépasse la classification logique des sciences, et est à la fois science *spéculative et pratique, mais plutôt spéculative* (3). Enfin, la théologie surpasse en dignité toutes les sciences : les sciences spéculatives par l'ineffable excellence de son objet, Dieu ; et surtout par sa certitude fondée, non sur la raison humaine capable d'erreur, mais sur l'infaillible science de Dieu ; les sciences pratiques, elle les surpasse par la prééminence de sa fin qui est la béatitude, fin ultime à laquelle les fins de toutes les autres sciences se subordonnent (4).

La théologie sacrée a pour objet (subjectum) Dieu, la cause suprême, non seulement comme connaissable par les créatures, mais surtout en tant qu'il s'est manifesté lui-même par la révélation (5). En conséquence, elle considère toutes choses dans leurs rapports à Dieu (sub ratione Dei), qu'il s'agisse soit de Dieu lui-même, soit des créatures ordonnées à lui comme à leur principe et à leur fin (6).

Cette science mérite donc, à un titre éminent, le nom de *sapience*. Les autres sciences ne prouvent pas leurs principes mais s'en servent pour établir de nouvelles vérités : ainsi, la théologie ne prouve pas ses principes, les articles de la foi, mais s'en sert comme de points de départ pour en conclure de nouvelles vérités. En métaphysique, on discute avec l'adversaire niant les principes, pourvu qu'il concède au moins une proposition sur

1. *Sum. theol.*, I, q. 1, art. 2.

2. *Sum. theol.*, I, q. 1, art. 3.

3. *Sum. theol.*, I, q. 1, art. 4, et *Sentent. I*, liber. Prolog., q. 1, art. 3, quaestiunc. 3, solutio 1.

4. *Sum. theol.*, I, q. 1, art. 5, et *Sentent. I, loc. cit.*, solutio 2.

5. *Sum. theol.*, I, q. 1, art. 6, et *Sentent. I, loc. cit.*, art. 4 : « Ens divinum cognoscibile per inspirationem est subjectum hujus scientiae. »

6. *Sum. theol.*, I, q. 1, art. 7.

laquelle on puisse appuyer le levier du raisonnement : sans ce minimum d'entente la discussion reste stérile et peut tout au plus aboutir à résoudre les objections. La théologie sacrée emploie une *méthode* analogue, car dans une synthèse plus vaste de la connaissance humaine, elle est science suprême, absolument comme la métaphysique est suprême parmi les sciences philosophiques. Elle argumente par l'Écriture avec ceux qui en admettent l'autorité, comme font les hérétiques ou, d'un article de foi admis, elle tâche de déduire ou d'étayer les autres. Mais, si l'adversaire ne croit d'aucune manière à la révélation divine, toutes les preuves théologiques des articles de foi deviennent impossibles et — la théologie ne peut faire plus que de *résoudre* les objections. Celles-ci sont en effet solubles, car les preuves invoquées contre la foi ne peuvent être de vraies démonstrations, attendu qu'on ne saurait démontrer le contraire de la vérité, dont la foi est en possession.

De cette manière de procéder il découle que l'argument d'autorité, le plus faible de tous dans les sciences rationnelles, où il se fonde sur l'autorité faillible de l'homme, est le plus efficace de tous les arguments en théologie ecclésiastique, parce que là il revêt une force particulière en s'appuyant sur la parole véridique de Dieu (1).

Quelque radicale que soit la différence de méthode entre les sciences rationnelles et la théologie, cela n'empêche pas que cette dernière fasse usage de l'argumentation philosophique, non pour démontrer la foi, — ce qui lui enlèverait son mérite pour les raisons données ci-dessus, — mais pour manifester certaines vérités que la foi, elle aussi, présuppose ou enseigne. Car, s'il est vrai que la grâce ne supprime pas la nature mais la parfait, il faut que la raison naturelle se mette au service de la foi, comme l'inclination naturelle de la volonté obéit à la charité. Ce rôle ancillaire (2), — qu'on ne s'effraie pas du mot, — de la philosophie

1. *Sum. theol.*, I, q. 1, art. 8 et toute la question très approfondie : *In Boet. De Trinit.*, q. 6 de modis quos (Boetius) speculativae scientiae attribuit, et *In Boet. De Trinit.* Prolog. ad initium. « Sicut ergo naturalis cognitionis ordinem sequuntur, praeordinant scientiam de creaturis scientiae disuper datae principium est primae veritatis notitia per fidem infusa, et hinc est quod *diverso ordine* hinc inde procedit. Philosophi enim qui naturalis cognitionis ordinem sequuntur, praeordinant scientiam de creaturis scientiae divinae, scilicet naturalem metaphysicae : sed apud theologos proceditur e *converso* ut creatoris consideratio considerationem praeveniat creaturae. »

2. *In Boet. De Trinit.*, q. 2, art. 3, ad 7um « Metaphysica... utitur his quae in aliis scientiis sunt probata. Et similiter theologia cum omnes aliae scientiae

à l'égard de la théologie sacrée consiste d'abord à démontrer les préambules de la foi, — l'existence de Dieu surtout, — à montrer les convenances de la foi par des arguments probables, — par exemple par l'autorité des philosophes, — et à résoudre les objections des adversaires en en dévoilant la fausseté ou la faiblesse, sans pouvoir jamais démontrer le mystère qu'ils attaquent (1). On doit ajouter qu'en outre la philosophie collabore à la construction théologique élevée sur les fondements de la foi (2).

A la différence de beaucoup de ses prédécesseurs augustiniens, saint Thomas insiste sur cette importante doctrine qu'est l'indémontrabilité du mystère : « La raison humaine, par ses forces seules, enseigne-t-il dans un article spécial, est dans l'absolue impossibilité de parvenir à la connaissancee de la Trinité des personnes en Dieu. En voici le motif. La raison connaît Dieu au moyen des créatures qui le démontrent comme les effets démontrent la cause. Conséquemment, on ne peut connaître de Dieu que ce qui lui convient du fait qu'il est principe de tous les êtres. Mais la causalité créatrice de Dieu étant commune à toute la Trinité, conduit à ce que les personnes divines ont en commun, à savoir : l'unité d'essence en Dieu. Les forces de la raison naturelle sont donc bornées à la connaissance de ce qui a trait à l'unité de l'essence divine, et ne sauraient prétendre à pénétrer la distinction des personnes divines. Aussi, celui qui tenterait de démontrer la Trinité dérogerait-il à la foi ; et cela de deux manières. Il en lèserait la dignité qui exige que les vérités de foi soient supé-

---

sint ei quasi famulantes et praeambulae in via generationis, quamvis sint dignitate posteriores, potest uti principiis omnium aliorum. » — *Sum. theol.*, I, q. 1, art. 5, ad 2um. « Non enim accepit (theologia) sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis tamquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis... non propter defectum vel insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectus nostri. »

1. *In Boet. De Trinit.*, q. 2, art. 3, corp. « Dona gratiarum hoc modo naturae adduntur, quod eam non tollunt, sed magis perficiunt... Sicut ea quae fidei sunt non possunt demonstrative probari, ita quaedam contraria his non possunt demonstrative ostendi esse falsa, sed potest ostendi non esse ea necessaria. Sic igitur in sacra doctrina, philosophia possumus tripliciter uti. *Primo ad demonstrandum* ea quae sunt praeambula fidei, quae necessaria sunt in fidei scientia, ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum et hujusmodi vel de Deo vel de creaturis, in philosophia probata quae fides supponit. Secundo ad *notificandum* per aliquas similitudines ea quae sunt fidei... Tertio ad *resistendum his* quae contra fidei dicuntur sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria. » — Cf. *Sum. theol.*, I, q. 1, art. 8.

2. *In Boet. De Trinit.*, q. 2, art. 1.

rieures à la raison. Il exposerait la foi aux moqueries des infidèles et les en éloignerait davantage, parce qu'il les induirait à croire que la vraie religion est fondée sur d'aussi faibles raisons. Le prudent apologète qu'est saint Thomas en conclut qu'il faut se garder de vouloir proposer la foi autrement que par des raisons d'autorité, si l'adversaire l'admet; sinon il doit suffire de démontrer que les enseignements de la foi ne sont pas impossibles (1).

L'exemple de la Trinité est caractéristique pour illustrer la netteté avec laquelle saint Thomas distingue l'indémontrable vérité de la foi d'avec la vérité scientifique (2). Mais à cette première question s'en rattache naturellement une autre sur les relations entre la philosophie et la théologie et la délimitation de leurs domaines respectifs. Le problème est d'importance et fait, de prime abord, surgir une objection dans l'esprit de certains lecteurs modernes de saint Thomas, qui considèrent la philosophie et la théologie sacrée comme deux sciences non seulement distinctes formellement, mais séparées et tout au plus parallèles. Si saint Thomas, diront-ils, a enseigné la distinction formelle de ces deux sciences, il ne paraît cependant pas en avoir saisi toute la portée, puisqu'il ne trace point de frontières exactes entre l'un et l'autre domaine. Il suffit, en effet, d'ouvrir la Somme théologique pour y rencontrer à chaque page l'argumentation purement rationnelle, et même des traités entiers de philosophie, comme la théologie naturelle, la psychologie humaine, l'éthique, insérés

1. *Sum. theol.*, I, q. 32, art. 1. — Cf. *In Boet. De Trinit.*, q. 1, art. 4.

2. Tel n'est point l'avis de M. HARNACK. *Dogmengesch.* III, 3e édit., p. 448. « In dieser Beziehung hat Thomas offenkundig noch zu wenig gethan. Die Verhältnissbestimmung von ratio und auctoritas ist freilich bei ihm ganz besonders *verworren*, die Ansprüche des Glaubens (als Autoritätsglauben) und des Wissens sind schlechterdings nicht geklärt oder gar ausgeglichen, und er hat nicht wenige Sätze ausgesprochen, in denen er sich der Autorität völlig unterwirft, damit dem « Glauben » sein « Verdienstliches » nicht abhanden komme (s. den oben citiren Satz : « Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandam fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei). » Dans ce reproche, M. Harnack semble oublier que pour le théologien catholique qu'est S. Thomas, il n'y a pas de mérite qui ne fût fondé sur la grâce. (*Sum. theol.*, Ia IIae, q. 114, art. 2). Dans la foi démontrée — si elle était foi — l'évidence médiate causerait la certitude sans qu'on eût besoin de recourir à la grâce, que la théologie considère — nous l'avons dit plus haut — comme la seule raison suffisante pour expliquer l'adhésion absolue à la foi catholique. La doctrine de S. Thomas déniant tout mérite à une foi qui ne serait pas l'effet de la grâce, mais de la démonstration, n'est donc nullement confuse si on la met en connexion avec l'enseignement ecclésiastique. En outre elle cadre harmonieusement avec l'édifice doctrinal thomiste que M. Harnack appelle « un spécimen de la force intellectuelle » — « eine Kraftprobe des Denktriebes » (*op. cit.*, III, p. 312).

dans un ouvrage essentiellement théologique. Le fait allégué est incontestable. Comment l'expliquer? Plusieurs des textes cités indiquent, ce nous semble, la vraie solution. Une comparaison permettra d'en mieux dégager comment le Docteur dominicain, tout en enseignant la distinction formelle des deux domaines, du rationnel et du révélé, a pu les faire entrer sans les confondre dans la vaste synthèse de la sapience chrétienne.

Saint Thomas considère la philosophie, non comme un échafaudage provisoire pour la théologie, voué à la disparition une fois la construction terminée (1), mais comme un portique dont les colonnes et les pièces maîtresses sont taillées dans le marbre solide et luisant de l'évidente certitude. A ce portique de la philosophie, — quoiqu'il ait par lui-même une raison d'être suffisante, — la théologie sacrée peut ajouter un temple, en se servant de ses principes de construction propres, différents de ceux qu'employaient les architectes du portique, et comparables par leur certitude relativement obscure, aux blocs de granit dépolis.

Ainsi le portique primitif des connaissances rationnelles devient (2) partie et voie d'accès, dans le vaste sanctuaire de la sapience chrétienne (3).

Cette sapience chrétienne, synthèse plus vaste encore que la synthèse des philosophes, est *une* par l'inexprimable Réalité qu'elle nous enseigne dès maintenant (unité subjective ou du « sujet », c'est-à-dire ici de l'objet matériel) (4) par des moyens différents (objets formels) en attendant que ces sources de connaissances soient remplacées par l'intuition unique de la vision

---

1. *In Boet. de Trinit.*, q. 2, art. 3, corp. « Dona gratiarum hoc modo naturae adduntur, quod eam non tollunt sed magis perficiunt; unde lumen fidei quod nobis gratis infunditur non destruit lumen naturalis cognitionis nobis naturaliter inditum. »

2. *In Boet. de Trinit.*, q. 2, art. 3, ad 5um « Quando alterum duorum transit in naturam alterius, non reputatur mistum, sed quando utrumque a sua natura alteratur. Unde illi qui utuntur philosophicis documentis in sacra Scriptura redigendo in obsequium fidei non miscent aquam vino, sed convertunt aquam in vinum. »

3. Voir les textes cités plus haut, page 257, note 2 et p. 258, note 1.

4. *In Boet. de Trinit.*, q. 2, art. 2, ad 3um « Ad tertium dicendum, quod partes subjecti in scientia non solum sunt intelligendae partes subjectivae, vel integrales, sed partes subjecti sunt omnia illa quorum cognitio requiritur ad cognitionem subjecti, cum omnia hujusmodi non tractentur in scientia nisi in quantum habent ad subjectum ordinari; passiones etiam dicuntur quaecumque de aliquo probari possunt, sive negationes, sive habitudines ad alias res. Et talia multa de Deo probari possunt et ex principiis naturaliter notis, et ex principiis fidei. »

béatifique dont toute notre théologie n'est qu'une imparfaite participation (1).

Th. HEITZ.

Paris.

1. *Ibid.*, ad 7 m « Hujus scientiae principium proximum est fides... sed fides est in nobis, ut perveniamus ad intelligendum quae credimus, sicut si inferior sciens addiscat superioris scientiam tunc fiunt ei intellecta et scita, quae prius erant tantummodo credita. »

Les Origines du Canon chrétien de l'Ancien Testament

Le Christ préexiste dans l'Ancien Testament par les prophéties qui l'annoncent, par le récit des événements qui préparent sa venue. Les livres sacrés du peuple juif étaient donc appelés à devenir la propriété de l'Église de Jésus-Christ. Mais sous quelle forme et de quelle manière s'est faite l'union? Comment et dans quelle mesure le Canon juif est-il devenu le Canon chrétien de l'Ancien Testament? On doit avouer que s'il est possible d'esquisser à grands traits ce chapitre de l'histoire de la Bible, il est beaucoup plus malaisé de l'écrire avec toute la précision désirable. L'étude générale du milieu, combinée avec celle des rares textes explicites dont nous pouvons disposer, est encore la méthode la plus sûre. Et si elle ne fait pas, si elle ne peut pas faire la part de toutes les contingences, de tous les imprévus, cette méthode a du moins l'avantage de dégager, en une vue d'ensemble, les principaux courants d'idées qui ont pu concourir, historiquement, à la formation du recueil canonique, tel que l'Église devait un jour le sanctionner d'une manière définitive. Je m'efforcerai donc de l'appliquer au présent travail, dont la conclusion pourrait se formuler en une proposition très simple : Le passage des livres de l'Ancien Testament dans le Canon chrétien s'est opéré par le contact établi entre les apôtres, agissant au nom du Christ, et la Bible grecque des Juifs alexandrins. Et mon exposé se divise naturellement en trois parties, parce que l'œuvre d'assimilation a elle-même traversé trois phases distinctes :

Une phase de *préparation* : c'est la genèse, à Alexandrie, de la Bible grecque;

Une phase de *diffusion* de la Bible grecque à travers le monde judéo-hellénique;

Une phase de *reconnaissance* qui coïncide avec la période du ministère apostolique, après la mort du Christ (1).

---

1. Chronologiquement la période de la prédication apostolique s'achève avec S. Jean. Elle est remplie par l'activité non seulement des apôtres, mais encore des dis

I

LA GENÈSE DE LA BIBLE GRECQUE.

Il y avait, au temps où l'Égypte végétait, décidément soumise à la domination des rois perses, un petit bourg situé non loin de l'embouchure canopique du Nil. On l'appelait Racoti. Tranquillement assise sur une étroite langue de terre, entre la Méditerranée et le lac Maréotis, bien abritée derrière l'île de Pharos, Racoti aurait sans doute vécu dans l'oubli, si un événement extraordinaire n'était venu soudain changer sa destinée. Alexandre le Grand, après avoir écrasé Darius à Issos, assiégé Tyr, emporté Gaza, soumis le Delta jusqu'à Memphis et semé partout la civilisation grecque à pleines mains, cherchait l'emplacement d'un port qu'il voulait demi-grec et demi-oriental. Le site de l'humble village le séduisit. Et de graves auteurs (1) racontent qu'ayant fait tracer sur le sol les fondations de la nouvelle cité avec la farine de ses soldats, des bandes d'oiseaux s'abattirent de tous les coins du ciel. Symbole gracieux de l'avenir qui attendait la cosmopolite Alexandrie.

Or, fait singulier : les premiers qui répondirent à l'appel du Macédonien vinrent de Palestine. Alexandre semble avoir fort estimé les Juifs (2). Il sut les attirer et les retenir. De leur côté, les Juifs s'accoutumèrent si bien à leur nouvelle situation qu'à l'époque du Christ deux quartiers de la ville sur cinq leur appartenaient. Mais, pour le moment, ce que nous devons chercher à connaître ce sont les idées qu'ils apportent de leur pays d'origine touchant les Livres Saints.

A l'époque de la fondation d'Alexandrie (331), le mouvement religieux qui suivit le retour de la captivité était inauguré en Palestine. Plus d'un siècle en effet s'était écoulé depuis que Néhémie avait réorganisé la communauté de Jérusalem, et soixante-dix ans, depuis que le scribe Esdras avait lu solennellement la Loi (3). Autour de la *Thora*, le Judaïsme, dépouillé de son

---

ciples qui ont vécu dans la familiarité des apôtres et travaillé avec eux à la diffusion de l'Évangile.

1. Ariani *anabasis*, III, II ; Pseudo-Callisthènes, I, XXXII.

2. *Contra Apionem*, II, 5.

3. *Néhémie*, II, VIII. La chronologie adoptée est celle de Van Hoonacker, reproduite récemment dans le *Commentaire sur les Petits Prophètes* (Paris, Gabalda, 1908). Néhémie : 1re mission 445-433 ; 2e mission 428 ; Esdras 398.

indépendance, réduit à un « faible reste » s'était massé comme s'il n'entrevoyait plus que là le gage certain de sa survivance. Rien ne prouve d'ailleurs que, dès ce moment, ce zèle ardent ait connu les exagérations et l'étroitesse qui devaient un jour le rendre discutable. Les premiers réformateurs avaient eu à s'occuper de questions autrement importantes que celles qui défrayent les discussions de la littérature rabbinique : la mise en vigueur des mesures les plus essentielles ; la séparation d'avec les *goïm* de tout clan (1) ; la centralisation du culte dans le temple rebâti à grand'peine (2) ; la défense de l'autonomie religieuse contre les indiscrétions du pouvoir civil (3). Mais sous l'influence de ces circonstances, l'autorité de la Loi n'avait fait que grandir. Et quand bien même, durant la période obscure et sans doute très pacifique qui va du quatrième siècle aux Machabées, il faudrait supposer un ralentissement des premiers enthousiasmes (4), on peut dire que dès lors la suprématie absolue de la Loi dans le domaine de la foi et des mœurs était passée à l'état de principe indiscuté.

La notion de prophétisme en subissait le contre-coup. Peu à peu la voix des envoyés de Jahvé s'était éteinte. Malachie, le dernier d'entre eux, était mort en annonçant la venue lointaine d'Élie (5). Zacharie, presque au même moment, appelait la malédiction des pères et des mères sur ceux de leurs enfants qui assumeraient la redoutable mission (6). Et l'on commençait à croire qu'il n'y aurait plus désormais de prophètes, c'est-à-dire, de révélations nouvelles jusqu'au Messie (7). Une autre race d'hommes, celle des scribes, prenait en mains la direction religieuse d'Israël. Leur rôle était plus modeste. On ne retrouvait en eux aucun trait qui rappelât l'originalité doctrinale d'un Amos,

---

1. *Esdras*, X.

2. *Esd.* III.

3. JOSÈPHE, *Ant. jud.*, VIII, 1.

4. La paix ne fut cependant pas complète, puisque vers 350 A. C. Artaxerxès Ochus,au cours de sa campagne contre l'Égypte, déporta en Hyrcanie un certain nombre de prisonniers juifs. E. SCHUERER. *Geschichte des jüdischen Volkes*. T. III, p. 6. (1898).

5. *Malachie*, IV, 5-6.

6. *Zacharie*, XIII, 3 sqq.

7. Le nom et la fonction resteront. Mais dans les cas très rares où il apparaîtra, le prophète sera lui aussi et avant tout l'interprète ou l'exécuteur de la loi mosaïque. Cf. *I. Mac.*, IV, 46 ; XIV, 41. Une exception est faite cependant par Josèphe en faveur de Jean Hyrcan : « *Τρία γοῦν τὰ κρατιστεύοντα μόνος εἶχε, τὴν τε ἀρχὴν τοῦ ἔθνους καὶ τὴν ἀρχιερωσύνην, καὶ προφητείαν...* » *De Bello Jud.*, I, II, 8..

d'un Isaïe, d'un Ézéchiel. Ils n'annonçaient rien de nouveau. Ils se tenaient près de la Thora pour la conserver et l'expliquer (1) Ils se donnaient comme les gardiens d'une tradition qui remontait, par une suite ininterrompue, jusqu'à Moïse, et par Moïse, à Dieu (2). Et pour combler l'abîme qui les séparait du législateur sinaïtique, ils introduisaient toute la série des prophètes. A les envisager sous l'angle visuel de ces scribes, les vieux *nabîs* d'Israël et de Juda apparaissaient doués, moins de leur physionomie individuelle que d'une certaine aptitude à entrer dans l'orbite de la Loi, à lui former un cortège d'interprètes autorisés. Probablement cette notion n'acquiert pas du premier coup la netteté que nous lui voyons atteindre dans la suite. On n'a pas encore posé les règles qui fourniront au canon palestinien ses cadres rigides. La préoccupation de réunir les écrits échappés à la ruine de Jérusalem est plus spontanée, moins systématique (3). Mais, d'une part, on ne peut nier que le principal mobile de ces recherches n'ait été le culte de la tradition; et, d'autre part, il n'est guère contestable que le culte de la Tradition ne fût, d'ores et déjà, dominé par le culte de la *Thora*. De sorte que les Juifs alexandrins professent, à l'origine, avec leurs congénères palestiniens, une théorie qui contient en germe celle des pharisiens contemporains du Christ : la loi de Moïse, source de laquelle dérive toute canonicité; les Prophètes, commentateurs divinement attitrés de la Loi.

Avaient-ils quelque idée de l'inspiration ? A vrai dire, l'on s'exposerait à une déconvenue, si l'on voulait découvrir chez le judaïsme antérieur à notre ère les traces d'une doctrine distincte sur cet objet. Les prophètes sont les envoyés de Jahvé, ses porte-parole auprès du peuple. Ils communiquent directement avec Dieu. Dès lors, les livres où se trouve consignée la prédication prophétique sont, eux aussi, divins et sacrés. Dans quelles conditions s'opère le passage, de la révélation intérieure ou du discours oral, à l'Écriture proprement dite ? La question ne sem-

1. *Néh.*, VIII, 7.

2. On connaît le célèbre passage du *Pirqê aboth* : « Moïse reçut la loi sur le mont Sinaï et la remit à Josué, Josué aux anciens, les anciens aux prophètes, les prophètes la remirent aux hommes de la Grande Synagogue. » La Grande Synagogue symbolise le judaïsme pharisaïque. Cf. Loisy. *Histoire du Canon de l'Ancien Testament*. Paris, Letouzey et Ané, 1890, p. 27.

3. *II. Mac.* II, 13. Robertson Smith relève en faveur de la même préoccupation les allusions fréquentes de Zacharie aux anciens prophètes. Cf. *The Old Testament in the Jewish Church*. London. A. and C. Black. 2e éd. 1907, p. 174.

ble pas s'être posée sous cet aspect à l'esprit des anciens Juifs. A supposer, ce qui est très vraisemblable, que, dès l'année 331, la collection des *nebiim* fut à peu près complète, le caractère de recueil inspiré lui était attribué à raison de ses origines qui le rendaient digne de prendre place à côté de la *Thora* (1).

Telles sont, autant qu'il est permis de les reconstituer, les idées qu'emportent avec eux les émigrants appelés par Alexandre à peupler la nouvelle cité égyptienne. Les critériums secondaires de la canonicité ne sont pas érigés en système. Toutefois la tendance à considérer l'ère des révélations comme achevée est assez ferme. Mais sur ce fond plus ou moins mobile encore, broche, vigoureuse et définitive, la conception de la Loi, de son autorité absolue en matière de foi et de mœurs, de sa prééminence sur tout autre livre, enfin de la plénitude de divin qu'elle seule possède à ce degré. Volontiers, en quittant leur patrie, ces juifs eussent pris pour devise la recommandation de la future Midrasch : « Garde-toi de dire qu'un autre Moïse s'élèvera pour apporter une nouvelle *Thora* des cieux! Il n'y a pas de *Thora* qui soit demeurée dans les cieux! (2) ». Au point de vue matériel, leur bibliothèque scripturaire se compose du Pentateuque, des Prophètes (3), et de deux ou trois recueils de psaumes. Quant au recueil des Hagiographes, il n'en est pas encore question. Transplantées sur le sol d'Alexandrie, que vont devenir ces croyances? Et surtout dans quelle mesure suivront-elles l'évolution qui, en Palestine, inclinera de plus en plus les esprits vers un étroit conservatisme?

Il faut rendre aux Juifs cette justice qu'ils surent maintenir, intègre, leur foi religieuse. Le danger était d'autant plus grand qu'on les voit bientôt mêlés au mouvement intellectuel inauguré par la fondation du Musée sous Ptolémée Soter (322-285).

---

1. Plus tard les écoles rabbiniques élaboreront de leur mieux une *théorie* de l'inspiration. Mais il sera alors bien difficile de déterminer la part qu'il convient de restituer aux influences exercées du dehors. Une opinion, semble-t-il, bien à eux est celle qui consiste à distinguer plusieurs degrés d'inspiration d'après l'ordre même du recueil canonique. Au XVe siècle de notre ère rabbi Abarbanel (*Commentaire sur Josué*, préface. Cf. TROCHON. *Introd. génér.* Paris, Lethielleux, 1886, t. I, p. 54), proposera encore la répartition suivante : le degré le plus éminent à Moïse ; le second, moins élevé, aux prophètes ; le troisième, de qualité inférieure, aux hagiographes : curieuse idée, mais qui se rattache directement à la conception simple et traditionnelle de la Loi.

2. Cité par R. SMITH, *op. laud.*, p. 160.

3. Rappelons, pour mémoire, que les *nebiim* se divisent en deux groupes dont le premier comprend : Josué, Juges, Samuel, Rois ; et le second : Isaïe, Jérémie, Ézéchiel et les douze petits prophètes.

Une première étape fut l'adoption, pure et simple, du grec au lieu de l'araméen qu'ils parlaient à leur arrivée en Égypte. Grec populaire, mâtiné de sémitismes (1), mais qui créait un lien, d'ailleurs pratiquement indispensable, avec l'hellénisme (2). Un peu plus tard, ils ont tellement oublié l'hébreu qu'ils sont obligés de se faire traduire la Loi, qu'ils ne comprennent plus dans la langue de leurs ancêtres. Et c'est là, dépouillée de toute légende, l'origine historique de la version des Septante, la première assise de la Bible grecque (3). Et si cette version prouve l'attachement de la nouvelle colonie à ses premières convictions, elle révèle aussi parfois le dessein d'écarter des expressions, des métaphores, des tours de phrase et de pensée qui auraient pu choquer ou fausser une intelligence d'hellène. Aussi bien ne doit-on pas attribuer à ces retouches la portée d'une grave concession. Tandis que les cultes égyptiens se laissent laborieusement et tant bien que mal assimiler par les efforts d'un syncrétisme dont la politique, à l'égal de la religion, fournit l'inspiration (4), l'âme juive, fière de sa Loi, prétend renverser les rôles. Elle s'assigne la tâche délicate d'établir que la *Thora* de Moïse est supérieure à toutes les philosophies, qu'elle les contient toutes d'avance, même les plus élevées, même les plus subtiles. Le juif Aristobule (5), précepteur de Ptolémée Philométor, écrit vers 160 A. C., à l'usage de son royal élève, un commentaire sur le Pentateuque, destiné justement à établir cette thèse excessive. Il lui faut bien solliciter un peu les textes. Mais l'allégorie, dont les alexandrins se servent pour corriger Homère, lui semble un excellent moyen d'évoquer Moïse par-delà Pythagore et Platon. L'emploi de la méthode n'était pas sans péril. A prétendre conquérir le mouvement intellectuel de l'époque, on s'exposait, par contre-coup, à en subir l'influence. Et c'est ce qui arriva, dit-on, à un certain Artapan (6). Il crut glorifier la Loi en soutenant que non seule-

1. Ce n'est pas les Juifs alexandrins qui ont créé de toutes pièces le grec de l'A. T. M. Deissmann, *The problem of « Biblical » Greek*, (*Expositor*, 1907, p. 425 et sqq) a bien mis en relief que beaucoup d'expressions des Livres Saints rentrent dans la catégorie générale des « vulgarismes » dont les papyrus et les inscriptions fournissent des témoignages extra-bibliques.

2. Les mesures administratives hâtent encore la transformation. Cf. DROYSEN. *Histoire de l'Hellénisme*, t. III, p. 35.

3. La version des LXX ne comprend à l'origine que les cinq livres de la Loi. Aristée ne mentionne pas d'autres écrits.

4. Cf. l'histoire du Sérapis d'Alexandrie dans Fr. CUMONT : *Les Religions orientales dans le Paganisme romain*. Paris, Leroux, 1907, p. 91 sqq.

5. Cf. SCHUERER, *Gesch.*, II, p. 384 sqq.

6. *Ibid.*, p. 354.

ment Moïse avait fondé la civilisation égyptienne, mais qu'il était aussi l'auteur de leur religion. Sans aller généralement aussi loin, la pensée juive n'en reçut pas moins l'empreinte de la pensée grecque, sa toute-puissante voisine. Vers 140 A. C. une curieuse littérature commence à se propager. Ce sont des oracles. On les place dans la bouche de la Sibylle (1). Les grandeurs du peuple juif, sa sainteté, ses incomparables destinées en constituent le principal objet. En réalité, la partie des oracles sibyllins antérieure à l'ère chrétienne, a été forgée de toutes pièces par des mains juives dans un but apologétique. Mais toute la hardiesse ne réside pas dans le procédé littéraire. Ces prophéties, qui donc les a proférées? Serait-ce par hasard la Sibylle, en proie à la fureur sacrée d'Apollon qui la maîtrise? Pour le public, oui, sans doute. Mais les auteurs juifs ne doutent pas un seul instant que Dieu seul *pourrait* suggérer de semblables visions à une prophétesse païenne. Et cette simple fiction, tout hypothétique qu'elle est, témoigne que les idées vont s'élargissant dans la communauté alexandrine. Non seulement l'ère des révélations pourrait bien n'être pas terminée, mais l'on conçoit la possibilité, pour un païen, de jouir d'un privilège égal à celui des grands prophètes d'Israël, dont la gloire avait été d'annoncer les temps messianiques (2). Aussi n'y a-t-il pas lieu

1. *Ibid.*, p. 421-450.

2. Un esprit non averti aurait peine à distinguer si le fragment suivant appartient à la Sibylle ou à l'un quelconque des anciens prophètes :

Il y a sur la terre asiatique une ville aux larges voies.
D'elle est sortie la race des plus justes parmi les hommes.
Les sens les meilleurs, les œuvres divines, voilà leur méditation à toujours.
Ni le Soleil, ni la Lune qui courent sur leurs orbites,
Ni les événements fameux de la terre n'attirent leurs regards,
Ni les profondeurs de l'océan, ni celles de la mer bleuâtre,
Ni les signes de joie, ni l'oiseau de l'aruspice,
Ni le devin, ni le mage, ni l'évocateur d'esprits,
Ni les fables insensées, imposture des prophètes fouilleurs d'entrailles.
... Ils n'ont en vue que la droiture et la justice,
Aussi ne connaissent-ils pas la soif de l'argent qui, aux mortels,
Enfante mille maux, la guerre, l'horrible famine.
Ils ne vont pas les uns chez les autres pour se voler nuitamment.
Ils ne poussent pas plus loin qu'il ne faut leurs troupeaux de bœufs, de moutons et de chèvres ;
Le voisin ne rogne pas sur le champ du voisin ;
Le riche ne prépare pas au pauvre l'affliction ;
Il n'attriste pas les veuves. Bien plus, il leur vient en aide.
Il fait face à la nécessité avec du blé, du vin, de l'huile ;
Sa faveur, il la donne, parmi le peuple, à ceux qui sont pauvres ;
Aux pauvres, il accorde de même une partie de sa récolte,
Accomplissant le grand précepte de Dieu, la Lettre de la Loi :
Le Très-Haut a fait la terre commune à tous.

Liv. III, 218-248. — N'ayant pas à ma disposition le texte grec intégral des Oracles,

de s'étonner si le livre de la Sagesse (1er siècle A. C.?), très probablement l'œuvre d'un alexandrin, élargit le cadre de la prophétie : « Parce qu'elle est une (la Sagesse) peut tout; et bien que demeurant en soi-même elle renouvelle toutes choses; se transmettant d'âme sainte en âme sainte, elle forme des amis de Dieu et des prophètes (1). » Et il ne s'agit plus ici d'une hypothèse plus ou moins fantaisiste : l'auteur se place en plein domaine de la réalité. C'est le signe qu'en moins d'un siècle, les idées nouvelles avaient fait leur chemin. Elles atteignent leur dernier développement avec Philon. Avec les auteurs des livres sibyllins, Philon identifie le phénomène prophétique avec l'enthousiasme extatique des païens. D'après les Grecs (2), le sujet en proie à la possession divine, bacchante, chorybante ou sibylle, perd possession de lui-même. Le dieu parle, agit en lui et par lui, de telle sorte, remarque Platon, qu' « il exprime, certes, beaucoup de choses vraies, mais sans rien savoir de ce qu'il dit (3) ». L'aliénation de ses facultés est complète. Il est passé à l'état d'instrument inconscient. Philon n'hésite pas à accepter cette conception, et il le dit dans un langage d'une haute tenue mystique : « Ce que la raison est en nous, le soleil l'est au monde. Tous deux luisent en même temps, l'un pour donner au monde la lumière sensible, l'autre pour nous illuminer de rayons intelligibles. Aussi longtemps que notre esprit diffuse sa clarté dans toute notre âme comme la splendeur du plein midi, nous demeurons en nous-mêmes. Quand la lumière divine se lève, l'humaine s'éteint, et quand la clarté divine s'éteint, l'humaine paraît. Ainsi en est-il de la prophétie. A la venue de l'esprit divin, le nôtre émigre et ne revient qu'au départ de ce dernier. Car il ne se peut que le mortel habite avec l'immortel. Et voilà pourquoi, lorsque les ténèbres envahissent la raison, c'est l'heure du transport divin et du divin enthousiasme. Et quand même le prophète parlerait-il, en réalité, il repose. Un autre se sert de sa voix et de sa langue pour leur faire prononcer tout ce qu'il veut.

---

je cite d'après FRIEDLAENDER : *Geschichte der jüdischen Apologetik, als Vorgeschichte des Christentums.* Zurich, Schmidt, 1905, p. 35.

1. *Sap.*, VII, 27.

2. L'idée n'est pas demeurée la propriété exclusive des Grecs. Elle court le monde ancien. Cf. CICÉRON (*de Divinatione*, I, 66) : « Deus inclusus corpore humano, non jam Cassandra loquitur » ; et LUCAIN (*Pharsale* V, 166) : « Artus Phoedos irrupit Paean, mentemque priorem Expulit atque hominem toto sibi cedere jussit Pectore, bacchatur demens aliena. »

3. Λέγουσι μὲν ἀληθῆ καὶ πολλὰ, ἴσασι δ' οὐδὲν ὧν λέγουσι. Men. 99 c.

Musicien invisible; il en tire une sonore et douce symphonie (1) ». Et de plus, avec le livre de la Sagesse, le philosophe juif généralise les applications du principe qu'il vient de poser. Il confesse, en toute modestie, que lui-même se sert de ce moyen pour prophétiser des choses qu'il ne connaissait pas (2).

Que les idées de Philon fussent communément reçues parmi ses coreligionnaires égyptiens, on en peut douter. Mais sa doctrine ne s'en rattache pas moins à un mouvement général qui, abstraction faite des nuances spéciales dont il se colore chez ses divers représentants, peut être considéré comme l'un des traits caractéristiques du judaïsme alexandrin. Un contact prolongé, sinon approfondi, avec la pensée grecque, lui a permis de dégager un concept *plus abstrait*, et par là même *plus compréhensif* de la révélation.

Et l'on entrevoit les conséquences qu'annonce, *logiquement*, un semblable progrès. Il implique, d'abord une réaction très nette contre cette croyance qu'il n'y a plus, qu'il n'y aura plus désormais de prophètes en Israël jusqu'au Messie. Car le préjugé n'a pas cessé de prendre consistance parmi les juifs palestiniens (3). Or, si la prophétie ne dépend que de Dieu dont le bon plaisir ne rencontre même plus d'obstacle dans la nature humaine réduite à l'état d'inertie par le transport extatique, pourquoi l'ère des révélations serait-elle achevée? — Et voici un autre germe de réaction, dont l'éclosion n'est possible que si l'on consent à laisser vivre le premier. En Palestine, après une courte période de fléchissement, le judaïsme s'est relevé, à l'appel irrésistible des Machabées. Un groupe s'est formé, les *hasidim* (4), continué par les Pharisiens, dont l'autorité devient de plus en plus prépondérante en matière religieuse et légale. Ils ont repris les vieilles traditions consacrées par Néhémie, Esdras et leurs successeurs. Or les anciens Scribes n'avaient rencontré, dans le passé, autour de la Loi, que des écrits hébreux. Il n'y aurait donc que des livres écrits en cette langue pour participer à la sainteté de la *Thora*. D'ailleurs, comment pourrait-il en être autrement? Si le culte de Jahvé avait failli disparaître, n'était-

1, *Leg. Alleg.*, I 26. Sur la Prophétie d'après Philon, cf. BRÉHIER. *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, Picard, 1908, p. 180-196 ; et sur la théorie générale de la divination d'après les Grecs, cf. ROHDE. *Psyche*. Tübingen, Mohr. 1907, t. II, pp. 38-102.

2. *Leg. Alleg.*, I, 26.

3. Cf. *I Mac.*, IX, 27 ; JOS., *Cont. Apion.* L. 8.

4. Cf. *I Mac.*, II, 42 ; *II Mac.*, XIV, 6.

ce pas parce que le souffle impur de l'hellénisme l'avait touché? N'était-ce pas parce que les Jason, les Ménélas, entraîneurs pervers, étaient allés s'agenouiller aux pieds des dieux grecs comme autrefois Israël se prosternait devant les Baals et les Astartés cananéens (1)? Et l'on voudrait faire commenter la *Thora* par cette bouche d'iniquité? Non. Pas de livres grecs. Parleraient-ils le langage sublime de la Sagesse, ils ont une tare qui les exclut de toute candidature à la canonicité. Un pareil état d'esprit n'avait pas lieu d'exister chez le juif alexandrin. Habitué dès l'enfance à lire la Loi en grec; peu initié à la langue originale des Livres Saints, il n'a pas davantage connu la crise religieuse éprouvée par ses frères palestiniens (2). L'antipathie systématique des Pharisiens ne l'immobilise pas sur place. Et dès lors, rien ne l'empêchera, de ce côté, de donner aux idées nouvelles toute leur extension, et d'admettre au canon des Écritures des livres grecs. — Enfin dernier élément de réaction. Des deux critériums de canonicité, cristallisés par le judaïsme palestinien, découle naturellement un troisième : l'antiquité. Puisque le grec est exclu; puisque l'ère des prophètes est close depuis plusieurs siècles à l'époque du Christ, il faut que les écrits canoniques soient antérieurs à l'ère fatidique. Aussi n'en est-il pas un, même parmi les plus récents des hagiographes (3), qui ne puisse dûment justifier par le nom de l'auteur (4), par les circonstances vraies ou supposées de sa composition (5), ou, plus simplement, par son contenu (6), qu'il est plus ancien que le dernier des prophètes. Le juif alexandrin, libre vis-à-vis des prémisses, n'a pas à se croire lié par la conclusion.

Rien donc en soi de plus antinomique, au point de vue de la canonicité, que l'esprit du juif alexandrin et celui du juif palestinien. L'idée plus universelle que le premier conçoit de la révélation tend à faire éclater les cadres dans lesquels s'enferme le particularisme du second. Et pourtant, *historiquement*, rien

1. Cf. *II Mac.* IV, 18-20; *Ant. Jud.*, XII, v 1.

2. La persécution dont les Juifs d'Alexandrie furent l'objet de la part de Ptolémée Physcon revêtit un caractère politique et non spécialement religieux. (Cf. SCHUERER. T. II, I(1898), p. 66.

3. La canonisation des hagiographes continue et achève l'œuvre commencée par Esdras et ses successeurs.

4. Job, Daniel, Esdras, Psaumes, Lamentations.

5. Proverbes, Ecclésiaste, Cantique, Esther.

6. Chroniques, Ruth.

n'est moins vraisemblable, rien n'est plus difficile à justifier qu'une opposition aussi tranchée.

C'est qu'en effet, à aucun moment de leur histoire, les communautés égyptiennes n'ont joui, à l'égard des docteurs hiérosolymitains, de cette indépendance qui eût pu favoriser l'expansion des théories lentement élaborées. Le courant d'émigration, amorcé par Alexandre le Grand, n'a presque pas subi d'interruption jusqu'à l'ère chrétienne. Ptolémée Lagus, lors de son expédition en Palestine (320) (1), ramène un nombre de juifs qui, pour n'avoir pas été sans doute aussi considérable que le dit Aristée (2), a dû singulièrement renforcer la colonie transplantée vers l'année 331. Et nous savons par Josèphe (3) qu'une grande partie de ces prisonniers de guerre avait été enlevée aux environs mêmes de Jérusalem. Aussi bien les Lagides (4), comme le Macédonien, justes appréciateurs des qualités des juifs, ont-ils su se les concilier par la concession de précieux privilèges. Et après tout, si chère au palestinien que soit la terre de ses aïeux, son esprit pratique ne lui permet pas de confondre les âpres et mornes collines de Juda, aux sommets pierreux, avec les prairies plantureuses du Delta. Et quand, sous les Séleucides (5), ce sol ingrat est encore devenu le théâtre de drames sanglants, combien viennent demander à l'Égypte un asile hospitalier, une position sûre et lucrative! Et ces recrues, s'ajoutant incessamment au fond de la population alexandrine, entretiennent celle-ci dans le culte de la tradition. Jérusalem demeure pour tous le centre de la vie religieuse d'Israël. Et ce loyalisme n'est pas purement platonique. Il se traduit par des actes. Les juifs égyptiens payent le tribut annuel au Temple (6), et la lettre d'Aristée nous les montre écrivant au grand prêtre Éléazar pour lui demander une consultation relative aux animaux purs et impurs (7). A plus forte raison devaient-ils être attentifs à modeler leur attitude vis-à-vis des Livres Sacrés, sur les usages sanctionnés en Palestine. Lorsque le recueil des Prophètes est devenu la source à laquelle s'alimente, après la Loi, la lecture

1. Jos., *Ant. Jud.*, XII, II, 3.
2. Πρὸς δέκα μυριάδας (100.000). Cité par Schuerer. *Gesch.*, t. III, (1898), p. 19.
3. Jos., *loc. cit.*
4. *Cont. Apion.*, II, 5.
5. *I Mac.*, I.
6. Cf. Schuerer. *Gesch.*, t. III, p. 100.
7. Conservé également par Eusèbe. *Prep. Evang.* VIII. 9. P. G. XXI, 626-635.

publique dans les synagogues, on en exécute la traduction à Alexandrie. Traduction d'abord incomplète, fragmentaire même, attestant jusque dans son état actuel, que le travail a été plusieurs fois repris, interrompu, comme si des nécessités d'ordre pratique avaient été assez puissantes pour empêcher les interprètes de suivre l'ordre des textes et des livres (1). Mais la préoccupation qu'ils ont de revenir sur les fragments omis établirait à elle seule combien loin on a poussé le souci de ne laisser tomber aucune parcelle des prophéties reçues en Palestine. Plus tard le recueil des Hagiographes se forme et se clôt. Chacun des ouvrages qui le composent est à son tour apporté en Égypte, reçu et traduit. Quand le petit-fils de Jésus Sirach, vers l'an 130, publie la traduction de l'Ecclésiastique (2), la version des Septante, est vraisemblablement terminée, et, canoniquement, elle jouit de l'autorité accordée au recueil des livres hébreux. Et ce respect est si profondément imprimé que Philon lui-même, placé, semble-t-il, à l'extrême limite des concessions, Philon ne cite pas un seul ouvrage en dehors des écrits traditionnels. Et puis, il ne faut pas perdre de vue que les idées alexandrines se sont formées en dehors, et indépendamment de l'Écriture. Et l'on veut dire par là qu'elles n'étaient pas destinées dans l'esprit de ceux qui les avaient conçues à révolutionner les cadres du canon scripturaire. Le mobile qui pousse les juifs égyptiens est tout autre. Convaincus de l'excellence de leur Loi, ils tentent de démontrer que sa supériorité est absolue, incontestable à tout point de vue. La philosophie antique leur fournit complaisamment une théorie de la révélation bien adaptée à leurs desseins de conquête : ils l'adoptent avec empressement. Ils l'exploitent de leur mieux. On les eût fort étonnés si on leur eût présenté d'un seul coup les suites qui pouvaient, qui devaient résulter, pour la Bible, de leur excursion à travers les chemins compliqués de la pensée grecque. Et on les eût scandalisés en leur disant que l'amour de la *Thora*, *principe de tout ce mouvement*, les avait entraînés dans une direction que les palestiniens auraient jugée, s'ils avaient su prévoir, préjudiciable à la *Thora*

1. Sur l'ordre chronologique des différentes parties des LXX, cf. outre l'introduction de Swete (*An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1900), un article de Thackeray (*The Greek Translators of the Prophetical Books*, dans *Journal of theological Studies*, July 1903), dont les conclusions sont rapportées par la *Revue Biblique*, Janvier 1904, p. 140.

2. Sous Ptolémée Évergète (146-117).

elle-même et à la conception étroite qu'ils s'étaient faite du Canon des Écritures.

Est-ce à dire que ces conséquences aient passé complètement inaperçues? Autre affirmation catégorique qui aurait le tort de ne pas tenir compte de la complexité réelle des faits. Au moment où les préoccupations d'un hardi prosélytisme dominent à Alexandrie, une foule d'écrits nouveaux auxquels il serait difficile d'assigner la plupart du temps une date bien précise, affluent vers la grande cité égyptienne. Les uns sont nés sur le sol même de l'Égypte. Les autres ont vu le jour en Palestine. Le contenu de ces productions est très varié : historique (1), didactique ou gnomique (2), poétique (3), surtout apocryphe (4). Car les pseudo-révélations, publiées sous le nom de tel ou tel personnage illustre dans le passé d'Israël, circulent, nombreuses, parmi les Juifs de toute origine. Les imaginations, mal satisfaites par les prophéties authentiques, demandent à des voyants, sans doute mieux informés, de dérouler sous leurs yeux pleins d'ardentes convoitises, la vision réconfortante des temps messianiques. Et voici qu'insensiblement, la fusion s'opère entre les livres anciens et cette jeune littérature. On s'habitue à voir figurer, à côté des écrits officiellement reçus, des écrits tels que la Sagesse de Jésus Sirach, celle de Salomon, les histoires de Judith, de Tobie, des Machabées, et combien d'autres encore! (5) On pousse plus loin l'audace. A l'ordre traditionnel du Canon se substitue un catalogue plus logique, et qui permet, par exemple, aux deux Sagesses, de se glisser à côté des Proverbes et de l'Ecclésiaste.

Situation curieuse et dont il y aurait lieu d'être surpris, si l'on ne savait d'avance que le génie oriental, même sous l'égide de Pallas-Athênê, se prête sans difficulté à la juxtaposition d'éléments hétérogènes. Et on ne peut guère l'expliquer que par une sorte de compromis plus ou moins consenti, plus ou moins tacite. L'helléniste qui s'épanouit à la périphérie du juif alexan-

---

1. I et II Machabées, Tobie, Judith, fragments d'Esther et de Daniel.

2. Sagesse de Salomon, de Jésus Sirach.

3. Psaumes de Salomon.

4. Livre d'Hénoch, Assomption de Moïse, etc., cf. SCHUERER, t. III, p. 181 sqq.

5. On ne peut dire avec certitude le nombre des livres qui avaient bénéficié des tendances plus libérales des Alexandrins au point de vue canonique. Mais on est autorisé à croire qu'il dépassait sensiblement celui des deutéro-canoniques aujourd'hui reçus dans le canon officiel de l'Église. La distance qui séparait les apocryphes des prophéties proprement dites était en particulier facile à franchir.

drin serait volontiers accueillant. Il abaisserait sans hésiter les barrières et les distinctions. Mais le juif traditionnel, qui demeure malgré tout sous l'helléniste, enraye *d'instinct* le mouvement. Le juif palestinien, inexorable, n'admet, pour graviter autour de Moïse, que ses Prophètes et ses Hagiographes. Le juif alexandrin avec certaines réserves consent, à ce que, par delà les frontières de ce monde fermé, des astres vagabonds viennent entourer de leur orbe lointaine, le rigide système de la Loi. Et le progrès réalisé fut si timide, si discret, que les pharisiens eux-mêmes, ces pharisiens jaloux qui avaient établi une « haie d'épines » autour de la *Thora*, ne s'en aperçurent pas. Le progrès n'en était pas moins inauguré. Il était réservé à d'autres de le consommer.

II

LA DIFFUSION DE LA BIBLE GRECQUE.

Quiconque voudrait, par un procédé familier aux historiens, dresser la carte du judaïsme à l'époque qui précède la venue du Christ, serait sans doute étonné du degré prodigieux d'expansion que la race juive avait atteint dans l'espace de quelques siècles (1). Il est parfois difficile de fixer la date exacte de son apparition sur tel ou tel point du monde ancien. Mais ni les récits historiques, ni les inscriptions retrouvées sur place ne laissent de doute à ce sujet. Pas une ville tant soit peu importante qui ne les ait vus s'implanter chez elle. Soldats, colons, artisans, bâilleurs de fonds, commerçants, ou, plus simplement, prisonniers déracinés à la suite de guerres malheureuses, ils pénètrent partout, et partout réussissent à faire souche, à s'installer d'une manière durable.

La Chersonèse taurique, où l'on a déterré les débris d'une de leurs synagogues; l'Hyrcanie au sud de la mer Caspienne; l'île d'Éléphantine dans la Haute-Égypte, leur forment comme une première ligne de postes avancés. La Grèce, les contrées centrales de l'Asie Mineure, la Mésopotamie, l'Heptanomide constituent une enceinte plus serrée et plus dense que la première.

1. Sur la Diaspora, cf. SCHUERER, t. III, p. 2-135. La politique de Ptolémée Lagus se trouve exposée dans l'*Histoire de l'Hellénisme* par DROYSEN (T. II passim. Traduction BOUCHE-LECLERCQ, Paris, Leroux (1884). On n'a pas cru nécessaire de poursuivre l'histoire de l'expansion alexandrine jusqu'à l'époque du Christ : les Juifs ne paraissant pas avoir lâché les positions qu'ils avaient une première fois occupées.

Mais le champ par excellence de la conquête judaïque, c'est le bassin méditerranéen, les villes situées sur le littoral ou à proximité. Un juif, parti d'Alexandrie pour faire le tour de la Méditerranée orientale, n'aurait pas eu souvent besoin de demander l'hospitalité aux *goïm*. Il retrouvait des communautés à Cyrène, en Crète, à Milet, à Rhodes, en Chypre, sur toute la côte syrienne depuis Antioche jusqu'à Gaza, et, revenu à son point de départ, il pouvait murmurer avec orgueil ce vers des livres sibyllins parlant de son peuple :« Toute la terre et toute la mer sont pleines de toi! » (1).

Or, parmi les causes qui favorisèrent ce remarquable essor, Alexandrie avait été l'une des plus agissantes. Alexandre prévoyait-il le rôle que l'humble Racoti allait jouer dans l'histoire de la civilisation hellénique? C'est possible. Mais à coup sûr les rois d'Égypte le comprirent à merveille. Parmi les Diadoques qui se disputent les vastes lambeaux de l'empire éphémère du Macédonien, Ptolémée Lagus est le seul qui ait su, du premier coup, tracer le plan d'une politique à la fois avisée, pratique et vraiment féconde. Il a compris qu'il faut décidément abandonner les rêves gigantesques. Son énergie, servie par une habileté consommée, il la consacre à mettre en pleine valeur le territoire qui lui est échu en partage. Réorganiser le pays découragé, tombé en plein marasme depuis les Achéménides; — pétrir la population douce, mais passive, des vieux nomes avec le ferment hellène; — exploiter la force productrice extraordinaire du Delta; — développer à l'intérieur le petit commerce en régularisant le cours de la monnaie de cuivre; — tout cela forme la base solide d'une prospérité bien vite à l'étroit dans la vallée du Nil. Mais l'antique préjugé des Pharaons contre la navigation maritime ne saurait entrer dans la perspective d'un grec. Le Lagide ne recule pas devant la nécessité d'ouvrir des débouchés aux richesses de son royaume. Il ambitionne même de relier, par l'Égypte, avec l'Asie Mineure et les contrées méridionales de l'Europe tout le transit de l'Arabie et de l'Éthiopie. Et cette double préoccupation est si fortement arrêtée chez lui qu'elle devient, pour une large part, l'idée inspiratrice de son action extérieure, de sa participation aux événements qui rendent alors si incertain le sort de l'Orient.

La Cyrénaïque est un tremplin commode pour s'élancer vers

1. Πᾶσα δὲ γαῖα σέθεν πλήρης καὶ πᾶσα θάλασσα. *Or. Sib.*, III, 271.

la Sicile, où Carthage ne dominera bientôt plus, et se frayer de là un chemin jusqu'à Rome, dont le peuple saluera plus tard avec enthousiasme, chaque automne, le retour des flottes alexandrines, chargées des blés de la fertile Égypte. Aussi le Lagide tenace, après s'être emparé de la Libye occidentale, ne la lâchera plus, multipliant les colonies à Cyrène, Arsinoé, Ptolémaïs. Plus obstinément encore il cherche à s'implanter en Syrie et en Phénicie. Posséder la Syrie, c'est être maître de la grande route de l'Orient, l'enjeu de la lutte engagée entre les Pharaons et les rois Assyriens; et c'est en même temps s'annexer le grand débouché du commerce nabatéen, Gaza (1). Tyr et Sidon apportent l'héritage de la longue expérience maritime des Phéniciens, dont n'avait pu jadis se passer aucune politique aux vues tant soit peu profondes. Plus au nord l'Asie Mineure, avec ses côtes capricieusement dessinées, ses ports bien abrités, et surtout à cause de sa position unique qui lui donne accès sur la Méditerranée, le Pont Euxin, la mer Egée, l'Arménie, la Mésopotamie et le plateau iranien, est l'objet d'ardentes compétitions. Ptolémée ne se fit pas illusion. Il ne crût jamais qu'il parviendrait à y maintenir les positions acquises. Au moins cherche-t-il à l'entourer par le dehors d'un savant réseau de postes militaires. Chypre, dont on sait le rôle prépondérant qu'elle a joué dans l'histoire de l'époque, est conquise patiemment sur le fougueux Démétrius. Les garnisons égyptiennes, à Salamine, à Citium et à Paphos surveillent les stratèges indigènes, à demi-autonomes, tandis que les barques font tranquillement leurs affaires avec la Cilicie et les côtes de Syrie. Rhodes est une position plus avantageuse encore. Ses marins jouissent d'une réputation supérieure à celle des Phéniciens. Si Lagus ne réussit pas à la confisquer, il se la gagne par des traités. Et l'empressement que l'on apporte à répondre à ses avances prouve que l'influence d'Alexandrie est reconnue, appréciée et ménagée. Rhodes conquise, l'envahissement de l'Archipel n'est plus qu'un jeu mais un jeu plein de profit. Nous ne pouvons nous faire que difficilement idée de l'étonnante circulation qui règne, alors, des rives de l'Asie Mineure à celles de la Grèce. Des centaines de vaisseaux se croisent affairés et ils relâchent sur leur route en ces gracieuses îles dont la moindre porte un nom illustre : Lesbos, Samos, Délos. Une première expédition mène

1. Il y eut, on le sait, une double expédition de Démétrius, fils d'Antigone, contre les Nabatéens, en 312. *Diod.*, XIX, XCIV-C.

le Lagide de la Lycie, par Cos et Halicarnasse jusqu'à Corinthe et à Sicyone. Et lorsque Pyrrhus, après avoir révolutionné toute la péninsule, engage avec Démétrius le duel qui devait se terminer pour celui-ci par le désastre d'Issos, l'Égyptien n'a qu'un but : s'insinuer doucement entre les deux combattants, et se fortifier sur tous les points les plus importants de la mer Égée. Et dès lors comment résister à la tentation de franchir le Bosphore ? Encore est-il que pour passer, il faut l'agrément des riverains, c'est-à-dire conserver, au milieu d'intérêts mobiles, souvent contradictoires, l'amitié de la Macédoine et de l'Hellespont. Le succès couronne les efforts d'une adroite diplomatie, et les flottes alexandrines peuvent voguer à pleines voiles sur les eaux du Pont-Euxin, reprendre, au point où les avaient laissées les Sidoniens, les relations avec la Colchide, saluer en passant, à Sinope, la patrie de Zeus-Sérapis, et au retour, rendre visite aux colonies grecques campées entre la Crimée et les bouches du Danube. Grâce à cette politique, à laquelle les successeurs de Ptolémée Lagus demeurèrent longtemps fidèles, Alexandrie, en moins d'un siècle, était devenue, non seulement le plus vaste marché intellectuel, mais le plus considérable entrepôt que l'antiquité ait jamais connu.

Étant donné l'aptitude des Juifs pour le commerce, il n'y a pas lieu de s'étonner si le plan de leur expansion est, en partie, calqué, mais rigoureusement calqué, sur le plan de la conquête égyptienne. On dirait qu'ils ont à cœur d'en souligner un à un tous les traits. Non pas qu'il soit permis d'affirmer avec certitude l'origine alexandrine des colonies judaïques qui peuplent le bassin méditerranéen. Mais la coïncidence est si frappante qu'on ne peut guère s'empêcher de conclure que les juifs d'Égypte sont intervenus pour une part considérable dans la formation de la *diaspora* maritime. La Cyrénaïque a été colonisée par eux. Ils apparaîtront en Sicile à l'époque où les greniers de Rome s'approvisionneront dans le Delta (1). Au temps des Machabées ils sont à Chypre, à Phasaelis de Lycie, dans la presqu'île de Cnide, à Halicarnasse, à Cos, Delos, Samos, à Sicyone, partout où la main des Lagides s'est posée ne fut-ce qu'un instant (2). La mer Égée, avec les rivages qui lui forment un cadre féerique, est d'ailleurs leur champ de prédilection. Agrippa, dans la lettre

1. Cf. Jos. *Ant. Jud.*, XIX, II, 5. On a relevé des inscriptions juives à Messine, où les flottes de l'Égypte relâchaient avant de gagner Pouzzoles et Ostie.

2. Cf. *I Mac.*, XV, 23.

à Caligula conservée par Philon (1), signale leur présence depuis le Péloponèse jusqu'en Macédoine. Et on a déjà fait mention de leurs établissements en Crimée.

Mais quand bien même leur influence aurait-elle été restreinte, numériquement parlant, le seul fait que nous les rencontrions sur les grandes routes maritimes du monde hellénique, permettrait de soupçonner le rôle qu'ils ont joué au point de vue qui nous occupe. Les juifs alexandrins ont été les missionnaires de la Bible grecque. Ce petit commerçant israélite qui s'en va, cherchant fortune à travers les entrepôts du transit oriental, n'a oublié ni son Dieu, ni la religion de ses pères. Il a reçu avec amour la version de la Loi que menèrent à terme les bons vieillards de Pharos. Il l'emporte dans ses voyages. Il la lit lorsque, perdu sur l'immensité des mers, il se sent plus que jamais à la merci du Seigneur (2). Exilé loin de sa patrie d'adoption, établi dans les rues sales de quelque *ghetto*, à Tarse, à Rome ou à Antioche, il lui voue un culte de vénération qui tranche sur le scepticisme des Gentils. Lorsqu'il le peut, il lui bâtit des Synagogues, et le Sabbat venu, quand l'assemblée se réunit pour écouter la lecture de la Loi et des Prophètes, il a l'illusion de vivre un instant la vie de la sainte *Gola* qui habite Jérusalem. Au reste sa venue est saluée avec honneur par les communautés dispersées. Elles aussi ont dû se plier à l'influence irrésistible de l'hellénisme. Elles aussi ont dû oublier la langue maternelle, si elles l'ont jamais connue, et se faire une langue, dans une certaine mesure des mœurs d'Hellènes. Elles aussi ont éprouvé de très bonne heure la nécessité d'une édition grecque des Livres Saints. Mais toutes les villes ne possèdent pas les ressources matérielles et intellectuelles de la grande métropole égyptienne. Sans difficulté, ils adoptent pour eux et pour leurs prosélytes la version des Septante. Et voilà comment à Rheneia, le cimetière juif de Délos, on lit, sur la tombe de deux jeunes filles, cruellement assassinées, une inscription rédigée avec des passages empruntés littéralement aux Septante (3). Et à mesure que la Bible s'enrichit, à mesure que les savants de la capitale publient des traductions nouvelles, le trésor des Écritures s'ac-

1. *Leg. ad Caium*, § 36. Cité par SCHUERER, t. III, p. 5.

2. Cf. *Deut.*, VI 7.

3. Rapporté par Deissmann : *The Philology of the Greek Bible.* (*The Expositor* Oct. 1907). L'inscription remonterait tout au début du premier siècle A. C. (vers l'an 100).

croît également dans les communautés de la Dispersion. D'Alexandrie partent en tous sens des ondulations qui vont s'élargissant et atteignent rapidement jusqu'aux extrêmes frontières du Judaïsme. Les caravanes parties d'Éphèse emportent les livres inspirés sur les routes de l'Euphrate et de la Susiane, et les font connaître à leur passage aux colonies d'Antioche, d'Iconium et de Lystres. La voie romaine très fréquentée qui va du Bosphore à Dyrrachium par la Thrace et la Macédoine et se prolonge de l'autre côté de l'Adriatique à travers l'Italie, permet aux négociants de la colporter à Néapolis, à Philippes, à Thessalonique, à Rome. Et puisque la Métropole reçoit des livres étrangers au recueil palestinien, pourquoi ne les accueilleraient-ils pas? Leur contact avec les Grecs les prédispose eux aussi à une plus grande largeur de vues, et le contrôle des Scribes et des Pharisiens est trop loin pour s'exercer avec efficacité. Bien plus la ligne assez vague de démarcation que les juifs alexandrins ont maintenue entre les livres traditionnels et les livres nouveaux tend à s'atténuer. Ceux qui les apportent ne prennent pas toujours la peine d'insister longuement sur la différence. Le nouvel ordre où ils les disposent, complique encore l'état du recueil. Le juif de la *diaspora* finit par s'embrouiller au milieu de ce mélange d'ouvrages officiels et d'ouvrages admis par l'usage. En pratique il ne tient plus guère compte de la distinction.

En résumé, au début du premier siècle de notre ère, la Bible qu'on lit dans le monde gréco-romain est la Bible des Septante. Et les idées qui prévalent en matière de Canon, ce sont les idées alexandrines. Les communautés de la Dispersion leur ont même fait accomplir un léger pas en avant, en ce sens qu'elles entrent moins profondément encore dans les scrupules de la Métropole à l'égard des nouveaux livres.

III

LA RECONNAISSANCE DE LA BIBLE GRECQUE.

Tandis que les trirèmes juives achevaient d'éparpiller aux quatre coins du monde hellénisé la Bible grecque, un autre mouvement se préparait en Galilée, qui allait donner à la tendance des Alexandrins une impulsion nouvelle et une orien-

tation plus décisive. Le progrès dont les juifs n'avaient pas osé assumer la complète responsabilité tout en le préparant, l'Église naissante le reprend, le poursuit d'une façon plus consciente, sous l'influence de causes qu'il importe de déterminer, et, s'il se peut, de nuancer avec soin.

Lorsque le Christ paraît, le règne de la *Thora* est à son apogée. Plus que jamais, au point de vue judaïque, le Pentateuque de Moïse représente l'absolu, le définitif dans le domaine moral et cultuel. Il est considéré comme le terme où aboutit l'aspiration religieuse d'Israël et de l'humanité. Tout lui est subordonné, même le Messie, dont la mission doit être de l'imposer au monde sans y rien ajouter. Or voici que de toute la puissance de sa prédication évangélique, le Prophète de Galilée bat en brèche l'orgueilleuse conception des Pharisiens et des Scribes. De prime abord on en pourrait douter. Quoi de plus traditionnel que cette affirmation du Sermon sur la montagne : « Je ne suis pas venu abolir la Loi et les Prophètes, mais les accomplir? (1) » Quoi de plus conforme à l'espérance messianique qui gonfle alors les cœurs sincèrement croyants que cette autre parole : « Il faut que tout ce qui a été dit de moi dans la Loi, les Prophètes et les Psaumes s'accomplisse (2)? » Et cependant ces maximes, si elles ne contiennent pas un arrêt de mort pour la *Thora* elle-même, dépouillent celle-ci, et sans retour, de sa prestigieuse auréole. Le Christ n'abolit pas la Loi. Mais les perfectionnements qu'il lui ajoute, l'appel qu'il fait à un sentiment religieux plus profond, à un sens moral plus délié, les conseils de perfection qu'il propose discrètement à ceux qui ont des yeux pour voir et des oreilles pour entendre, en un mot le « Règne de Dieu » comme il le conçoit et comme il l'affirme, proclament, sans hésitation et sans réticence, que la Loi mosaïque correspond à un état de choses incomplet, transitoire, dont les parties les plus universelles vont être absorbées par la Loi nouvelle, tandis que les autres sont destinées à tomber, désuètes, dans l'irrémédiable oubli.

Réaction encore, — et celle-là, incomparablement plus énergique que la tentative à peine ébauchée des Alexandrins, car l'esprit même du Christianisme est en jeu, — et qui pourrait entraîner encore de graves conséquences dans l'organisation du recueil canonique de l'Ancien Testament. Car si la *Thora* appartient décidément à la catégorie des choses relatives, par quoi se différencie-

1. *Mt.*, V, 17.
2. *Lc.*, XXIV, 44.

t-elle foncièrement des Prophètes, tournés comme elle vers l'avenir? Même, au point de vue d'où le Christ se place, les Prophètes ne sont-ils pas appelés à bénéficier d'une certaine supériorité sur la Loi, si, d'une part, le contenu de leur prédication est plus près de l'Évangile, et si, d'autre part, leurs écrits sont plus riches de détails touchant le Messie, sa vie, sa mort et sa gloire? Et dès lors pourquoi se croirait-on lié à l'ancien système du Canon? Il est déjà bien artificiel par lui-même. Et s'il se maintient, avec ses règles compliquées, ses réserves, et son exclusivisme intraitable, n'est-ce pas après tout parce que les esprits se sont peu à peu habitués à associer cet étrange appareil au prestige et à la dignité même de la Loi? Le prestige tombe. Pourquoi l'air et la lumière ne circuleraient-ils pas désormais à travers le vieil édifice? Pourquoi, à supposer que le souffle de l'Esprit n'ait pas cru devoir se plier aux exigences du légalisme pharisaïque, d'autres révélations, également authentiques, ne viendraient-elles pas prendre place à côté des anciennes?

Après cela, on pourrait, semble-t-il, conjecturer avec vraisemblance, que le Christ lui-même a donné au Canon chrétien de l'Ancien Testament, toute son ampleur et tout son développement. Que les données du problème soient entrées dans le champ de sa science expérimentale, on n'en saurait guère douter. S'il s'agit du canon palestinien la question ne se pose même pas. Mais d'un autre côté on peut induire, avec une quasi-certitude, qu'il a connu les livres sacrés non seulement sous leur forme hébraïque, mais encore d'après la version des Septante. Au premier siècle de notre ère, l'usage de l'araméen était général en Palestine. Les rabbins qui persistaient à lire dans les assemblées le texte sacré en hébreu, étaient obligés de le traduire immédiatement et de le paraphraser en langue araméenne : c'est l'origine de cette partie de la littérature juive qu'on appelle les Targums. Mais depuis que le grec était devenu à son tour l'heureux rival de l'araméen, en Syrie et même en Judée, depuis que des prosélytes grecs ou romains s'étaient affiliés aux synagogues en Palestine, il avait fallu satisfaire, là encore, aux besoins nouveaux. Et c'est ainsi que les Septante, après avoir conquis la *diaspora*, avaient pénétré à Jérusalem et en Galilée. Les livres extra-canoniques ne manquèrent pas de se répandre (1). Que le

1. Rappelons d'ailleurs que plusieurs d'entre eux ne faisaient que retourner dans leur patrie d'origine, où on ne les avait pas oubliés, où certains même (v.g. l'Ecclésiastique) jouissaient d'une grande réputation.

Christ ait ou non parlé couramment le grec, cela importe peu : mais il a eu sous les yeux la plupart des écrits dont l'inspiration était reconnue à Alexandrie. Il lui était donc facile de se prononcer sur leur valeur. Une semblable supposition, absolument possible, ne paraît pas suffisamment justifiée historiquement (1). Il

1. Le Christ a-t-il cité les livres deutéro-canoniques de l'A. T. ? Je bornerai mon analyse aux deux textes les plus frappants, l'un de saint Mathieu, l'autre de saint Jean. 1° *Saint Matthieu.*— 1° XI, 25-30 Cf. *Eccli.* LI.— La prière de Jésus Sirach se compose de trois parties distinctes : a) l'auteur adresse à Dieu ses actions de grâces, pour l'avoir délivré de ses ennemis (1-17) ; b) il raconte comment, dès sa plus tendre enfance, il s'est appliqué, avec succès, à la recherche de la sagesse (18-30) ; c) il encourage les ignorants à venir puiser au trésor qu'il a su accumuler (31-38). Les deux premières sections sont reliées par l'idée même de sagesse. Si l'*Eccli.* a pu échapper à ses adversaires, c'est précisément parce que Dieu lui a accordé la grâce de la sagesse. Il est ainsi amené à décrire la manière dont il a su acquérir ce don précieux : par la prière persévérante. Il laisse donc supposer que la sagesse n'est donnée qu'aux humbles. D'autre part, les ennemis dont il a su se défendre sont des personnages relativement haut placés, que leur superbe empêche de pratiquer la justice. D'après cette analyse, on ne peut affirmer que l'*Eccli.* ait eu pour principal objet de mettre en relief cette idée que la sagesse est donnée aux petits, et refusée aux orgueilleux. Elle est au moins indiquée. Elle se dégage de l'ensemble du passage 1-30 qui, par ce côté, offre une certaine ressemblance avec *Mt.* XI, 25-26. Au point de vue littéral, la prière de l'*Eccli.* est introduite par trois mots identiques avec ceux de *Mt.* : *Ἐξομολογοῦμαί σοι..... κύριε* = *Eccli.* *Ἐξομολογήσομαί σοι, κύριε...* — La troisième section 31-38 permet d'établir un rapprochement plus étroit avec *Mt.* 28-30. La pensée développée par *Eccli.* est celle-ci : venez à moi, les ignorants. Procurez-vous la sagesse dont je suis dépositaire. Soumettez-vous à son joug, vous acquerrez un grand repos au prix d'un petit effort. Dans *Mt.* XI, 28-30, N.-S. invite ceux qui sont dans la peine à venir à lui : son joug est doux, son fardeau léger. Quiconque l'accepte trouve le repos de l'âme. Le parallélisme est assez frappant. De même les similitudes verbales sont plus nombreuses : *Eccli.*, 26 : *τὸν τράχηλον ὑμῶν ὑπτίθετε ὑπὸ ζυγόν.* Cf. *Mt* 29 : *ἄραετε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς...* ; *Eccli.* *ἴδετε... ὅτι ὀλίγον ἐκοπίασα καὶ εὗρον ἐμαυτῷ πολλὴν ἀνάπαυσιν* ; cf. *Mt.* : *εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν.*—On peut donc croire que le texte de *Mt.* a été influencé par *Eccli.* LI. Noter cependant deux différences essentielles : 1° La distance qui sépare la sagesse telle que la conçoit le Siracide et « ces choses » (*Mt.* XI, 29) dont la révélation est accordée aux humbles par le Père. D'après *Eccli.* « Sagesse » équivaut à l'état de justice qui résulte de l'observation de la Loi. Le « *ταῦτα* » de l'Évangile désigne directement la leçon morale dégagée du fait de l'incrédulité des villes pécheresses (*Mt.* XI, 20-24), et indirectement proclame cette grande vérité que les mystères du royaume de Dieu sont devenus accessibles aux petits ; 2° au ch. LI de l'*Eccli.* la personne de l'auteur demeure distincte de la sagesse ; dans *Mt.* la consolation offerte à ceux qui souffrent se résorbe dans la personnalité du Christ : Il est lui-même la source. La constatation de ces deux différences pourrait peut-être éclairer sur les motifs du rapprochement. En évoquant le souvenir d'un texte connu parmi les Scribes, et surtout en y introduisant la double modification qu'on vient de signaler, le Christ insinue une fois de plus que la Loi s'achève en Lui, et qu'Il contient la plénitude de la sagesse nouvelle, la loi évangélique. Mais on ne saurait parler ici de citation. Il y a simplement allusion. Et cette allusion peut s'expliquer par l'estime dont le livre de Jésus Sirach était généralement entouré en Palestine. 2° *Saint Jean.* XV, 1, cf. *Eccli.* XXIV, 17. On trouve ailleurs dans la Bible la comparaison de la Vigne. Cf. *Is.* V, 2 ; *Jér.* II, 11 ; *Ps.* LXXX, 9. Mais jamais le personnage qui, d'après l'écrivain sacré, emploie cette image, ne se donne comme la réalité visée sous le voile de l'allégorie. Ainsi dans *Is.*, V, 2, Israël est la vigne plantée par Jahvé (V, 7). Dans *Eccli.* la sagesse dit d'elle-même : *ἐγὼ ὡς ἄμπελος βλαστήσασα χάριν* ; et le Christ *ἐγὼ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή.* Mais le symbolisme, à peine esquissé par *Eccli.*, est

semble plutôt que le Christ s'en soit tenu à l'usage palestinien. Les occasions qui amènent sur ses lèvres des citations empruntées à l'Ancien Testament sont provoquées surtout par la nécessité dans laquelle il se trouve de prouver sa mission. Or, si pour revendiquer son droit au titre de Messie, il avait eu recours à un écrit, jouissant peut-être d'une certaine réputation, mais non officiellement admis, les Pharisiens n'auraient pas manqué de le lui faire remarquer avec humeur. Ils auraient renvoyé une fois de plus « le fils du charpentier » à son atelier de Nazareth. Leur étonnement naïf devant la science du Maître (1) laisse supposer qu'ils n'ont pas eu à relever dans ses paroles le moindre écart vis-à-vis de la tradition. D'un autre côté, par le fait même qu'Il se sert des livres palestiniens, Il sanctionne leur autorité canonique. S'Il fait appel à la Loi et aux Prophètes, c'est à raison du caractère spécial qui leur est légitimement accordé par les juifs ses contemporains. Et l'on ne saurait tirer une objection du fait qu'Il ne les a pas tous cités. Les expressions dont Il use pour désigner les Écritures (2), montrent que l'acte de reconnaissance, limité dans le détail par les exigences de la prédication messianique (3), est sans restriction vis-à-vis de l'ensemble.

L'attitude des apôtres se modèle sur celle du Christ. Leur foi au principe de la supériorité de l'Évangile et par suite de son indépendance vis-à-vis de la Loi les prédispose à recueillir, s'ils existent, les échos oubliés, les révélations méconnues de l'Esprit-Saint. Ils ont suffisamment exploré les synagogues pour ne pas ignorer, eux non plus, l'existence des livres étrangers au Canon palestinien : or ces écrits n'ont rien alors qui les recommande spécialement à leur attention puisque, en dépit du respect dont on entoure quelques-uns d'entre eux, personne, dans le milieu où s'écoulent les premières années de l'éducation religieuse des disciples, ne songe à les canoniser.

---

minutieusement développé par *Jo.* Il en résulte que le rapprochement demeure assez incertain. En tous cas il serait difficile d'y reconnaître autre chose qu'une simple réminiscence, sans portée doctrinale.

1. *Jo.* VII, 15.

2. Cf. *Mt.*, XXI, 42; XXII, 29; XXVI, 54; *Mc.* XII, 24; XIV, 49; *Jo.* V, 39, etc. On ne peut davantage prouver que le Christ ait partagé les réserves de certains groupes de scribes à l'égard de l'Ecclésiaste et du Cantique.

3. Le texte de saint Luc. XXIV, 27, formule très heureusement la cause de cet usage limité : « Et incipiens a Moyse et omnibus prophetis, interpretabatur illis *in omnibus scripturis quae de ipso erant* ». Notons également que l'acte de reconnaissance dont des écrits du canon palestinien sont l'objet de la part du Christ n'a pas le caractère d'une décision officielle : il se dégage de la conduite adoptée par le Maître.

Mais la question ne va pas tarder à se poser sous un tout autre aspect. Le Christ a nettement tracé aux apôtres le plan de leur apostolat : « Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre (1) ». Or, à peine seront-ils sortis du cénacle qu'ils se trouveront aux prises avec un monde hellénisé ; et plus ils s'éloigneront de Jérusalem, plus la nécessité de s'helléniser eux-mêmes s'affirmera. Quelques mois après la Pentecôte, s'il leur faut faire choix de sept diacres, c'est en partie pour répondre aux besoins de Juifs hellénisants (2). Quand l'un de ces diacres, Philippe, est enlevé par l'ange, l'eunuque de la reine Candace, qu'il rencontre sur la route de Gaza, lit Isaïe dans la version des Septante (3). Lorsque, après la persécution qui suit la mort d'Étienne, les chrétiens se dispersent, où vont-ils ? En Phénicie, à Antioche et en Chypre, prêchant aux communautés juives (4) : et déjà les voilà jetés en plein monde grec, où l'on ne connaît plus guère que la Bible alexandrine. Un peu plus tard, saint Paul s'en va planter audacieusement les chrétientés au cœur de l'Asie Mineure, en Macédoine, en Grèce, en Achaïe, à Rome. Et partout la Bible qu'il trouve entre les mains des juifs est la Bible d'Alexandrie. Aussi, sauf quelques rares exceptions, les citations de l'Ancien Testament qu'il introduit dans ses épîtres sont-elles empruntées aux Septante. Saint Marc et saint Luc font de même. Et l'on peut discuter sur les rapports du proto-évangile de saint Matthieu avec la traduction qui en fut faite ultérieurement, de l'araméen en grec. Traduite ou remaniée, il n'en fallut pas moins que l'œuvre de l'apôtre se fît grecque, pour pénétrer dans les chrétientés nouvelles. Si elle eut conservé son vêtement primitif, elle eût sans doute subi le sort de ce mystérieux évangile selon les Hébreux qui finit par disparaître.

La première phase du christianisme naissant a pu s'accomplir dans un pays de langue araméenne, attachée à la Bible palestinienne ; la phase de propagation universelle s'est développée sur un terrain où l'on est familiarisé avec la conception *égyptienne* de la littérature sacrée. Sur tous les points où elle se porte, l'influence chrétienne croise l'influence alexandrine. Elle

1. *Act.*, I, 8.
2. *Act.*, VI.
3. *Act.*, VIII, 26, suiv.
4. *Act.*, XI, 19.

fait plus que la croiser; elle doit de toute nécessité prendre position vis-à-vis d'elle.

Le livre des Actes nous permet en effet de reconstituer ce que l'on pourrait appeler les mœurs de la prédication apostolique au milieu des communautés de la dispersion, ne fut-ce que par le récit émouvant des missions de saint Paul. L'apôtre arrive dans une ville quelconque de l'Asie, de la Grèce, de l'Italie. Humble ouvrier de la parole, il s'installe sans bruit dans un coin du quartier juif. En attendant que le sabbat lui fournisse l'occasion d'annoncer l'Évangile, par sa seule présence, il dispose les esprits à recevoir la divine semence. Son attitude, le caractère nouveau de sa piété attirent sur lui les regards. Souvent d'ailleurs une renommée plus ou moins bienveillante l'a précédé (1). On attend avec curiosité, avec impatience le message qu'apporte l'étranger. Le sabbat venu, on le voit se diriger droit à la Synagogue, ou tout au moins vers le lieu où les juifs se rassemblent pour prier (2). Car on ne retrouve point partout dans la *Diaspora* les édifices que le zèle pharisaïque a fait surgir du sol de Palestine depuis Jérusalem jusque dans la Haute Galilée. Un arbre séculaire, entouré d'une enceinte de pierre à proximité d'une rivière, à cause des ablutions (3), et c'est tout. Le chef de la Synagogue inaugure la réunion. La lecture de la Loi est terminée et le rouleau sacré a cessé de tourner sur les deux bâtons autour desquels il s'enroule. C'est alors que l'étranger est invité à prendre la parole (4). Comme autrefois, le maître interprétait de lui-même le sens des prophéties; il prend pour point de départ le texte qu'on vient de lire, et commence à annoncer l'Évangile. Il raconte la vie du Christ Il montre en Lui la réalisation des Écritures. Il établit que Jésus est le Messie promis, le libérateur spirituel annoncé (5). Les auditeurs écoutent attentifs. Mais il est rare que le prédicateur atteigne, du premier coup, les consciences qu'il veut convertir. Les conceptions fausses, l'ardeur du prosélytisme, l'attachement aveugle à la lettre de la Loi, sans compter les passions et l'influence plus ou moins déguisée des faux frères, sont trop vivaces pour être abattues au premier choc. Il faut lutter, dis-

1. *Act.*, XV, 1.
2. *Act.*, XVI, 13.
3. *Ibid.*
4. *Act.*, XIV, 15 ; XVII, 2, etc. ; cf. *Act.*, II, 14 suiv. III, 12 sqq., etc
5. *Act.*, XIII, 16.

cuter, argumenter, avec ces têtes dures montées sur des cous raides. Et la scène se renouvelle parfois trois sabbats de suite (1). Trop heureux quand la controverse, dégénérée en émeute, ne s'achève pas au prétoire, et quand l'apôtre n'a pas à répondre devant les magistrats romains à l'accusation ridicule d'avoir agi contre César (2).

Mais aussi longtemps que la discussion est possible, les controversistes ne quittent pas le terrain de l'Ancien Testament dont l'autorité est seule capable de dirimer les problèmes soulevés au cours de la controverse. C'est là que juifs et chrétiens vont puiser les objections, les arguments (3). Et soudainement voici que, sous le regard étonné des apôtres, surgissent des livres qu'ils n'avaient pas accoutumé de voir figurer dans le recueil officiel. Certes ils les connaissent. Mais ce ne sont plus les écrits, plus ou moins estimés, entrevus jadis en Palestine; à la lumière des idées égyptiennes, toute cette littérature apparaît dans une nouvelle lumière; elle revêt une modalité spéciale, elle prétend intervenir presque à l'égal des prophètes authentiqués par les scribes, dans le grand débat où le Christ doit justifier ses titres à la messianité. Et c'est alors que les sympathies latentes du christianisme à l'égard des tendances alexandrines se révèlent à leur tour, entrent en activité; un courant d'intense vitalité s'établit entre la Bible grecque et la prédication évangélique : l'œuvre de reconnaissance est commencée.

Il ne s'ensuit pas que les apôtres soient disposés à tout recevoir sans réflexion et sans choix (4). Ils obéissent d'abord à une loi historique d'après laquelle un mouvement développe d'autant plus lentement ses conséquences, qu'il est plus profond. Le remaniement du Canon juif est, en somme, un des aspects multiples de la tendance qui porte le christianisme primitif à s'affranchir du joug légal. Or, si l'on réfléchit que l'inutilité de

1. *Act.*, XVII, 2.

2. *Act.*, XVII, 7.

3. *Act.*, XVII, 11.

4. Inutile de faire remarquer que les apôtres n'ont pas non plus l'intention de ratifier pleinement la théorie alexandrine de la révélation, surtout celle de Philon. L'extase du philosophe juif qui substitue au jeu des facultés humaines une sorte d'anesthésie psychologique est sujette à caution. Mais le mécanisme intérieur des opérations divines ne préoccupe pas encore l'Église. Il faudra les excès du montanisme, pour qu'Origène, l'un des premiers, commence à revendiquer un rôle bien net en faveur de la volonté et de la liberté humaine dans les phénomènes apparentés à l'inspiration. Cf. PRAT. *Origène*. Collection de la *Pensée Chrétienne*. Paris, Bloud. 1907, p. 119.

la circoncision, sous la loi nouvelle, ne s'est pas imposée sans lutte à la mentalité des judéo-chrétiens — et c'était là pourtant une conclusion facile à tirer des prémisses posées par le Maître — on est autorisé à croire qu'un progrès dont le résultat serait de modifier définitivement et sans distinction les cadres du recueil traditionnel, devait s'accomplir avec une égale lenteur. Les apôtres, au cours de leurs missions, n'avaient pas à répondre qu'aux Juifs formés à l'école des Alexandrins : on sait combien saint Paul eut à souffrir de ces palestiniens récemment convertis, dont le zèle inconsidéré pour les traditions mosaïques paralysa si souvent son action au milieu des communautés de la *diaspora* (1).

D'ailleurs, la situation des livres nouveaux diffère de celle des livres anciens. Ces derniers, à raison de leur autorité, affermie par plusieurs siècles d'usage, confirmée par la sanction du Christ, acquièrent d'emblée une place privilégiée dans le Canon chrétien de l'Ancien Testament. Les écrits alexandrins n'ont à faire valoir, avec un usage plus ou moins universel, qu'une autorité fraîchement établie, et le Christ n'a pas jugé opportun de signaler ceux d'entre eux dont l'origine est vraiment surnaturelle. Pour achever de justifier leur prétention à figurer dans le recueil chrétien, il leur reste un moyen précieux, infaillible : mettre en valeur l'harmonie qui les accorde avec le contenu de la doctrine évangélique. Ils seront admis à intervenir dans les discussions théologiques et dans la lecture publique des assemblées sous cette réserve de ne contenir rien que de conforme à la vérité divine, laquelle ne saurait entrer en contradiction avec elle-même. La coutume alexandrine n'a pas, en d'autres termes, une valeur absolue, *a priori;* elle demande à être corroborée *a posteriori* par un examen intrinsèque des livres.

Enfin, il y a lieu de tenir compte des circonstances au milieu desquelles s'accomplit la diffusion de l'Évangile. Les premiers prédicateurs sont le plus souvent isolés, dispersés. Ils s'adressent aux auditoires les plus divers; leurs décisions prennent occasion des incidents qui émaillent l'histoire parfois troublée des communautés fondées par leur zèle. Et dès lors, le discernement des livres inspirés parmi le nombre assez considérable d'ouvrages en circulation à travers les synagogues et les

1. Cf. *Act.*, XV, 1; XX, 18, suiv.; etc.

chrétientés se fait encore et surtout par l'usage. La valeur de tel ou tel écrit se déclare progressivement. Suivant la parole de l'Ecclésiastique, les apôtres l'éprouvent « comme l'or dans la fournaise. » Et de ces expériences multipliées, complétées l'une par l'autre, se dégage peu à peu une coutume, une tradition de plus en plus ferme : la tradition chrétienne.

Cet ensemble de remarques, qui apporte comme une sorte de correctif à l'attitude, foncièrement ouverte, de la première génération vis-à-vis des nouveaux livres, facilite en même temps l'interprétation des sources appelées à déposer sur l'état du Canon de l'Ancien Testament durant la période apostolique. Car ici encore le problème est assez complexe. Il ne suffit pas en effet de relever les traces des deutéro-canoniques de l'Ancien Testament dans les écrits canoniques ou extra-canoniques du Nouveau. Il faut déterminer la nature de la référence : réminiscence, allusion ou citation expresse, et la portée doctrinale que l'auteur lui entend attribuer (1). Or, au terme de ce tra-

1. A titre d'exemples, je discuterai ici quelques références choisies parmi les plus connues. Cette analyse montrera combien les témoignages fournis par les écrivains du N. T. sur les deutéro-canoniques de l'A. T. sont loin d'avoir tous la même valeur, ni le même degré de certitude.

1° *Mt.* XXVII, 39-43. Cf. *Sap.* II, 13-18. Les deux textes se ressemblent : 1° par une certaine analogie de situation : un juste raillé par ses persécuteurs ; 2° un trait commun : *Mt.* 43, *Sap.* 21, 18 ; 3° une expression identique *υἱὸς θεοῦ*. Mais il convient de remarquer que dans *Sap.* comme dans *Mt.* la moquerie des ennemis roule principalement sur cette épithète. Car *Mt.* 42 ne fait intervenir le titre de *βασιλεὺς Ἰσραήλ* qu'au second rang, puisque le v. 40 mentionne déjà le titre *υἱὸς θεοῦ*. Si d'autre part on rapproche le texte de *Mt.* de celui de *Mc.* et de *Lc.* on relève chez ces derniers l'absence totale des mots *υἱὸς θεοῦ*. Le *βασιλεὺς Ἰσραὴλ* occupe le centre de l'insulte dans *Mc.* XV. 32 et le *χριστὸς τοῦ θεοῦ* dans *Lc.* XXIII 35. *Mt.* ajoute donc à *Mc.* et à *Lc.* le développement relatif au Fils de Dieu, et c'est justement par ce développement que son texte correspond à celui de *Sap.* (II, 18) Il est donc vraisemblable que saint Mathieu a rapproché intentionnellement les deux passages. Étant donné le but apologétique que poursuit l'Évangéliste, le recours au ivre de la Sagesse à ce moment de la vie du Christ n'est pas sans importance au point de vue qui nous occupe. On remarquera toutefois combien l'allusion demeure discrète et voilée.

2° *Rom.* IX, 21. Cf. *Sap.*, XV, 7. La comparaison de l'argile du potier, employée pour symboliser les droits absolus de Dieu sur la créature, revient plusieurs fois dans l'A. T. Cf. *Is.*, XXIX, 16, XLV, 9 ; *Jér.*, XVIII, 6. On peut même ajouter que ces autres textes la présentent d'une manière plus directement adaptée à la pensée de saint Paul. L'auteur de *Sap.* veut simplement prouver la vanité des idoles, fabriquées avec une argile *bonne à tous les usages*. Mais ce dernier trait permet de conclure à un emprunt probable. (Noter que saint Paul avait lu *Sap.*, XV, avant de rédiger *Rom.* I, 20-32. v. infra). Nulle part dans l'A. T. l'opposition entre les deux usages possibles de l'argile n'est marquée avec autant d'insistance : « *τὰ τε τῶν καθαρῶν ἔργων δοῦλα σκεύη — τὰ τε ἐναντια πανθ' ὁμοίως.* » *Sap.* paraît au moins avoir fourni le cadre de la comparaison, tandis que *Is.* et *Jér.* sont intervenus pour en changer la destination et en modifier les éléments matériels. L'idée et l'expression de « vasa irae » (*σκεύη ὀργῆς*) a pu être suggérée par *Jér.* L. 25, *Is.* XIII, 5, et équivalemment

vail de précision on sera étonné de constater, qu'à part deux ou trois exceptions, les emprunts ne sont jamais introduits par la formule officielle « il est écrit », ou toute autre équivalente, et presque jamais ne sont rapportés littéralement. Et ce n'est pas tout. Il faut expliquer pourquoi tous les écrits, ultérieurement reçus par l'Église, ne sont pas mentionnés chez les écrivains apostoliques; pourquoi il n'est fait allusion ni à Baruch, ni à la lettre de Jérémie, ni au premier des Machabées, ni aux fragments deutéro-canoniques de Daniel et d'Esther, tandis que les deux Sagesses, celle de Salomon et celle du Siracide ont été

---

par *Is* LIV, 6. Enfin on ne voit pas que la référence dépasse ici les limites d'une simple réminiscence littéraire.

3°. *I Cor.*, VI, 2. Cf. *Sap.*, III, 8. Relation incontestable. Saint Paul recourt à une autorité tellement connue et reconnue de ses correspondants, qu'il se dispense de la nommer. Il se contente de l'introduire par la formule : ἢ οὐκ οἴδατε. Ce témoignage est très précieux. Si saint Paul renvoie les Corinthiens à ce texte de la Sagesse, c'est sans doute parce qu'il attribue à ce livre une autorité égale à celle que lui accordent les destinataires de l'épître Or, l'église de Corinthe, on le sait, a été particulièrement pénétrée par l'influence alexandrine. (Cf. *Act.* XVIII, 24 sqq.)

4°. *Ephes.* VI, 13-17, Cf. *Sap.*, V, 18-20. Le sujet auquel saint Paul applique sa description est le même que celui dont il est parlé dans *Sap.* : c'est le juste. Mais la situation du juste n'est pas absolument la même dans les deux cas. *Sap.* dépeint la revanche *future* du juste sur ses persécuteurs. *Ephes.* le chrétien *actuellement* aux prises avec les tentations du Mauvais. Le procédé descriptif est le même de part et d'autre : les qualités ou propriétés que le juste possédera au jour de la vengeance ou que doit posséder le chrétien pour triompher des embûches de l'ennemi sont présentées à l'aide de métaphores empruntées à l'armement (πανοπλία) d'un guerrier. Mais si le procédé littéraire est identique, les divergences de détail sont nombreuses. L'ordre de l'énumération diffère. Et surtout les métaphores sont loin de se correspondre. Dans *Ephes.* πανοπλία désigne l'ensemble des qualités du juste. Dans *Sap.* l'application est déjà restreinte : πανοπλία signifie le zèle des intérêts de Dieu τὸν ζῆλον αὐτοῦ. Dans *Ephes*, le bouclier symbolise la foi (πίστεως); dans *Sap.*, la piété (ὁσιότητα). Dans *Ephes.* le casque représente le salut (σωτηρίον), dans *Sap.* l'équité (κρίσιν). Et noter au surplus que le casque, περικεφαλαία dans saint Paul, s'appelle κόρυς dans *Sap.*, et que le bouclier θυρεός *(Ephes)*, prend le nom d' ἀσπίς dans *Sap.* Il reste un seul trait commun. C'est le symbolisme de la justice. De plus saint Paul parachève l'équipement du chrétien en le munissant d'une ceinture et de chaussures, inconnues à *Sap.* Or ces deux traits complémentaires se retrouvent dans *Is.* II, 5 et LII, 7. Ajoutons enfin que le symbolisme du casque se rencontre et cette fois littéralement, accompagné de celui de la cuirasse *Is.* LIX, 7. Que conclure? D'abord que *Is.* a vraisemblablement suggéré à saint Paul trois ou quatre traits de sa description : la cuirasse, le casque, la ceinture et les chaussures. Que reste-t-il à la Sagesse? N'a-t-elle rien fourni à l'apôtre? Peut-être l'idée même de comparer le chrétien à un guerrier armé de pied en cap. Car c'est le seul endroit où cette description métaphorique soit directement appliquée au juste. Partout ailleurs, du moins à ma connaissance, elle est réservée soit au Messie, soit à Dieu.

Ainsi donc sur ces quatre références, deux seulement (*Mt.*, *Cor.*) révèlent une intention doctrinale (et encore n'est-elle pas évidente chez saint Matthieu); les deux autres (*Rom.*, *Ephes.*,) prouveraient seulement que saint Paul *connaissait* le livre de la Sagesse.

si souvent mises à contribution; pourquoi la littérature primitive de l'Église est si profondément imprégnée de l'influence de certains apocryphes que l'un d'entre eux, le livre d'Hénoch, y est cité deux fois avec le titre de prophète ou d'Écriture (1), et qu'on y relève plus de références au quatrième d'Esdras qu'aux livres de Tobie et de Judith.

Le caractère moins hardi, plus enveloppé des citations, traduit précisément la nécessité où l'on s'est trouvé pendant quelque temps d'avancer lentement, prudemment, à coup sûr. On n'en devine pas moins que les rapporteurs sont familiarisés avec la lecture des ouvrages non reçus dans le Canon juif; ils en résument parfois des chapitres entiers (2). D'autre part la préférence accordée à certains écrits s'explique par la nature de leur contenu qui les rend plus populaires à la fois et plus respectés. Si, pour prendre l'exemple le plus frappant, le livre d'Hénoch a joui momentanément d'une grande autorité, c'est parce qu'il apportait une riche documentation à des esprits tellement préoccupés des problèmes messianiques et eschatologiques, que saint Paul lui-même a cru un moment à la proximité de la Parousie. Encore la réputation du célèbre apocryphe ne s'est-elle pas maintenue jusqu'au bout avec le même éclat. On l'a fait justement remarquer : la première épître de saint Pierre, qui imite le développement de l'épître de saint Jude où se lit le passage emprunté aux révélations d'Hénoch, évite de reproduire la citation introduite par les mots : « Hénoch, le septième, depuis Adam, a prophétisé en ces termes... (3) ». Et pour que la même épître de Jude soit devenue suspecte à cause du titre de prophétie dont elle gratifiait l'apocryphe, « il faut que le Canon de l'Ancien Testament, au sortir de l'âge apostolique, ait été ar-

1. *Ep. Jud.*, 14-15; *Ep. Barn.*, XVI, 5. L'influence du livre d'Hénoch sur la littérature primitive de l'Église est exposée par F. Martin : *Le Livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien.* Paris, Letouzey et Ané. 1906, p. CXII et suiv.

2. C'est par exemple le cas de *Rom.* I, 20-32. Cf. *Sap.* XIII-XV. On est tout à fait autorisé à affirmer que la peinture faite par saint Paul des vices qui, chez les païens, sont le salaire de l'idolâtrie s'est inspirée des pages précitées de *Sap.*, où l'on démontre l'inanité des cultes idolâtriques; mais la passage a été *repensé* et traduit dans un style sobre, nerveux. Les traits les plus forts, un peu noyés dans l'éloquence souple et abondante de *Sap.* ont été discernés, mis à part, et finalement concentrés de manière à composer un tableau très puissant. Malgré tout, les points de contact demeurent très apparents : Cf. *Rom.*, 20 et *Sap.*, XIII, 5-7; *Rom.* 23 et *Sap.*, XIII, 10; XV, 18; *Rom.*, 24-30 et *Sap.* XIV, 24-29.

3. Calmes. *Épîtres catholiques. Apocalypse. Traduction et commentaire.* Collection de la *Pensée Chrétienne.* Paris. Bloud, 1905, p. 105.

rêté d'une manière assez ferme et par une autorité indiscutable (1). » En tous cas, la constatation de semblables préférences ne prouve pas que les autres écrits aujourd'hui canonisés aient été hors d'usage. Si l'auteur de l'épître aux Hébreux accordait au second des Machabées l'estime que l'on sait (2), on ne voit pas pourquoi le premier livre n'aurait pas été admis à la même faveur. Sans doute, les références aux livres de Tobie et de Judith sont extrêmement rares. Mais le témoignage apporté par les deux épîtres clémentines (3) est singulièrement précieux et vaut mieux qu'un nombre, fut-il respectable, de réminiscences plus ou moins vagues. De même on ne peut dire, *a priori*, que l'auteur de la première clémentine (4), lorsqu'il fait allusion au livre d'Esther, prétende exclure les fragments deutéro-canoniques introduits dans l'ouvrage officiellement reconnu par les palestiniens. La destinée de Baruch est un peu plus obscure. Mais

1. Loisy. *Histoire du Canon de l'A. T.*, p. 81.

2. *Heb.*, XI, 34-35. Cf. *II Mac.*, VI, 18-XVII, 42. On admet assez généralement que l'auteur de l'épître fait ici allusion aux événements racontés tout au long par *II Mac., loc. cit.* Or il y a lieu de remarquer que les v. 34-35 se relient très intimement aux v. 32-33 : cela prouve que l'écrivain inspiré mettait sur le même rang les héros des temps machabéens et les héros des temps anciens : *καὶ τί ἔτι λέγω; ἐπιλείψει με γὰρ διηγούμενον ὁ χρόνος περὶ Γεδεών... Σαμουὴλ καὶ τῶν προφητῶν, οἵ...* etc. Et dès lors on peut inférer que les livres où se lisent le récit des exploits accomplis par ces *prophètes* nouveaux, doivent être égaux en autorité et en sainteté aux livres traditionnels, canonisés, en partie du moins, à raison de leur contenu. Il y a là un témoignage assez frappant, quoique implicite, des opinions de l'auteur de l'épître aux Hébreux, sur la canonicité de l'écrit auquel il se réfère.

3. *Ia Clementis*, LV, 4-5. Cf. *Judith*. VIII, sqq. — Je cite d'après Funk *Op. Pat. Apost.*, vol. I, p. 128. Tubingae, Laupp. 1880 : « 3. *Πολλαὶ γυναῖκες ἐνδυναμωθεῖσαι διὰ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ ἐπετελέσαντο πολλὰ ἀνδρεῖα.* 4. *Ἰουδὶθ ἡ μακαρία, ἐν συγκλεισμῷ οὔσης τῆς πόλεως, ᾐτήσατο παρὰ τῶν πρεσβυτέρων ἐαθῆναι αὐτὴν ἐξελθεῖν εἰς τὴν παρεμβολὴν τῶν ἀλλοφύλων.* 5. *Παραδοῦσα οὖν ἑαυτὴν τῷ κινδύνῳ ἐξῆλθεν δι' ἀγάπην τῆς πατρίδος καὶ τοῦ λαοῦ τοῦ ὄντος ἐν συγκλεισμῷ, καὶ παρέδωκεν κύριος Ὀλοφέρνην ἐν χειρὶ θηλείας.* Judith reçoit le nom de *μακαρία*, beata. Elle appartient au groupe nombreux, introduit au v. 2 des personnages illustres *de la maison* (par opposition aux hommes vertueux parmi les gentils, v. 1). On peut donc employer ici un raisonnement analogue à celui auquel j'ai cru pouvoir recourir à propos de l'épître aux Hébreux, d'autant plus qu'immédiatement après, saint Clément cite l'exemple d'Esther, dont l'histoire est racontée par un livre traditionnel.

IIa Clementis., XVI, 4. Cf. *Tob.* XII, 8-9. (Funk, *ibid.*, p. 164) : « *Καλὸν οὖν ἐλεημοσύνη ὡς μετάνοια ἁμαρτίας· κρείσσων νηστεία προσευχῆς, ἐλεημοσύνη δὲ ἀμφοτέρων. ἀγάπη δὲ καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν, προσευχὴ δὲ ἐκ καλῆς συνειδήσεως ἐκ θανάτου ῥύεται...* » Le rapport des deux textes est indéniable. L'auteur de la *IIa Clem.* a simplement accentué la place éminente qui est donnée à l'aumône dans *Tob.* en établissant une comparaison entre les trois termes *νηστεία, προσευχή ἐλεημοσύνη.* — L'éloge que le Christ avait fait de l'aumône, la place que cette forme de la charité occupe dans l'église primitive ont sans doute valu au livre de Tobie son admission rapide au recueil canonique.

4. *Ia Clementis*, LV, 5.

il serait bien étrange qu'un livre dont la Synagogue elle-même devait faire un si grand cas, n'ait pas rencontré un certain accueil dès les origines, avant qu'Athénagore, vers 177, y eût fait allusion. Du reste on est bien obligé de laisser aux limites du Canon, à l'époque des apôtres, une certaine imprécision : autrement les discussions ultérieures ne se comprendraient plus. Le recueil assurément existe, avec son noyau d'écrits palestiniens et ses acquisitions nouvelles. Mais, du moins pour ces dernières, le travail de condensation n'est pas achevé. Il faudra, pour le compléter, et le consolider, l'action lente et sûre de plusieurs siècles de tradition.

Telle est la conclusion à laquelle aboutit cet essai sur les origines de notre canon actuel de l'Ancien Testament, où l'on n'a eu d'autre but que de replacer la somme relativement restreinte des faits particuliers dans le processus général duquel elles se réclament de plein droit. La formation du recueil canonique n'est pas un chapitre isolé dans l'histoire primitive de l'Église. On ne peut l'en séparer sans se heurter à des difficultés dont la solution définitive n'est pas au terme de l'analyse purement abstraite des textes, mais d'une étude approfondie d'un milieu — dont les textes eux-mêmes, pris à part, ne sont trop souvent que le reflet plus ou moins énigmatique.

Si maintenant nous jetons un regard sur le chemin parcouru, nous dirons : La formation du Canon chrétien de l'Ancien Testament se rattache très intimement à un mouvement de réaction contre le système légal des docteurs et des scribes de Palestine. Commencé, préparé à Alexandrie, propagé à travers la *diaspora* par les juifs de la métropole égyptienne, ce mouvement s'est achevé peu à peu, avec d'inévitables réserves, de prudentes lenteurs, peut-être même avec certaines hésitations, par le ministère des apôtres définitivement affranchis, du moins en principe, des influences palestiniennes. Assistés de la lumière de l'Esprit-Saint, ils ont pris possession, au nom du Christ et de l'Évangile, des révélations authentiques contenues dans le recueil largement ouvert de la Bible grecque. Et ces révélations, nouvellement reconnues, se sont ajoutées aux anciennes pour constituer le Canon de l'Église naissante. L'état du recueil n'est pas alors tellement fixé qu'il ne puisse recevoir dans la suite, un surcroît d'affermissement.

Kain. Th. MAINAGE, O. P.

La Banqueroute du Syncrétisme Gréco-Romain (1)

Le Christianisme naissant, si persécuté et si tenté qu'il fût, s'était cantonné, vis-à-vis de toutes les sociétés religieuses étrangères, dans sa tranquille et implacable intransigeance. Par tous ses faits et gestes, il répétait le mot de saint Paul : « Quel accommodement peut être de mise entre le Christ et Bélial ? » Or, Bélial poursuivait le Christ par le fer, par le feu, et l'exposait aux bêtes de l'amphithéâtre. La vision de Jean s'était réalisée dès le IIe siècle. La Bête qui ressemblait à l'Agneau, toute pétrie comme elle était de mystique ardente, de philosophie, et de tolérance, servait avec un loyalisme parfait l'autre Bête, politique et brutale, l'empire des Césars. Toutes deux ensemble constituaient l'Antéchrist ; l'une en était le corps, et l'autre l'âme. Le pseudo-agneau légitimait les usurpations divines de la Rome impériale et contribuait à faire mettre à mort les adeptes du seul culte (2) qui s'indignât contre cette dégradation inouïe de l'idée religieuse, la déification de l'État ! La plupart des empereurs, en même temps que dieux, n'étaient-ils pas de grands dévots, des protecteurs assurés de toute religion, pourvu que ce ne fût pas celle du Christ (3) ?

Cependant, au jour où, malgré l'alliance formée contre lui par les empereurs, les jurisconsultes, les mystiques, les bourreaux, les philosophes et la populace, le christianisme eut triomphé,

---

1. Cet article est un chapitre d'un ouvrage qui paraîtra bientôt sur les rapports du christianisme primitif avec le mysticisme païen des premiers siècles de notre ère.

2. Je dis « le seul culte » parce que l'influence extérieure de l'autre religion monothéiste, celle des juifs, était complètement arrêtée depuis le double écrasement de la nation théocratique par Titus et par Hadrien.

3. En dehors du christianisme le manichéisme seul fut persécuté, à la fin de l'empire païen ; la raison principale de cette exception fut celle-là même qui avait rendu difficile, trois siècles plus tôt, l'introduction du culte d'Isis : la religion de Mani était importée d'un pays ennemi de Rome. Il est fort probable que l'empire païen, s'il avait un peu plus duré, eût toléré le manichéisme comme tout le reste.

et devint religion d'État lui-même, les adeptes du syncrétisme firent le calcul tardif qu'il convenait de ne pas l'exclure lui seul de leur universelle tolérance. D'ailleurs, la distance pouvait paraître moins grande qu'autrefois, car, en trois siècles, les cultes asiatiques, devenus cultes romains, avaient subi une certaine évolution, due à ce progrès général des idées où le christianisme avait eu une si belle part. Ils s'étaient unifiés dans leur hénothéisme, et en même temps moralisés; c'est-à-dire que, sans renoncer à aucune des obscénités anciennes, qui trouvaient toujours des amateurs, ils y avaient superposé, pour les âmes plus délicates, la préoccupation de la pureté morale. C'était l'influence de la philosophie, convertie à eux, qui réagissait sur eux; et cette philosophie elle-même avait subi, sans vouloir bien entendu jamais l'avouer, l'influence des idées morales du christianisme, depuis que le christianisme était devenu une puissance intellectuelle. Cette influence était nulle, ou du moins fort problématique, aux temps de Sénèque, d'Épictète, de Plutarque et de Marc-Aurèle; mais on ne peut dire qu'elle fût encore négligeable chez Plotin, ou chez des ennemis du nom chrétien tels que Porphyre. Les prêtres des dieux orientaux, devenus philosophes et savants, ne pouvaient manquer de ressentir pour leur part l'effet de ce mouvement. Aussi peut-être était-ce un homme sincère, et pas seulement un homme aimable, ce sacerdote d'Attis qui déclarait à Saint Augustin : « *Et ipse pileatus christianus est.* Même le dieu au bonnet phrygien, il est chrétien comme un autre (1) ». Une grande foule de païens avisés et modérés pouvaient penser comme lui; déjà au 3e siècle un empereur n'avait-il pas mis les images d'Abraham et de Jésus dans son oratoire? (2). Celse n'avait-il pas, naguère, approuvé la doctrine du Logos, et Porphyre, tout récemment, montré qu'il faisait cas de Jésus-Christ? Et puis, surtout, les empereurs étaient chrétiens; c'était là un fait nouveau très apte à provoquer les réflexions. Si donc les deux types de religions n'avaient été séparés que par l'antipathie mutuelle qui résulte de la persécution infligée et subie, si au fond il y avait eu entre celle de l'Homme-Dieu et celle du Soleil multiforme quelque communauté d'idéal, des germes d'entente dont les cruelles luttes passées les eussent seules empêchées de prendre conscience, n'était-ce point l'heure,

1. S. Augustin, *in Joh. evang.*, t. VII.
2. Alexandre Sévère.

après la fin de ce sanglant malentendu, de rechercher et de cultiver ces heureux germes? Au moins les philosophes des deux partis ne pouvaient-ils voir les choses d'assez haut pour s'entendre, en dépit des préjugés des masses? Beaucoup de païens ont pu avoir cette espérance (1); mais l'événement montra comme elle était trompeuse. Les hommes les plus conciliants de l'Église repoussèrent toujours ces avances intéressées; leur foi n'était pas une philosophie, se prêtant à des concessions; leur Sauveur, à eux, avait existé, et il leur avait donné une doctrine qu'ils n'étaient pas libres de modifier ou d'interpréter au gré des circonstances. Les luttes intérieures contre l'arianisme ne fournissaient que trop d'occasions de le prouver. Aucune tentative d'accommodement ne pouvait être prise au sérieux du côté chrétien; le Christ, pas plus qu'hier, ne pouvait s'entendre avec Bélial. Ce principe d'irréductibilité absolue, le peuple simpliste le faisait passer dans la pratique à sa manière; en certaines provinces, les chrétiens détruisaient les temples d'idoles avec un entrain parfois immodéré, et de belliqueux moines d'Égypte et de Syrie pouvaient, le cas échéant, faire la vie dure aux populations qui entendaient honorer toujours publiquement la Divinité à leur vieille manière. Ces excès isolés étaient d'ailleurs insignifiants, auprès de ceux qu'on eût pu attendre après une persécution de trois siècles, si le christianisme n'avait pas été une religion de douceur. Une menace plus grave pour les anciens cultes, c'était l'hostilité dédaigneuse, mais franche, des empereurs chrétiens. Aussi Bélial, las d'être conciliant en pure perte, chercha-t-il une occasion propice pour retourner aux anciens errements. Elle lui vint avec l'accession de Julien à l'empire. Mais ce grand dévot de Mithra et de la Mère des Dieux, pour combattre le christianisme, ne trouva, à part son système de vexations mesquines, de dénis de justice sans nombre, qu'une prédication fumeuse et pédante, en des écrits où sa main impériale combinait philosophie mal digérée, exégèse allégorique, mystique abstruse et superstition; enfin, pour couronner le tout, il s'efforça de copier servilement toute l'organisation et toutes les œuvres de l'Église qu'il voulait détruire. Il suivait en cela l'exemple d'un autre dévot couronné, plus brutal que lui, Maximin Daïa; il ne réussit pas davantage, bien qu'il fût meil-

1. Très significatif sur ce point est le ton de lettres de divers païens, dans la correspondance de S. Augustin, (v. p. ex. dans Migne, P. L. XXXIII, aux col 82 et 315).

leur. Son entreprise n'a laissé dans l'histoire que le souvenir d'un pitoyable avortement. Après Julien l'apostat, le syncrétisme n'avait plus qu'à mourir de sa belle mort. Il n'y tarda guère : les Mystères d'Éleusis, qui avaient le moins cherché à rivaliser avec la religion nouvelle, moururent des derniers (1).

Comment expliquer qu'une telle intensité de vie religieuse, un des mouvements d'idées les plus considérables des temps historiques, ne soit arrivé à rien produire de durable? Comment, si le syncrétisme et le christianisme ne pouvaient se fondre, n'ont-ils pas, du moins, abouti l'un aussi bien que l'autre à la fondation de sociétés religieuses rivales, qui se fussent partagé la domination des âmes? Il y a là quelque chose de mystérieux au premier abord, mais qui s'explique dès qu'on veut un peu réfléchir.

Tous les cultes gréco-orientaux présentaient, comme on le sait une face métaphysique — adventice d'ailleurs, — qui était devenue la même pour tous : la philosophie diffuse du milieu ambiant avait fait évoluer leur polythéisme vers l'adoration d'un Dieu unique, mais dont les attributs et la relation au monde étaient des plus indéterminables. D'autre part, ils avaient conservé leur caractère de religions positives, fondées sur des légendes et des rites traditionnels, et prétendaient mettre les hommes dans des relations définies avec cet Indéfini qu'on adorait. En les examinant sous ce double aspect, nous nous rendrons compte aisément de leur impuissance à produire une doctrine religieuse qui pût s'imposer aux esprits, et une morale qui pût soutenir et diriger les énergies.

Nous avons dit combien les traits qui constituaient la personnalité de chacun des dieux du syncrétisme importaient peu, spéculativement, à l'élite de leurs adorateurs. La théologie de ces religions — pour autant qu'elles en avaient une, — allait du panthéisme, très spécialement accusé dans le culte d'Isis, au dualisme, incarné surtout dans la morale mithriaque. Il ne faudrait d'ailleurs pas croire qu'une ligne de démarcation fût nulle part tirée, droite ou sinueuse, entre ces deux conceptions du monde : elles se mêlaient, à des degrés divers, dans tous les cultes, autant qu'on peut en juger par ce que nous savons de leurs pratiques;

---

1. Valentinien Ier les avait épargnés; Alaric et ses Goths détruisirent le τελεστήριον ; pourtant Proclus, au Ve siècle, était peut-être encore initié. Voir Maass, *Orpheus*, 15. Cfr. Gruppe, *Griech. Myth. und Religionsgeschichte*, p. 1670; Rohde, *Psyche*, II, p. 398, 399.

on ne saurait dire laquelle dominait, par exemple, dans les cultes astraux, fruit d'un mariage perso-chaldéen. Quoi qu'il en soit, une teinte plus ou moins nette de panthéisme les couvrait tous.

Or, le panthéisme pratique est moins une exaltation de la Nature jusqu'au rang réservé à Dieu, qu'une chute et une dissolution de Dieu dans la nature. Déifier la Nature, c'est enlever à la Divinité tout ce qui fait d'elle l'idéal des hommes; car en Panthée toutes les distinctions s'effacent, celle de l'homme et de la brute, celle du bien et du mal. Si la Nature est belle, elle est aveugle et sans entrailles. Elle charme l'imagination, et porte à rêver; mais pendant que l'homme rêve, un nombre incroyable de forces secrètes, qui sont les opérations les plus indispensables de cette bonne mère, sont à l'œuvre pour le ronger et le détruire avec une implacable régularité. Et un jour le rêveur, usé et déchiré par toutes ces dents féroces, se réveille à la découverte apeurée de tout ce qu'il y a d'effroyablement carnassier dans ce qu'il adorait. Ceux qui ont osé soulever le voile d'Isis n'ont jamais découvert par dessous que les traits glacés d'un être inconscient, qui ensevelira les villes dans les tremblements de terre avec la même indifférence qu'il apporte à faire germer le grain nourricier ou s'épanouir le lis des champs. Ils en pourront devenir fous d'épouvante, s'ils n'ont pas d'autre dieu. Car un pareil Dieu n'est pas bon. Il n'est même pas tout-puissant, vu qu'il ne peut rien changer à l'enchaînement des causes qui travaillent dans son sein; tous vos appels à sa bienveillance ou à sa pitié, tous vos cris d'admiration ou d'angoisse se réduiront pour lui à quelques vibrations de plus dans sa partie atmosphérique. Aussi se rendra-t-on compte que c'est peine inutile que de le prier; il s'agira bien plutôt de dominer quelques-unes de ses forces, par l'emploi de formules magiques, croyaient les primitifs, par quelques applications de la science, pensera-t-on de nos jours. Avec ces quelques secrets qu'on lui a dérobés sans qu'il l'ait su ni voulu, on s'efforcera de se défendre quelques années contre lui, de l'empêcher de trop accélérer notre dissolution.

Voilà ce que sera fatalement le panthéisme pour tout homme à l'esprit clair, qui va au bout de ses pensées; et malgré cela, en dehors de la révélation juive et chrétienne, il a toujours séduit l'instinct religieux; il semble être, dans l'histoire, comme l'aboutissement nécessaire de toute religion seulement hu-

maine. La raison en est qu'il charme nos imaginations de « fils de la Terre et du Ciel étoilé », et que, en même temps, il n'impose à nos intelligences et à notre action la contrainte d'aucune règle. Chacun peut draper Isis du voile qu'il veut. Comme cette Déesse est tout sans être rien, n'importe qui peut y découvrir ce qui s'adapte le mieux à son idiosyncrasie, et s'y griser de la boisson spirituelle qu'il s'est fabriquée lui-même. Idéalisme et matérialisme s'y accommoderont des mêmes personnifications religieuses et des mêmes rites, parce que ceux-ci sont assez vagues intellectuellement pour tout signifier. Il n'a pas été rare de trouver dans les religions panthéistes de nobles âmes, pures, morales, pleines d'une piété convaincue; c'est que celles-là avaient fait une sélection dans le chaos du Grand Tout, elles n'en avaient gardé que les éléments propres à symboliser leur idéal, et peut-être que, à travers cette création de leur cœur, elles sentaient confusément la Réalité du vrai Dieu, simple, parfait, transcendant, absolument indépendant du monde et de ses souillures. Mais de quel droit opérer ainsi une sélection dans le tout? Le reste n'existe-t-il plus parce qu'on néglige de le regarder? Il fallait, pour que leur intelligence se crût satisfaite, que le cœur l'obligeât à ne plus comprendre leur doctrine, ou à faire exprimer aux mots tout autre chose que le sens pour lequel ils ont été faits. Aussi cette élite n'a-t-elle jamais pu communiquer aux masses, à la fois moins éclairées et plus logiques, ses conceptions transcendantes; les masses ont toujours compris, dans toutes les religions panthéistes, qu'on ne s'éloigne pas plus du Dieu-Nature en faisant le mal qu'en faisant le bien; elles ont compris par instinct que la prière magique, à laquelle elles attribuent une force contraignante, est le seul moyen de faire servir leur Divinité à leurs intérêts, et qu'on peut les faire servir aux intérêts les plus bas comme aux plus nobles. Même dans le bouddhisme mahayanique, qui est certainement la plus élevée et la moins irrationnelle de ces religions, ce fait universel se constate, et les prédications des moines les plus pieux n'y peuvent rien. Aussi les sages s'y désintéressent-ils du vulgaire, quand ils ne sont pas de connivence avec toutes ses superstitions. Le panthéisme, étant amoral, est absolument incapable de moraliser. On l'a bien vu dans le syncrétisme gréco-romain, où il n'a pu moraliser, je ne dis pas les âmes, mais même le culte.

Quant à la conception dualiste, c'était une doctrine trop artificielle de sa nature pour que le panthéisme, qui s'y mêlait,

ne finît point par l'absorber complètement. A une époque de foi simple, chez des peuples traditionnels, belliqueux, où la critique est encore un mal inconnu, on peut s'engager avec toute son ardeur dans l'armée du Bien, pour le plaisir de porter le carnage dans l'armée d'Ahriman, ce ramassis des peuples ennemis de la nation, des malfaiteurs ennemis de la propriété et du bien-être, et des animaux importuns ennemis du repos de l'homme ; on y combat aussi contre les vices, quoiqu'ils soient moins faciles à écraser que les scorpions. On s'attache donc à une morale qui, si elle manque de nuances et de discernement, est du moins très impérieuse. Mais, dans une race qui s'est fatiguée de la lutte, et qui raisonne, cette obligation d'être continuellement sur le qui-vive, pour combattre le monde infernal, peut sembler bien onéreuse. On se demandera pourquoi certains actes qui vous plaisent sont essentiellement mauvais, et d'autres, qui n'ont aucune utilité pratique, essentiellement bons et nécessaires ; la tentation vient alors de rendre les catégories du bien et du mal plus élastiques, non moins que de considérer tous les animaux comme de simples bêtes, qui ne sont mauvaises qu'autant qu'elles vous font du mal, et bonnes qu'autant qu'elles vous rendent service. Mais la réflexion amènera des conséquences beaucoup plus graves encore que ce laxisme. On se dira que le Dieu bon, s'il est obligé de se donner tant de mal pour se garer, lui et ses fidèles, de l'enfer, n'est pas en mesure de fournir aux siens une protection assez immédiatement efficace ; au lieu qu'Ahriman et ses diables, qui savent se défendre si bien, pourraient rendre, le cas échéant, de bons services à ceux qui les servent sur ce champ de bataille qu'est la terre. D'ailleurs, puisqu'ils se tiennent ainsi tête mutuellement, c'est qu'aucun d'eux n'est le maître absolu ni la dernière raison des choses, et, au-dessus de leurs têtes, on entrevoit encore le Grand Tout où leurs distinctions disparaissent (1). Ainsi la morale guerrière et virile que le vieux mazdéisme avait léguée à la religion de Mithra ne pouvait qu'aller en s'affaiblissant toujours. Le panthéisme astral qui s'y était mêlé au dualisme persan effaça de plus en plus celui-ci, et Mithra n'eut aucune répugnance à faire alliance avec la Grande Mère et son Attis, à s'acoquiner avec le culte le plus efféminé de tout le syncrétisme. Enfin, la tentation de traiter

1. Le Temps divinisé, *Zervan Akarana*, est placé dans le mithriacisme au-dessus d'Ormazd et de Mithra, comme d'Ahriman.

par la magie avec les suppôts d'Ahriman ne pouvait que trop contrebalancer l'espoir de régner plus tard, beaucoup plus tard, avec Mithra, dans les espaces célestes. La plus odieuse forme de sorcellerie est sortie de la meilleure religion du paganisme gréco-romain (1).

Ni panthéisme donc, ni dualisme, ne pouvaient engendrer une doctrine religieuse capable de présenter à l'homme un Idéal objectif, intangible, comme principe et fin de son activité. Mais, à défaut d'une conviction intellectuelle ferme et féconde, les cultes mystiques ne pouvaient-ils, par leur côté positif, exercer sur le *sentiment* une action assez forte pour suppléer à l'absence de doctrine précise? Qu'importe que leur Dieu suprême fût un principe aveugle ou imparfait, s'ils promettaient l'immortalité bienheureuse, s'ils fournissaient les moyens de s'assurer à jamais la possession du bien entier que ce Tout pouvait contenir, à l'exclusion de tout le mal, enfin de faire de l'homme un Dieu conscient dans le sein du Dieu inconscient? Ces belles promesses ne reposaient malheureusement que sur la croyance en l'efficacité de rites étranges, barbares, qui, pour atteindre le sentiment, s'adressaient d'abord à l'imagination et aux nerfs. Tout y était combiné pour produire des suggestions entraînantes. Mais les hommes de sens rassis et de volonté forte, qui sont toujours les recrues les plus désirables d'une religion, sont, par suite même de leurs qualités, moins suggestionnables que les autres. Ils étaient donc moins portés à se fier à ces rites-là, et la vivacité des impressions ne pouvait compenser pour eux l'absence de doctrine. Les Sauveurs par la grâce desquels la foule mystique espérait le bonheur dans cette vie et au delà, avaient tous, aux yeux des hommes instruits, un même défaut irrémédiable : celui de n'avoir jamais existé.

Or, s'ils n'avaient pas existé, quelle certitude pouvait s'appuyer sur le récit de leurs souffrances et de leur glorification? Aucune; ce n'était là que le *symbole d'un espoir*. La qualité et la fermeté de cet espoir étaient, chez un homme sérieux, fonction de tout autre chose que des traditions et des révélations prétendues. Pour se faire une idée touchant les possibilités de réalisation de ses désirs spirituels, il fallait qu'il s'en rapportât à la philosophie, — ou bien s'en remît tout simplement

1. Voir ce que dit de la magie perse, *Rel. orient. pag. rom.*, CUMONT, qui n'est pas seulement le premier érudit en matière de mithriacisme, mais un esprit des plus perspicaces.

à la confiance vague qu'inspire l'instinct religieux amorphe dans une Providence tout à fait inconnue. Quant aux récits ou aux mythes les plus impressionnants, à tout le côté positif de ces cultes, ils ne pouvaient avoir, chez cet homme habitué à contrôler ses impressions, qu'une valeur de pur symbolisme. Ce n'étaient que des adjuvants sensibles de la réflexion, incapables d'imposer aucune conviction par eux-mêmes. Encore fallait-il bien, pour leur assigner un tel rôle, ne les envisager que sous leur plus beau jour, et fermer les yeux sur leurs extravagances.

Si les mystes de profession jugeaient d'autre manière, si, par défaut de culture ou par exaltation, ils arrivaient à se pénétrer du sentiment de la réalité de leurs dieux, on se demande ce que, à un vrai point de vue religieux, à celui du perfectionnement de leur âme par son union, son assimilation à la Divinité, ils auraient pu y gagner réellement. Ces dieux — à part Mithra, — n'étaient vraiment pas des modèles à présenter à des gens dignes et raisonnables. Avoir foi dans leurs mythes, et, du moment qu'on admettait leur glorification, admettre aussi tout le reste pour s'en faire une nourriture spirituelle, c'eût été séparer tout à fait la religion de la raison et de la morale. Car les mythes étaient souvent poétiques, mais toujours plus ou moins dégoûtants. Entreprendre de conformer sa vie terrestre à celle d'Attis, — comme le faisaient en partie les Galles, — c'était accomplir de la belle besogne! Ici encore, de quel droit opérer une sélection, quand la sélection était pourtant si nécessaire?

Il y a toujours, malgré tout, dans les synthèses les moins réussies de philosophie et de religion, des inconséquences heureuses, qui ont pu arrêter les mystes sur la pente où la logique devait les entraîner. Il est certain que, sous l'action de la philosophie morale de l'époque, et du besoin de soutenir la concurrence du christianisme, on est arrivé à faire enseigner par ces dieux bien des vertus dont ils n'avaient guère donné l'exemple. Mais quelle sanction, quelle garantie la croyance positive pouvait-elle apporter à tous ces pieux conseils? Les suivait qui était naturellement porté à les suivre. Les autres, quoi qu'ils eussent fait dans leur vie quotidienne, trouvaient toujours moyen d'être purs pour le temps où ils voulaient prendre part aux cérémonies. La cathartique était complaisante pour tout ce qui ne regardait que l'âme. Et même au point de vue de la seule pureté rituelle,

jamais on n'a rêvé d'un ciel plus disposé aux accommodements. C'est encore Juvénal, la bonne âme! qui s'étonne qu'Osiris puisse oublier les plus graves manquements à ses exigences cultuelles, pour le don d'un petit gâteau et d'une oie grasse faite à son prêtre rasé, tout de lin vêtu (1).

Ni par le sens philosophique qu'on leur avait prêté, ni par le reste de croyances positives que leurs cérémonies hallucinantes entretenaient encore chez quelques dévots, ces cultes ne pouvaient donc contribuer à répandre aucune idée juste de Dieu, pas plus qu'aucune morale qui commandât à l'homme d'accomplir la volonté divine. C'est là qu'il faut chercher la raison essentielle de leur complet échec et de leur disparition absolue, quatre siècles à peine après leur prodigieux essor. Ils ne contenaient qu'une dose de vérité trop faible pour les maintenir en vie. Pas une seule de leurs aspirations les plus louables n'est sortie de l'état confus du rêve. Et ils avaient à lutter contre le christianisme, qui donne, lui, des convictions.

Résumons brièvement les traits caractéristiques de leur histoire. Les religions gréco-romano-orientales prétendaient s'appuyer sur les plus antiques traditions de l'humanité. Leurs rites n'avaient point simplement pour fin, comme ceux des vieux cultes publics, d'assurer le bien de l'État; non, elles s'adressaient à l'individu, toutes se préoccupaient de sa destinée totale et définitive, et lui montraient en dehors et au-dessus de la terre le vrai but de son existence. Il est très juste de dire de ces cultes, avec Cumont, que, « en affirmant l'essence divine de l'âme, ils ont fortifié dans l'homme le sentiment de sa dignité éminente; en faisant de la purification intérieure l'objet principal de l'existence terrestre, ils ont affirmé et exalté la vie psychique, et lui ont donné une intensité presque surnaturelle, qu'auparavant le monde antique n'avait pas connue » (2). Ces religions ne s'enfermèrent pas entre des barrières étroites de nationalités ou de classes sociales, mais ouvrirent leurs trésors à tous ceux qui y aspiraient, à des conditions identiques pour tous. Elles surent agir sur le sentiment de toutes les manières. Elles flattaient les goûts de la foule par leur sensualité pompeuse, en même temps qu'elles usaient et abusaient de la propension de l'homme à estimer davantage ce qui est plus mystérieux. Elles prirent aussi

1. Juvénal, sat. VI, v. 531-540.
2. Cumont, *op. cit.*, Préface, p. XXII.

les âmes par le charme violent, quoique intermittent, qu'offre aux natures passionnées le sacrifice de soi-même, et prônèrent à cet effet des périodes de macérations excessives, tout en laissant leurs adeptes libres, ou à peu près, de suivre la morale qu'ils voulaient durant l'intervalle. Ainsi elles trouvaient moyen de satisfaire les goûts les plus opposés qui se mélangent dans la société ou qui peuvent alterner chez une seule et même personne. De même pour les idées : elles laissaient chaque fidèle libre d'interpréter leurs données comme il voulait, au point de vue de la théologie et de la morale. Elles surent se fédérer entre elles, et se concilier le monde profane en ne se refusant jamais à une transaction avec aucune des forces qui pouvaient les combattre ou les aider. Aussi, après de faibles velléités de persécution, l'État romain les honora; la philosophie grecque, qui les avait d'abord regardées avec une indifférence, voire un mépris, trop justifiés, finit par se faire leur gouvernante. Très humaines par leurs mauvais comme par leurs bons côtés; très compréhensives, puisque — supérieures en cela à des religions qui valaient beaucoup mieux dans l'ensemble, comme le mazdéisme et le bouddhisme — elles faisaient une part à toute inclination naturelle; très saisissantes et très accommodantes; très protégées, très chantées, très interprétées, elles avaient en main toutes les armes qu'il fallait, humainement, pour conquérir le monde.

Et pourtant, jamais elles n'ont su en user, jamais leur domination n'a été bien assise, leurs conquêtes ont été des plus éphémères. Le christianisme, d'abord, a été tout à fait rebelle à leurs influences; elles n'ont pu séduire dans l'Église que des païens mal convertis, devenus disciples du Christ par erreur, des branches mal greffées, qui, dès lors, se détachaient de l'arbre, et tombaient sur le fumier de la Gnose. La Gnose, ce produit bizarre de la vieille barbarie savante de l'Orient (1), avec ses généalogies puériles, ses noces d'abstractions, ses contes de vieilles femmes ou de philosophes tombés en enfance, était un produit parallèle à tous ces cultes mystiques, surtout aux religions astrales; elle convertit peut-être à son faux Jésus un certain nombre de mystes, mais ce mariage monstrueux de l'Évangile et de la mythologie abstruse fut stérile, et, quand l'Église

1. La patrie des premiers et principaux gnostiques, comme la bizarrerie de leurs doctrines et de leurs rites, font assez voir que la gnose est infiniment plus orientale qu'hellénique.

eut à combattre contre les néo-platoniciens et les adorateurs du Soleil, il n'était déjà pour ainsi dire plus question de Gnostiques. Ce fut une preuve certaine que le christianisme, même le plus hétérodoxe, et le syncrétisme, ne pouvaient vivre accouplés. L'ascèse païenne tenta aussi de s'introduire dans l'Église, avec les extases de Montan, ce Phrygien qu'une tradition croyable dit avoir été prêtre de Cybèle; cette nouvelle attaque ne servit qu'à débarrasser la grande Église de tous les baptisés qui sentaient encore le juif et le myste. Pendant que tous ces compromis manquaient les uns après les autres, le mysticisme gréco-oriental s'essayait vainement à un universalisme, dont, faute de doctrine s'imposant à tous, il n'eut jamais que l'apparence. Ayant fait alliance avec la philosophie monothéisante et morale de l'époque, il arriva, par là, non à devenir monothéiste et à purifier sa morale, mais à gâter la philosophie, à la transformer en école de magie supérieure. Il eut beau développer des rites nouveaux, comme le taurobole, pour garantir à ses initiés la renaissance éternelle, il eut beau faire alterner avec éclat ses réclames tapageuses et le silence impressionnant des Mystères, cette spiritualisation ne put effacer en lui les tares du naturisme et de l'amoralisme originels; cet individualisme eut de jour en jour moins de prise, tant sur les âmes simples que sur les esprits profonds, qui, regardant de côté où le Sol Invictus se lève, y avaient vu resplendir la Croix. Enfin, après la conversion de Constantin, les mesures répressives de ses fils, et surtout l'aide maladroite que lui apporta Julien l'Apostat, tout le syncrétisme, enfermé dans une chapelle où ne fréquentaient plus guère que les hommes du passé, un groupe de vieux magistrats, de professeurs de rhétorique et d'antiquaires, finit par s'éteindre misérablement. Tout ce qu'il y avait de bon et d'universellement humain dans les aspirations qui lui avaient donné naissance, s'était tourné à jamais vers le christianisme, son vainqueur.

Et pourtant, il avait vécu, son train de vie avait été grandiose. Ni l'historien, qui sait comme l'humanité a peine à se soulever de terre, ni le croyant, qui sait comme elle est impuissante tant que Dieu ne lui tend pas la main, ne peuvent dédaigner un pareil mouvement religieux, — le plus grand peut-être, en dehors du christianisme, que le monde occidental ait connu. A notre avis, il serait stupidement injuste de mépriser, sans rien plus, l'époque et les races où notre syncrétisme se forma. Cette époque est justement celle que Dieu a choisie pour s'y révéler; quant à

la valeur humaine de ces races, on peut en juger par la splendeur héroïque de la foi des chrétiens qui sortirent d'elles; ils seront notre modèle pour toujours. Les plus grandes forces morales que l'histoire eut élaborées dans les sociétés antiques, se trouvèrent alors réunies : le sens religieux profond de l'Orient, l'intelligence claire et réaliste de la Grèce, la raison pratique des Romains. En outre, les conditions historiques avaient amené le monde unifié au sentiment le plus aigu peut-être, que jamais ait eu société d'hommes, de la caducité des choses d'ici-bas (1). Sans doute les vices et les absurdités de ces siècles nous choquent vivement; on ne peut toutefois se défendre de trouver émouvant l'effort si considérable et si général que fit alors le monde, malheureux dans sa paix et dans sa richesse, pour s'ouvrir le ciel, pour en faire descendre une révélation et une rédemption. Toutes les aspirations que nous avons si longuement décrites, ce sont les plus vraies et les plus respectables qu'il y ait dans le cœur de l'humanité; elles représentent au vif ce que celui-ci contient d'exigences immanentes. Si celles de notre âge, identiques au fond, sont plus pures, cela ne tient pas à une évolution indépendante, mais à l'action d'un Fait transcendant, objectif, que toutes les spéculations, toutes les aspirations, dans leur subjectivisme, n'auraient pu douer de ce caractère indispensable : la réalité. Je veux parler de l'apparition de Dieu Lui-même sous forme humaine. L'hérédité chrétienne inspire aux plus incroyants d'entre nous des exigences, au moins théoriques, de perfection individuelle et sociale, de moralité et d'universalisme, supérieures à celles dont avait conscience le myste le plus pieux de l'antiquité. Mais cela ne procède pas de l'évolution naturelle des aspirations religieuses ou idéalistes de l'humanité, encore moins du progrès de la civilisation. Il a fallu l'action de quelque chose d'extrinsèque, l'apport d'une quantité absolument nouvelle, pour modifier ainsi la potentialité de nos énergies spirituelles. Sans le Christ, quelle eût pu être la création religieuse *postulée* par les exigences de notre nature? Rien autre chose que cette projection trompeuse de tous nos bons et de tous nos mauvais instincts qui fut le syncrétisme gréco-romain; n'était-ce pas l'œuvre religieuse spontanée des peuples les mieux doués de l'histoire, après des milliers d'années d'expérience

1. On pourrait seulement y comparer l'état d'esprit des hautes classes de l'Inde au temps de la propagation du jaïnisme et du bouddhisme.

religieuse, et une hérédité séculaire de haute culture intellectuelle? Tout l'affinement de leur intelligence n'a pu opérer le triage nécessaire parmi les créations humaines de leurs instincts. Le monothéisme, cette base essentielle d'une doctrine religieuse universelle et moralisatrice, leur était bien connu, puisque les juifs et les chrétiens le prêchaient partout, et que les meilleurs philosophes y inclinaient; pourtant il n'a pu, chez eux, dominer le panthéisme, qui est peut-être bien plus *naturel* à la masse, malgré sa contradiction intrinsèque, parce qu'il exige moins de puissance d'abstraction. Tous les instincts religieux et toute la culture de ces peuples n'ont pu arriver à *postuler* aucun objet d'adoration véritablement divin. La Providence a peut-être voulu nous montrer par là ce que l'humanité peut concevoir, par ses propres forces, en fait de *Révélation*. Son plus grand effort spontané vers le Ciel, au lieu de lui donner la foi qui sauve, n'a abouti qu'à une immense banqueroute.

Ainsi le monde, affamé de Dieu, criant vers Dieu, mais trop sourd pour entendre une réponse divine, pouvait sentir fortement cette privation; il pouvait chercher à tromper sa souffrance par toute espèce de palliatifs; tout seul il était incapable de trouver le remède. Comme un paralytique qui gémit et se retourne sur son lit de douleur, il pouvait faire mille efforts pour se lever; les sauveurs dont il attendait sa guérison ne pouvaient l'y aider en rien, car ils n'existaient — et lui-même le sentait bien, — que dans son imagination surexcitée par la maladie. Il serait toujours dans cet état, ou tombé plus bas encore, si quelqu'un de bien réel, un médecin dont le malade avait pu *reconnaître*, non *postuler* l'existence, n'était venu lui dire : « Lève-toi et marche », en lui donnant la force d'obéir à l'ordre miséricordieux.

B. Allo, O. P.,
Professeur à l'Université.

Fribourg (Suisse).

Notes

I

La distinction réelle d'essence et existence et le principe d'identité.

Cette question à peu près dépourvue de sens pour le nominalisme moderne, est en soi des plus importantes. De ce que la pensée moderne ne pénètre plus au delà des phénomènes, et ne peut plus mordre sur l'être, l'être n'en reste pas moins le fond du réel. La question présente nous conduit au cœur même de la métaphysique générale, science de l'être en tant qu'être, et par là au centre de toute la philosophie. — En son traité « *De Veritate fundamentali philosophiae christianae* (1) », le P. del Prado a montré que, dans l'ordre synthétique *(in via judicii, non in via inventionis)*, la vérité fondamentale de la philosophie chrétienne est qu'en Dieu l'essence et l'existence sont identiques, tandis que dans la créature, elles sont réellement distinctes. — Les vérités premières de l'ordre d'invention sont les premiers principes rationnels, d'identité, de contradiction, de raison d'être, de causalité, de finalité et les faits auxquels nous appliquons ces principes. La vérité fondamentale dans l'ordre synthétique, *in via judicii*, est la raison suprême qui répond à nos derniers pourquoi sur Dieu et sur le monde : pourquoi y a-t-il un seul être incréé, immuable, infini, absolument parfait... ? pourquoi tous les autres êtres ont-ils dû recevoir de Lui tout ce qu'ils sont et doivent-ils attendre de Lui tout ce qu'ils désirent et peuvent être ? — En employant l'expression *Philosophie chrétienne*, l'auteur ne prétend pas dire évidemment que cette doctrine de la distinction réelle, qui a été rejetée par Suarez, soit une doctrine définie ; il affirme seulement qu'en ri-

1. Fribourg (Suisse), imprimerie S. Paul. — *Liber primus*, 1 vol. in-8° 117 p., 1899. — *Liber secundus*, 83 p., 1906. Dans son magistral ouvrage *de Gratia et libero arbitrio* (3 vol. in-8°. Fribourg. 1907), le même auteur a rattaché à cette vérité fondamentale le Traité de la Grâce de saint Thomas.

gueur métaphysique on en déduit les principales vérités qui doivent être admises par tout philosophe chrétien sur Dieu, le créé en général, l'âme humaine en particulier. De cette vérité suprême il déduit, en outre, plusieurs doctrines proprement thomistes. « Ex illa veritate jam cognita, praecipuae Philosophiae christianae veritates enascuntur et profluunt; quoniam in via judicii videtur inter causas altiores scientificae cognitionis summum occupare locum. » Tel est aussi le sentiment du Card. Gonzales, de Mgr Lorenzelli et du P. Liberatore, qui affirme que si l'on enlève cette doctrine de la synthèse thomiste « caeterae omnes vacillent ». — Le livre premier de ce Traité rattache à cette vérité fondamentale les cinq preuves de l'existence de Dieu, les attributs divins, la doctrine de la création, de la conservation des êtres contingents, la doctrine de la distinction réelle des natures créées et de leurs puissances opératives, des puissances opératives et de leurs actes, la doctrine de la prémotion physique (cujus essentia ab alio est, oportet quod virtus et operatio ab alio sit), en physique, la doctrine de l'unité d'existence pour le composé de matière et de forme. — Les théologiens thomistes ont aussi montré comment la thèse de la distinction réelle permet d'expliquer que l'union hypostatique est la plus intime des unions (elle conduit à n'admettre dans le Christ qu'une seule existence pour les deux natures). Elle n'est pas étrangère non plus à la solution des plus difficiles instances contre le mystère de la Sainte Trinité (1), et la vision béatifique. — Le livre second de ce même traité expose les différentes preuves de la distinction réelle d'essence et existence dans les créatures données par saint Thomas. Ces preuves y sont ramenées à cet argument fondamental : « in rebus creatis non est idem essentia et esse : *quoniam aliter omnia essent unum.* »

Nous voudrions mettre cet argument en forme de façon à le rattacher au premier principe de la philosophie de l'être, *in via inventionis*, c'est-à-dire au principe d'identité. Nous entendons par philosophie de l'être celle pour laquelle tout est intelligible en fonction de l'être, objet formel de l'intelligence, et qui s'oppose radicalement de ce chef à la philosophie du phénomène et à celle du devenir, les deux grandes philosophies en

1. Cf. deux articles remarquables de Alb. Martin, *Suarez métaphysicien* et *Suarez théologien*, (*Science catholique*, juillet-août 1898.)

vogue à l'heure actuelle, qui nient l'une et l'autre la valeur objective du principe d'identité. Nous avons montré ailleurs que les principes rationnels se rattachent tous, par réduction à l'impossible, au principe d'identité immédiatement impliqué dans l'idée d'être (1).

L'argument en question revient au syllogisme suivant :

L'acte ne peut être *multiplié* et limité que par une puissance réelle réellement distincte de l'acte lui-même. — Or, l'existence dans les créatures est un acte ultime qui de fait est *multiplié* et limité par les essences des différentes créatures (pierres, plantes, animaux, hommes). — Donc l'essence dans les créatures est puissance réelle réellement distincte de l'existence.

La majeure de cet argument affirme que la division de l'être en puissance réelle et acte est absolument nécessaire pour rendre intelligible la *multiplicité*.

Aristote avait déjà montré contre Parménide et Héraclite que cette division s'impose pour rendre intelligible en fonction de l'être le *devenir*. Parménide niait le devenir au nom de l'être et du principe d'identité (ex ente non fit ens, quia jam est ens — ex nihilo nihil fit — ergo non fit ens); — Héraclite niait l'être et le principe d'identité au nom du devenir dont il faisait la réalité fondamentale (comme le dira Hégel, un devenir qui est à lui-même sa raison est une contradiction réalisée, une union inconditionnelle du divers). Aristote (2) maintint l'être et le principe d'identité et expliqua le devenir en admettant un milieu entre l'être déterminé et le pur néant, savoir : l'*être indéterminé* ou la *puissance*. La puissance passive est susceptible de recevoir une détermination, communiquée par une puissance active prémue en dernière analyse par une puissance active suprême qui est son activité même, l'Acte pur, en tout et pour tout identique à lui-même. Le devenir est expliqué et le principe d'identité maintenu.

Mais Parménide ne se contentait pas de nier le devenir, au nom du principe d'identité il niait aussi la *multiplicité*. « Ce qui diffère de l'être, disait-il, est non-être et le non-être n'est pas. Or deux êtres ne pourraient se distinguer l'un de l'autre que

1. *Revue Thomiste*, juillet 1908. *Le sens commun et la philosophie de l'être*, — et nov. *Comment le principe de raison d'être se rattache au principe d'identité.*

2. *Phys.*, c. 8 (Comm. de S. Thomas, leç. XIV). — *I Met.*, c. 5. (Comm. de S. Th., leç. IX).

par *autre chose* que l'être, c'est-à-dire par le non-être, qui n'est pas. Donc la multiplicité des êtres est impossible, leur distinction est illusoire» (1). — Platon dans le *Sophiste* (241 D, 257 A, 259 E) pour expliquer le multiple ne craignit pas « de porter la main sur la formule de Parménide » et d'affirmer que le *non-être est*, milieu entre l'être et le pur néant, limite de l'être. — De même Aristote fit de la matière, non pas seulement le sujet du devenir substantiel, mais le principe d'individuation qui expliquait la *multiplicité* des individus possédant une même forme. — Saint Thomas comprit plus profondément qu'on ne l'avait fait avant lui que la distinction de l'être en puissance et acte qui résout l'objection de Parménide contre le devenir, doit résoudre son argument contre la *multiplicité*, dans l'ordre statique. Ce qui diffère de l'être déterminé, remarque saint Thomas, est non-être déterminé, non-être actuel (non ens simpliciter), mais peut être *être indéterminé* ou *puissance* (ens secundum quid). Or, deux êtres distincts qui ont une même détermination ne peuvent se distinguer ni par la détermination qui leur est commune, ni par le pur néant, puisqu'ils sont réellement distincts; il faut donc dire qu'ils sont distincts par quelque chose d'indéterminé que nous appelons puissance. Ainsi la matière (en tant qu'elle exige telle quantité et non pas telle autre) (2) est le principe d'individuation et suffit à distinguer deux individus qui, à ne considérer que leur forme ou leurs qualités, seraient indiscernables, comme deux gouttes d'eau.

Se refuser à admettre cette puissance réelle distincte de l'acte, ou bien c'est nier le multiple comme Parménide au nom du principe d'identité, ou bien c'est nier l'objectivité du principe d'identité avec Héraclite et Hégel, et dire que deux êtres se différencient réellement par cela même qui leur est commun. — Nous pouvons donc formuler cette majeure : pour rendre intelligible en fonction de l'être une *multiplicité* d'êtres possédant une détermination commune, un acte commun, il faut nécessairement admettre en chacun d'eux une puissance réelle, ontologiquement distincte de l'acte.

Quant à la mineure de notre argument « l'existence dans les créatures est un acte ultime qui de fait est *multiplié* et limité par les essences des différentes créatures, pierres, plantes, ani-

1. *I Met.* c. 5. (Comm. de S. Th. leç. IX).

2. « Materia quantitate signata, id est materia prout est capax hujusce quantitatis ita quod non illius. » CAJETAN, *in de Ente et Essentia.*

maux, hommes », elle contient la définition de l'existence et l'affirmation du fait de la multiplicité des existences. — L'existence ne se conçoit que comme l'ultime détermination de ce qui existe, celle par laquelle tout ce qui est susceptible d'exister est posé en dehors de l'état de possibilité, en dehors du néant et de ses causes. Pour tout être, depuis la pierre jusqu'à l'esprit pur, et pour chaque perfection de l'un quelconque de ces êtres, *exister* est le dernier achèvement; s'il manque à un être une perfection c'est que quelque chose en lui n'est pas arrivé à l'existence. « Esse comparatur ad omnia, ut actus : nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum, est maxime formale omnium. » (*Summ. Theol.*, I^{a}, q. 4, a. 1., ad 3.- q. 7, a. 1.) — De plus c'est un fait que l'existence n'est pas unique, il y a celle des pierres, des plantes, des hommes, etc. — Comment expliquer cette multiplicité des existences, sinon en admettant en chaque créature une puissance réelle ontologiquement distincte de l'acte d'exister? Cette puissance réelle, c'est l'essence réelle sous l'existence qu'elle limite, comme la matière est réelle sous la forme. « *Esse* in quantum est *esse* non potest esse diversum; potest autem diversificari per aliquid quod est *praeter esse*, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis... Oportet igitur in omni substantia quae est praeter Ipsum esse subsistens, quod est Deus, aliud esse ipsam *substantiam* et aliud *esse*. » (*C. Gentes*, l. II, c. 52; Cf. *De Ente et Essentia*, c. 5; *Summ. Theol.*, I^{a}, q. 3, a. 4; q. 7, a. 1; q. 54, a. 2, etc...)

Qu'on ne dise pas que c'est là une distinction purement conceptuelle. Si l'intelligence a une valeur objective, si l'on a compris le conceptualisme-réaliste de saint Thomas, on doit reconnaître qu'aux irréductibilités conceptuelles répondent des irréductibilités réelles. Or, dans le cas présent, il y a irréductibilité conceptuelle : les deux concepts de puissance et acte, d'essence et d'existence sont d'abord irréductibles entre eux, puisqu'ils s'opposent, puisque l'existence est commune à tous les êtres mais non pas l'essence. Seraient-ils réductibles à un même troisième comme l'animalité et la rationabilité se réduisent à l'unique concept d'humanité dont ils constituent la compréhension? Nullement; l'essence et l'existence ne sont pas entre elles comme le genre et la différence; le troisième concept auquel elles pourraient se réduire serait le concept d'*être* et c'est pré-

cisément la distinction de l'être en puissance et acte qui s'impose *a parte rei* pour rendre intelligible la multiplicité et le devenir qui existent *a parte rei*. L'essence et l'existence dans la créature sont donc réellement ou ontologiquement distinctes.

Ceux-là seuls nient cette distinction réelle qui souffrent comme Durand, Vasquez et Suarez d'un certain nominalisme et n'ont pas compris que l'intelligence, vivante relation à l'être, perçoit par les irréductibilités conceptuelles les irréductibilités réelles, que l'évidence objective n'est autre que l'être évident. Par ailleurs, nier cette distinction réelle c'est supprimer celle du créé et de l'incréé et revenir avec Parménide à l'acosmisme en niant le multiple, ou bien c'est nier la valeur objective du principe d'identité en affirmant que les êtres se différencient réellement les uns des autres par la réalité qui leur est commune, par une essence qui est absolument la même réalité que l'existence commune à tous.

Cette union de l'essence réelle et de l'existence dans un être fini quelconque ne peut être inconditionnelle; l'union inconditionnelle du divers est impossible « quae secundum se diversa sunt non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa » (I^{a}, q. 3, a. 7.) Est donc requis un être en qui s'identifient l'essence et l'existence, qui soit à l'être comme A est A, *Ipsum esse*, en tout et pour tout identique à lui-même, pur être, sans mélange de potentialité, donc sans limite, infini (I^{a}, q. 7, a. 1.), en qui se réalise dans toute sa pureté le principe d'identité. « Je suis Celui qui est. »

Ce principe apparaît ainsi comme la vérité fondamentale de la philosophie de l'être dans l'ordre analytique ou d'invention en tant qu'il est le premier jugement impliqué dans notre première idée, l'idée d'être, et aussi dans l'ordre synthétique, *in via judicii*, en tant qu'il est en Dieu la raison suprême des derniers pourquoi que se pose toute intelligence, l'objet premier de la contemplation de Dieu et de celle de ses élus.

Kain. Fr. Rég. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

II

Le sens traditionnel du mot « passion ».

Depuis Kant, le mot « passion » a dévié de sa signification philosophique traditionnelle. Dans la psychologie aristotélicienne,

chez les scolastiques et même chez Descartes, Spinoza et Malebranche, il désignait spécialement *tout acte de l'appétit sensitif*. Mais Kant a opposé la passion à l'émotion, en ces termes trop imagés pour être précis : « L'émotion est une surprise de l'âme par la sensation, qui ôte l'empire sur soi-même. Elle est donc précipitée, c'est-à-dire qu'elle s'élève rapidement à un degré tel de sentiment que la réflexion en devient impossible... La passion au contraire (comme disposition de l'âme appartenant à la faculté appétitive) se donne le temps, si violente qu'elle puisse être, d'atteindre sa fin ; elle est réfléchie... L'émotion agit comme une eau qui rompt la digue ; la passion, comme un torrent qui se creuse un lit de plus en plus profond... L'émotion est comme une ivresse qui se cuve ; la passion, comme une démence qui s'attache à une représentation de plus en plus profonde (1) ».

Les psychologues modernes ont accentué encore cette opposition entre l'émotion et la passion. Citons-en quelques-uns : « Par *émotion*, dit Höffding, nous entendons un bouillonnement subit du sentiment qui maîtrise quelque temps l'esprit et arrête l'association libre et naturelle des éléments intellectuels. La *passion*, au contraire, est le mouvement affectif enraciné par l'habitude et devenu une seconde nature. Ce que l'émotion est avec violence et expansion à un moment particulier, la passion l'est dans les profondeurs de l'âme, comme une réserve de force prête à être dépensée (2) ». — « L'émotion, dit M. Ribot, a pour caractère de commencer par un choc, une rupture d'équilibre. C'est la réaction soudaine de nos instincts ; phénomène synthétique, confus parce qu'il jaillit du fond inconscient de notre organisation et n'est accompagné que d'un faible degré d'intelligence... Telles sont la colère, le *raptus* amoureux, la poussée orgueilleuse. L'émotion se définit par deux caractères principaux : l'intensité et la brièveté. La passion a d'autres caractères... Elle s'oppose à l'émotion par la tyrannie ou la prédominance d'un état intellectuel (idée ou image), par sa stabilité et sa durée relatives. En un mot, sauf quelques réserves, *la passion est une émotion prolongée et intellectualisée*, ayant subi, de ce double fait, une métamorphose nécessaire... L'émotion est un état primaire et brut ; la passion est de formation secondaire et plus complexe... L'émotion s'oppose à la passion comme, en pathologie, l'état aigu et

1. *Anthropologie* (trad. Tissot), liv. III, § 73.

2. *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience* ; 2e édit. franç., Paris, Alcan, 1903 ; p. 265.

l'état chronique. » Et par là, M. Ribot entend instituer « un essai nécessaire de séparation » : l'émotion et la passion étant, selon lui, « malgré un fond commun, non seulement différentes mais contraires (1). »

Poser une contrariété entre ce que M. Ribot appelle « émotion » et ce qu'il appelle « passion » est peut-être beaucoup dire ; car « ce fond commun » qu'il admet entre ces deux états psychologiques, étant — nous le dirons — ce qu'il y a, en eux, de *spécifiquement affectif*, la contrariété signalée est singulièrement réduite. Cependant, il est incontestable que ces deux états, envisagés de façon globale, diffèrent comme le simple du complexe, et, plus précisément, comme un acte appétitif, réduit à son minimum d'éléments et fruit de la simple faculté appétitive, se distingue du même acte, fruit d'une habitude et conditionné extrinsèquement par toute une systématisation d'éléments intellectuels adventices. Mais, il reste à savoir si ce dernier acte doit monopoliser, pour lui seul, le nom de « passion », celui-ci perdant sa signification traditionnelle qui est de désigner *tout acte de l'appétit sensitif*, quel qu'il soit.

Chez S. Thomas, en qui s'exprime le mieux la philosophie traditionnelle, le mot « passion » n'a pas primitivement et immédiatement un sens psychologique, mais un sens métaphysique. Il ne désigne certains phénomènes psychologiques que par application particulière d'un sens plus général. Voyons donc brièvement ce sens métaphysique primitif et ensuite, en la justifiant, son extension au domaine psychologique.

Au point de vue métaphysique, le mot « passion », dans son acception la plus universelle — *communiter*, dit saint Thomas, — est synonyme de *réceptivité* : tout être qui passe de la puissance à l'acte, tout sujet qui est sous l'influence d'un agent, doit être dit *patient* par opposition à cet agent. Le résultat de l'action peut être une perfection reçue, bien loin d'être une violence faite à l'être : il n'importe à ce sens générique du mot « passion » qui

1. *Essai sur les Passions*, Paris, Alcan, 1907. — Dans le *Manuel philosophique* de M. Bénard, les passions sont des perturbations, des maladies de l'âme. — Dans le *Cours* de M. Rabier, les passions sont des inclinations perverties. — Dans le *Cours de psychologie appliquée à l'éducation* de M. Marion, la passion est une inclination surexitée, exaltée, la plupart du temps pervertie, qui est devenue tyrannique et dominante. — Même sens, avec quelques nuances, chez M. Malapert *(Leçons de Philosophie. I. Psychologie)* ; chez M. Revault d'Allonnes *(Les inclinations, leur rôle dans la psychologie des sentiments.)*

caractérise seulement ce par quoi le *patient* est formellement *tel* (1).

En un sens plus déterminé — *proprie*, dit saint Thomas, — « passion » désigne non plus réceptivité quelconque de la part d'un sujet, mais *réceptivité d'une forme qui provoque dans le patient la perte d'une forme contraire.* Dans l'acception précédente, réceptivité n'entraînait pas cette perte subie : tout être passant de la puissance à l'acte pouvait être dit *patient;* ici, cette exclusion d'une forme contraire à celle « éduite » par l'action de l'agent est impliquée; dès lors, seuls, les êtres susceptibles de subir une *altération*, c'est-à-dire *les êtres corruptibles*, peuvent être sujets de la passion ainsi comprise. Cette réceptivité d'une forme contraire, par mode d'altération, peut d'ailleurs être à l'avantage ou au désavantage du patient; celui-ci peut varier qualitativement en bien ou en mal : le sens donné à « passion » fait présentement abstraction de l'une ou de l'autre alternative (2).

Mais cependant, si la passion subie est préjudice pour le bien du sujet, à ce dernier convient, de ce chef, et plus que jamais, le nom de *patient* : l'agent se le soumet plus tyranniquement et le maîtrise sous sa victorieuse emprise. C'est pourquoi, la passion, au sens le plus adéquat et le plus approprié — *propriissime, magis proprie*, dit saint Thomas, — doit se dire du *patient* qui subit une altération qualitative en contradiction avec les convenances de sa nature, avec ses tendances et inclinations (3).

En psychologie, le mot « passion » prend les différents sens

---

1. « Dicitur aliquis pati *communiter* ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abjiciatur; secundum quem modum omne quod exit de potentia in actum potest dici pati, etiam cum perficitur. » *Sum. Theol.*, Ia P. Qu. LXXIX, a. II, c. — Cf. *ibid.*, Qu. XCII, a. II, c; Ia IIae, Qu. XXII. a. I, c.; Qu. XLI, a. I, c; *De Verit.*, Qu. XXVI. a. I, c.

2. « *Proprie* dicitur passio secundum quod actio et passio in motu consistunt; prout scilicet aliquid recipitur in patiente per viam motus. Et quia omnis motus est inter contraria, oportet illud quod recipitur in patiente, esse contrarium alicui quod a patiente abjicitur... Hujusmodi autem passio non est nisi secundum motum alterationis;... sic secundum solam alterationem est proprie passio, secundum quam una forma contraria accipitur et alia expellitur. » *De Verit.* Qu. XXVI, a. I, c., et référ. citées.

3. « Proprie pati dicitur quando aliquid recipitur cum alterius abjectione. Sed hoc contingit dupliciter : quandoque enim abjicitur id quod non est conveniens rei, sicut cum corpus animalis sanatur, dicitur pati quia recipit sanitatem, aegritudine abjecta; alio modo, quando e converso contingit, sicut aegrotare dicitur pati quia recipitur infirmitas, sanitate abjecta. Et hic est *propriissimus* modus passionis; nam pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad agentem; quod autem recedit ab eo quod est conveniens, maxime videtur ad aliquid trahi. » *Sum. theol.* Ia IIae, Qu. XXII, a. I, c. — Cf. référ. cit.

précédents selon les diverses manières de subir une action chez cet être particulier qu'est l'âme.

Au sens très général de *réceptivité*, d'état de patient par rapport à un agent, la passion convient à l'âme et à ses facultés, comme à tout être susceptible de passer de la puissance à l'acte; et c'est ainsi que l'intelligence et le sens, passant de la puissance de connaître à l'acte de connaître sont *patients* sous l'action de l'objet (1).

Au sens plus approprié de changement qualitatif par mode d'altération, la passion ne saurait convenir directement — *per se*, dit saint Thomas, — à l'âme humaine qui, en elle-même, est incorruptible; mais elle peut lui être attribuée indirectement — *per accidens* —; car le composé humain dont l'âme est forme est, en lui-même et dans ses facultés sensibles, corruptible par altération, en raison de la matière organique. La passion, au sens défini, se réalise donc tout particulièrement dans le domaine des facultés sensibles (2).

Cependant, il y a lieu de distinguer, parmi celles-ci, les facultés de connaissannce et les facultés appétitives. Dans la sensation, l'objet agit sur le sens par l'intermédiaire de l'être intentionnel de la *species*, qui est l'objet *spiritualisé* et dégagé de ses conditions de matérialité. Il n'y a donc pas altération proprement dite dans le sens, mais seulement passion au sens large du mot, c'est-à-dire réception perfective et non intrusion d'une forme contraire. Exceptionnellement, il y aurait passion, au sens strict, si la véhémence de l'impression altérait l'organe lui-même, telle une lumière trop vive irritant l'organe visuel. Mais, c'est dans le domaine appétitif que se réalise essentiellement la passion. L'appétit se porte directement aux choses telles qu'elles sont en elles-mêmes : il en reçoit le choc immédiat. C'est d'ailleurs un fait que nous avons analysé longuement à la suite de saint

1. « Passio primo modo accepta invenitur in anima, et in qualibet creatura, eo quod omnis creatura habet aliquid potentialitatis admixtum, ratione cujus omnis creatura subsistens est alicujus receptiva. » *De Verit.*, Qu. XXVI, a. I, c; — « Secundum quod omne recipere est pati, passio est in qualibet parte animae *Ibid.*, a. III, c. — « Secundum receptionem tantum, dicitur quod sentire et intelligere est quoddam pati. » *Summ. Theol.*, Ia IIae, Qu. XXII, a. II, c. Cf. *op. cit.* Ia P. Qu. XCVII. a II, c.

2. « Illud quod per se patitur passione propria corpus est. Si ergo passio proprie dicta aliquo modo ad animam pertineat, hoc non est nisi secundum quod unitur corpori, et ita per accidens. » *Ibid* — « Passio cum abjectione non est nisi secundum transmutationem corporalem : unde passio proprie dicta non potest competere animae nisi per accidens, in quantum scilicet compositum patitur. » *Op. cit.*, Ia IIae. Qu. XXII, a. I, c.

Thomas : l'acte appétitif est un phénomène mi-psychique, mi-organique, c'est-à-dire « un certain mouvement » de l'âme sensible avec concomitance obligée de mouvements organiques (1). Ces mouvements étant toujours, selon les différentes passions, en deçà ou au delà du rythme vital normal, sont forcément l'effet d'une altération engendrant contrariété à l'endroit de ce même rythme normal. Certaines passions particulièrement altérantes, par exemple, la tristesse ou la colère véhémente, peuvent mériter l'appellation plus appropriée encore de « passions », en raison de l'excès de contrariété qu'elles provoquent (2) ; mais il reste que *tout acte de l'appétit* peut être nommé « passion », au sens strict, parce que tout acte appétitif, quel qu'il soit, est accompagné d'une altération plus ou moins grande du rythme vital.

Si tel est le sens métaphysiquement justifié du mot « passion », il est convenable de lui conserver sa désignation philosophique traditionnelle — celle d'Aristote, de saint Thomas et de Descartes. — La passion, c'est *l'acte* de l'appétit sensitif, qu'il soit acte de la puissance nue ou de la puissance enrichie et compliquée de tendances habituelles. Ce que certains psychologues modernes voudraient désigner, exclusivement, sous le nom de « passion », est *un état* complexe, où des phénomènes autres que le phénomène appétitif viennent se cristalliser. Mais, qu'on fasse la part de ces éléments adventices, le phénomène appétitif rési-

1. *La nature de l'émotion selon les modernes et selon S. Thomas*, dans la *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*; t. II (1908), pp. 225-245 et 466-483.

2. « Quia potentiae apprehensivae sensitivae sunt tantum in recipiendo speciem, quae quidem non recipitur in sensu per modum rei, sed per modum intentionis, ideo in operatione harum virium est quidem aliquo modo pati, quantum ad hoc quod sunt vires materiales et quantum ad hoc quod aliquid recipitur, et propter hoc dicitur in *II de Anima* quod sentire est quoddam pati. Se quia sensus non movetur a sensibili secundum conditionem movent's, cum forma sensibilis non recipiatur in sensu secundum esse materiale prout est in sensibili, sed secundum esse spirituale, quod est proprium sensui (unde non habet contrarietatem ad sensum, sed est perfectio ejus, nisi secundum quod excedit proportionem sensus); ideo non proprie dicitur pati, nisi secundum quod excellentia sensibilium corrumpit sensum aut debilitat. Relinquitur ergo quod passio proprie dicatur secundum vires appetitivas sensitivas: quia hae vires et materiales sunt, et moventur a rebus secundum proprietatem rei; quia non est appetitus intentionis, sed ipsius rei; et secundum hoc habet res convenientiam ad animam vel contrarietatem... Sed quia accidit delectatio secundum conjunctionem convenientis et connaturalis, ideo adhuc magis proprie dicuntur passiones illae affectiones sensitivae ad quas sequitur tristitia, vel etiam quae sunt cum vehementia sive delectationis sive tristitiae, ut dicit Philosophus in *IV Metaph.*, quia sic anima trahitur extra modum suum. » *In III Lib. Sent.*, D. XV, Qu. II, a. I, q. III, Sol. I. — Cf. *De Verit.*, Qu. XXVI, a. III, c.

duel demeure le même en substance, qu'il soit ou ne soit pas le fruit de l'habitude : la peur subite de l'enfant dans les ténèbres ou la crainte sans cesse trépidante du phobique reste spécifiquement le même phénomène appétitif; c'est la même passion dans les deux cas. Tout au plus, pourrait-on concéder — et dans le sens indiqué par saint Thomas — que, là où se trouve l'habitude et à cause d'elle, l'altération passionnelle et la rupture d'équilibre qui en est la conséquence se manifestent de façon plus frappante; mais cette concession n'est pas une exclusion, car tout acte appétitif porte essentiellement en lui la marque de la passion.

En faveur de l'acception moderne du mot « passion », on invoque le langage populaire et l'usage courant de la littérature qui nomment « passions » les mouvements émotifs violents, fruits d'habitudes invétérées et aboutissant à l'abandon de toute maîtrise rationnelle Mais ce n'est pas là une raison décisive. Tout d'abord, cette affirmation pourrait être contestée : le langage nomme « acte passionné » celui qui se caractérise par sa véhémence excessive et son exubérance désordonnée, qu'il soit ou ne soit pas le produit d'une habitude. De plus, serait-il vrai que le langage courant donne au mot « passion » le sens déterminé d'états habituels, ce ne serait pas un motif pour le philosophe de rejeter le sens traditionnel, puisque l'analyse l'oblige à constater que *l'acte passionnel est substantiellement réalisé avec ou sans l'habitude.*

L'exiguité de cette note ne nous permet pas de montrer les confusions dans l'étude des états affectifs auxquelles se condamnent les psychologues qui donnent au mot « passion » le sens que nous combattons. Paul Janet qui, après Adolphe Garnier, a maintenu le sens traditionnnel, le constatait déjà en ces paroles, aussi vraies aujourd'hui que de son temps : « Au lieu de ses profondes analyses qui montaient jusqu'aux éléments mêmes de nos états affectifs et qui nous en montraient la composition et la complexité croissantes, nous n'avons plus que des généralités banales sur les passions relevant plus de la morale que de la psychologie et dans lesquelles les philosophes luttent d'une manière très inégale et avec un grand désavantage avec les littérateurs (1) ».

Kain. H. D. NOBLE, O. P.

1. *Principes de métaphysique et de psychologie,* (Paris, Delagrave, 1897) t. I, p. 516.

Bulletin de Philosophie

III

PSYCHOLOGIE.

I. — Études Générales.

Une intéressante étude de psychologie générale vient d'être publiée par M. G. Dwelshauvers, professeur à l'Université de Bruxelles, Le titre de cet ouvrage : *La Synthèse mentale* (1), en indique bien la conclusion : toutes les manifestations psychologiques sont traversées par l'acte spécifique et qualitatif de la pensée qui réalise ainsi l'unité dans la totalité concrète de la vie psychologique.

On pourrait s'attendre à voir l'auteur définir d'abord sa méthode d'investigation. Mais non ; c'est dans un appendice qu'il caractérise les diverses méthodes psychologiques : introspection, intuition de Bergson, méthode de laboratoire, pathologie mentale et méthodes expérimentales appliquées à l'inconscient, méthode comparative, méthode réflexive. Dosant avec justesse la part de renseignements que peuvent apporter au psychologue ces différentes méthodes, M. D. adopte la dernière, bien que l'intuition bergsonienne influence aussi pour une grande part son procédé de recherche. Il ne déclare pas explicitement cette adoption de la méthode réflexive ni cet accueil complaisant fait à l'intuitionisme, mais tout son livre en est la preuve manifeste.

Qu'est-ce donc que la méthode réflexive ? « Alors que l'introspection analyse les représentations et leurs combinaisons, que l'intuition suggère le mouvement intérieur et les tendances de la vie mentale consciente et subconsciente, que les méthodes expérimentales en étudient certains aspects, la méthode réflexive recherche la cohésion et l'unité logique de l'esprit. » C'est Jules Lagneau qui, dans les dernières années du dix-neuvième siècle, lui a donné son nom. Partant de ce fait que la pensée est unité et qu'ainsi une idée s'explique, non par une série d'idées antécédentes, mais par les lois de la pensée qui se retrouvent en chaque idée, la méthode réflexive veut découvrir les caractères essentiels de la pensée par l'analyse des conditions de toute idée. Sans doute, elle entend éliminer les nuances individuelles se répercutant dans une conscience particulière, mais elle veut d'autre part ne point construire la pensée avec des éléments extérieurs à elle et aussi la saisir dans sa réalité concrète.

Et c'est là, selon nous, la contradiction latente qui gît au sein de cette méthode réflexive et qui se retrouve dans l'application qu'en fait M. D. au cours de son étude. Celui-ci a grand' peur des entités et de l'abstrac-

1. G. Dwelshauvers. *La Synthèse mentale*. Paris, Alcan, 1908. In-8°, 276 p.

tion qui y conduit. *Réel* est pour lui synonyme de *concret*, et tout ce qui dépasse le concret, le *vécu*, est synonyme de verbal et d'irréel. Ce n'est pas notre avis, inutile de le dire : l'abstraction, loi primitive de la pensée, est une prise de connaissance réelle portant sur le réel. En tout cas, nous ne pouvons accorder ces données contradictoires : rester dans *le concret — forcément individuel* — et par là déterminer les lois *générales* de *toute* pensée.

A vrai dire, ce que redoute surtout M. D., c'est une étude de la pensée « par des éléments extérieurs à elle ». Adversaire de la psychologie quantitative, il craint d'expliquer l'acte mental essentiellement qualitatif par des concepts traduisant des vues spatiales et quantitatives. Rien de mieux ; mais il y a d'autres concepts métaphysiques qui, faisant abstraction de l'espace concret et de la quantité, sont en fonction de l'être et peuvent définir cet être réel qu'est la vie mentale. Ainsi l'analyse réflexive s'achève dans une psychologie vraiment rationnelle, dont elle n'est que le point de départ.

Le premier problème posé par M. D. est celui des rapports de l'activité cérébrale et de l'activité mentale : les multiples mouvements qui se produisent dans l'organisme pour mettre celui-ci en rapport avec l'excitation sont mutuellement extérieurs l'un à l'autre ; leur ensemble, aussi bien coordonné qu'il soit, n'est jamais que mouvement dans l'espace et combinaison de mouvements élémentaires. Ils ne peuvent donc rendre raison du fait conscient qui, comme tel, n'est pas spatial ni composé de parties, mais forme un tout unifié, indivisible en sa qualité irréductible. « Le rôle du système nerveux est exclusivement de transmettre des mouvements. L'excitation est suivie, non d'une image cérébrale, mais d'un ensemble de mouvements cérébraux qui ont pour rôle l'adaptation de l'individu aux choses extérieures. Ces mouvements n'ont rien à voir dans l'idéation proprement dite ; ils l'accompagnent toujours, mais sans aucune équivalence entre activité cérébrale et conscience ; les fonctions du cerveau et celles qui forment l'ensemble de vie consciente ne peuvent se ramener les unes aux autres. En psychologie, le monisme n'a pas de sens ».

Ce qui est vrai de la perception, l'est, à plus forte raison, de la mémoire. De même que la perception sensible n'est pas l'équivalent d'une image formée dans le cerveau, de même la mémoire n'est pas une réserve d'images : la vie mentale dépasse par sa richesse et sa variété l'activité cérébrale qui l'accompagne. Ce qui se forme dans le cerveau, ce ne sont pas des éléments représentatifs, mais des habitudes motrices : une excitation actuelle provoque la perception sensible, mais aussi, dans le cerveau, des synergies de mouvements, des ensembles d'innervation ; par la loi de totalisation, un seul aspect de la représentation se renouvelant, provoque la réapparition de la totalité ; mais c'est l'activité de l'esprit qui, ici encore, est prépondérante et spécifique.

Mais qu'est-ce que cette activité de l'esprit ? Aussi bien est-ce là l'intérêt du problème.

L'activité de l'esprit, nous dit-on, est qualité pure. L'activité mentale est spirituelle et, sur ce point, il n'y a pas à distinguer entre perception sensible et connaissance intellectuelle. Une telle distinction serait le

dualisme établi dans la vie consciente et ne saurait se maintenir dans la philosophie que « par un appareil d'arguments excessivement complexes ». — Peut-être, mais encore faudrait-il examiner ces arguments et les réfuter : ce dont M. D. se garde bien. D'ailleurs la philosophie qui maintient la distinction entre la perception sensible et la connaissance intellectuelle, ne craint nullement le reproche de dualisme ; si dualisme il y a, il se résout en unité, par l'âme, sujet de deux groupes de facultés distinctes. Mais M. D. ne veut point entendre parler d'une « entité » âme, de substance ni de facultés ; il redoute autant le substantialisme que le dualisme, et ne veut admettre comme principe premier de l'activité psychologique que la pure et unique pensée.

Qu'est-ce donc que la pensée selon M. D. ? Ce n'est pas l'action « d'une disposition passive ou d'une faculté supranaturelle » ; c'est « l'action de l'être conscient pour s'adapter aux choses extérieures, les serrer de plus près, les utiliser à son profit. » Elle est principe de synthèse et d'unité, car elle ne retient que certaines impressions parmi celles innombrables que le monde extérieur peut exercer sur nos sens. L'acte de l'esprit est intuition, avant d'être pénétration rationnelle : « le rapprochement des concepts ou leur répulsion n'expliquent pas ce caractère d'idéation qu'est le rapport, le lien qui confère un sens aux concepts ; ce rapport, à son tour, ce lien, est lui-même le déroulement d'une intuition purement spirituelle, toute en unité et en pénétration. » La pensée est un acte intérieur, un acte synthétique issu de cette potentialité pure et non spatiale qu'est l'esprit. La pensée n'est pas chose ou substance, mais réalité spirituelle, acte pur ; elle est création, car, en chacune de ses manifestations, elle est une synthèse nouvelle, de manière que ses produits ne sont pas simplement une fusion d'éléments, mais un tout original. Il y a interpénétration de tous les événements de conscience et la pensée en traduit l'originale expression, selon la manière de sentir du moi. Guidée à la fois par la pratique et par les rapports entre ce qu'elle a conçu auparavant et ce qu'elle veut aujourd'hui, la conscience exerce son choix pour s'adapter à la réalité actuelle, et cette fusion active et synthétique c'est la pensée. — Tels sont quelques traits caractéristiques de la pensée, autant que nous avons pu les saisir, dans les abondantes pages où M. D. se révèle parfait disciple de M. Bergson, par son style nuancé, ses répétitions multiformes, ses fuyantes comparaisons auxquelles nous préférerions volontiers des *raisons*.

Le problème de l'inconscient suit, dans le livre de M. D., le problème des rapports de l'activité cérébrale et de l'activité mentale. La vie psychologique, en effet, n'est pas suffisamment expliquée « par le corps, les sentiments d'activité et le moi qui s'exprime dans l'acte de pensée. » La réalité de l'inconscient est nécessaire pour combler les vides que le cadre précédent laisse dans la totalité de la vie psychique. Après avoir rappelé les faits qui font admettre la réalité et l'importance du subconscient, l'auteur répartit ces faits en différentes classes. Il faut d'abord diviser l'inconscient en ultra-psychique et en psychique. Le premier comprend les deux limites de notre vie mentale : c'est d'abord l'inconscient rationnel qui se manifeste dans l'acte de l'esprit.

« L'activité synthétique de l'acte de l'esprit qui se caractérise par le passage de la multiplicité des impressions sensibles à l'unité de la représentation, par la participation de la représentation au concept, et du concept au raisonnement, est inconsciente. La plupart des hommes vivent sans s'en rendre compte ». A l'autre extrémité, l'inconscient irrationnel forme la limite de la vie consciente ; il se manifeste dans ce que la vie affective a d'inattendu : formation, genèse des émotions imprévues que le contact avec le réel provoque par l'intermédiaire du corps. — L'inconscient psychologique proprement dit se place entre cet inconscient irrationnel qui tend à diviser la vie mentale et l'inconscient rationnel qui tend à l'unifier ; il comprend : l'inconscient de mémoire dans la perception, l'inconscient de mémoire par impressions et sentiments latents, l'inconscient par « vocations » ou prédispositions, qui se rattache à l'inconscient par habitude. — Le rôle de l'inconscient est d'assurer la continuité de la vie mentale qui, de fait, oscille de la dispersion à la synthèse. L'inconscient n'est donc pas un absolu ni une entité, il est la vie mentale, se poursuivant en dehors de l'activité synthétique de l'esprit.

Ayant reconstitué les traits généraux de la vie psychique dans son actualité concrète, M. D. nous invite maintenant à nous « détacher de la vision mouvante de cette vie » pour examiner si les catégories que nous appliquons aux objets d'expérience peuvent encore s'appliquer au contenu de la vie mentale, c'est-à-dire des idées. Et cette question se pose à propos de ces catégories importantes : la quantité, la qualité, la durée, la causalité, la finalité. L'acte de l'esprit, étant ce que nous avons vu, ne saurait être défini par des notions quantitatives et M. D. critique les méthodes de la psychologie quantitative, même en ce qui concerne l'intensité de la sensation. Pour la même raison, la catégorie de qualité est celle qui convient spécifiquement pour définir la vie mentale. Quant aux catégories de durée, de causalité, de finalité, elles ne sauraient, en psychologie, avoir le sens de temps spatialisé, de causalité mécanique, de finalité extrinsèque. Enfin, si l'esprit est acte et mouvement en soi, sans aucune dépendance par rapport aux « lois de la matière située dans l'espace et obéissant à la causalité mécanique », il est essentiellement liberté.

En résumé, l'ouvrage de M. D. marque en relief la distinction radicale des faits psychiques et des faits physiologiques : c'est sa conclusion la plus frappante et la mieux établie, bien que, selon nous, une réserve s'impose à l'endroit des phénomènes sensitifs que nous tenons pour mi-psychiques et mi-organiques, sans que ce double aspect nuise à leur unité foncière. De plus, M. D. a réellement montré l'interpénétration des événements de conscience et leur interférence réciproque : à ce point de vue son analyse est riche et souple. Tels sont les deux avantages que nous nous plaisons à reconnaître à son travail. Mais nous n'admettons pas que la psychologie se termine à cette description du concret de la vie mentale. Celle-ci ne s'explique pas par elle-même, mais seulement en fonction de l'être dont elle est la manifestation. De plus, la méthode réflexive ne saurait exclure la méthode rationnelle complète. En un

mot, la recherche métaphysique a sa raison d'être aussi bien en psychologie qu'ailleurs. M. D. n'y voit qu'un *a priori;* mais aussi bien les *a priori* de la philosophie de M. Bergson — il ne le dit pas assez — n'influencent-ils pas ses postulats anti-dogmatistes et aussi le plus grand nombre de ses conclusions ? Enfin, la légitime curiosité philosophique est-elle suffisamment satisfaite quand, cherchant la nature véritable de l'esprit, M. D. répond : l'esprit n'est « ni chose, ni entité », mais « activité », « synthèse », « vie », « virtualité », « pur mouvement », « pure puissance », « pur acte » ? Quel est donc le principe de toutes ces manifestations, principe que la pensée ne peut manquer d'affirmer sans nier ses vitales exigences d'affirmation de l'être, sinon celui, aussi réel que ses effets, que nous nommons : l'âme ?

— M. C. Milvaux, dans son livre : *Essai de psychologie nouvelle, La genèse de l'esprit humain* (1), entreprend de démontrer que la vie psychologique n'est qu'une manifestation organique, passée de l'état d'inconscience à l'état de conscience, l'homme n'étant que l'agent le plus perfectionné de la sensibilité qui appartient à tous les corps, et particulièrement de la mémoire qui se retrouve dans toute la matière organique. L'intelligence, la mémoire, l'imagination ne sont pas les facultés supérieures de l'homme : elles ne sont que des centres d'activité secondaire et sont dominées par ces instincts premiers : l'instinct d'idéalisation, l'instinct moral, l'instinct tactique et l'instinct pratique, etc. A part quelques remarques intéressantes et quelques observations concrètes bien vues et bien mises en relief, cet ouvrage, dans ses lignes philosophiques, réédite les vieilles thèses du matérialisme. Libre à M. M. d'y découvrir une psychologie « nouvelle », aussi différente de la philosophie ancienne, nous dit-il au frontispice de son livre, que la lune est différente de Diane. Son ouvrage se termine sur la prophétie du « surhomme ». Nous attendrons que « le surhomme » soit venu pour en juger.

— La même tendance de monisme psychologique se retrouve dans le livre de M. H. Ebbinghaus : *Abriss der Psychologie* (2). L'âme et le cerveau constituent, selon cet auteur, une même réalité se manifestant de deux manières différentes. A part cette thèse foncière inacceptable, cette esquisse renferme d'utiles renseignements physiologiques. Mais on a le droit de s'étonner de voir tant de questions traitées en un nombre de pages si restreint (193 pages). Qu'on en juge : histoire des méthodes de la psychologie, le cerveau et l'âme, la constitution du système nerveux, la nature de l'âme, les sensations, les représentations, les sentiments, les instincts, la volonté, l'attention, la mémoire, l'habitude, la fatigue, la perception, les hallucinations, la reconnaissance et l'abstraction, l'origine du langage et son développement, la pensée et la connaissance, la croyance, les sentiments, l'action, le libre agir (c'est-à-dire le contraire du réflexe, et non pas l'agir sans raison suffisante). Comme si un tel programme ne suffisait pas encore, M. E. disserte en terminant sur l'art, la religion, la moralité.

---

1. C. Milvaux. *Essai de Psychologie nouvelle. La Genèse de l'esprit humain.* Paris, Schleicher, 1907. In-8°, 163 p.

2. H. Ebbinghaus. *Abriss der Psychologie.* Leipzig, Veit, 1907. In-8°, 193 p.

— Saint Thomas est-il psychologue? quelle place donne-t-il, dans son œuvre, à l'étude des phénomènes de la vie intérieure? quels sont, d'après lui, les rapports de la psychologie et de la métaphysique? A cette question exprimée en trois formules, M. Xavier Moisant, dans son article *Saint Thomas Psychologue* (1), répond que, pour être sagement limité, le rôle de l'observation intérieure n'en est pas moins manifeste dans la philosophie de saint Thomas. Celui-ci a mis la psychologie au commencement de sa spéculation métaphysique, tout en se gardant avec raison d'absorber celle-ci dans la psychologie. Cette réponse porte contre ceux qui voient en saint Thomas un métaphysicien épris de déduction et dédaigneux des renseignements fournis par l'observation interne, contre « des panégyristes trop zélés » qui voudraient trouver dans sa philosophie les résultats les plus récents de l'analyse psychologique et des sciences positives, contre ceux enfin qui assignent à la psychologie un rôle, non pas insignifiant, mais secondaire et écourté, dans l'œuvre du maître. Cette étude de M. M... est à lire et à méditer ; sa tenue littéraire y engage, en nuisant parfois, il faut le dire, à la précision de certains détails. Pourquoi l'auteur ne relève-t-il pas les profondes analyses d'observation psychologique dans les traités des *Passions* et des *Vertus en particulier* de la *Somme théologique*? L'expérience morale y est mise à nu avec une netteté et une vérité qui ne sauraient être dépassées.

II. — Questions Spéciales.

I. — L'intellection.

M. H. Dehove, maître de conférences à l'Institut catholique de Lille, a soutenu ses thèses pour le doctorat ès lettres, le 7 décembre, devant la Faculté des Lettres de Clermont-Ferrand. La thèse principale était un *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien* (2). Comme le titre l'indique, cet ouvrage a un but nettement critériologique ; son « objet dernier est l'utilisation du réalisme thomiste en vue du problème critique ». Il est divisé en deux parties. La première est un exposé détaillé de la doctrine thomiste de la connaissance intellectuelle ; la seconde est consacrée au problème critique lui-même et à la comparaison du réalisme thomiste avec l'idéalisme kantien.

Le cadre de ce Bulletin nous oblige à restreindre notre examen à la première partie de ce travail, c'est-à-dire à l'exposé de la psychologie de la connaissance intellectuelle.

Dans un premier chapitre, M. D. trace sommairement les lignes maîtresses de la théorie thomiste. Dans les chapitres suivants, il en reprend l'un après l'autre les traits les plus saillants, surtout ceux qui intéressent le problème critique, résolu dans la deuxième partie de l'ouvrage.

C'est d'abord la théorie de l'abstraction intellectuelle et de l'universali-

1. Xavier Moisant. *Saint Thomas Psychologue.* (*Études*, 20 déc. 1908, pp. 782-805).

2. H. Dehove. *Essai critique sur le Réalisme thomiste comparé à l'Idéalisme kantien.* Lille, Giard, 1907. Gr. in-8°, XI-235 p.

sation. Les deux chapitres qui l'étudient sont des plus fouillés et des plus consciencieux, tant au point de vue de l'exploration des textes de S. Thomas que de leur analyse. L'auteur s'applique à bien définir l'abstraction au sens thomiste et à dissiper les équivoques qu'on a amassées autour de ce mot. L'abstraction, telle que l'entendent les modernes, est un procédé réflexe et, à ce titre, présuppose dans la conscience la donnée ou les données qu'elle isole ; elle opère sur des concepts *déjà formés*. L'abstraction, au sens thomiste, *préside à la formation des concepts eux-mêmes :* opération spontanée et immédiate qui s'exerce sur les données sensibles dont elle élimine les caractères de particularité et de contingence pour faire apparaître l'essence universelle et nécessaire. Les concepts intellectuels, fruits de l'abstraction, sont dégagés de l'expérience, car ils sont perçus dans les objets sensibles ; mais ils ont un contenu propre, car les facultés empiriques, exprimant les objets avec les caractères de la particularité et de la contingence, ne sauraient les atteindre dans leur pure notion idéale. « Abstractio est *productio* rei abstractae, scilicet speciei intelligibilis (1) » disait Cajetan, et M. D. en adopte pleinement la formule. L'abstraction n'est donc pas une soustraction d'éléments préformés déjà dans la conscience ; elle n'est pas non plus une *vis additiva*, comme l'entendent certains interprètes de la théorie thomiste ; mais elle est indivisiblement une action perceptive « rendant actuellement intelligible l'essence individualisée sous des formes accidentelles. »

Cette abstraction intuitive n'est que la première étape de la connaissance intellectuelle. C'est qu'en effet il y a deux éléments à distinguer dans l'idée : 1° conception d'une nature ou essence ; 2° conception de la possibilité pour cette essence de se réaliser indéfiniment, en un mot son universalisation ; et c'est à la première de ces deux étapes que correspond en toute rigueur l'abstraction intellectuelle intuitive. Dans ce premier moment, la notion ou essence est dégagée de tout ce qui l'individualise dans l'objet empirique ; elle est sans doute, *en soi* et objectivement, universelle ; mais elle ne l'est pas *formellement*, devant le regard intellectuel ; pour cela faire, il faudra une autre vue intellectuelle, ajoutant à la simple notion de cette simple nature l'idée de sa communicabilité ou de son aptitude à se retrouver identique en plusieurs êtres. Sans doute, ces deux connaissances, dans la réalité psychologique vivante, se compénètrent, surtout dans cet état habituel, fruit de l'éducation, qui nous fait concevoir du premier coup, pour chaque nature découverte, sa possibilité de reproduction illimitée ; mais il reste que cette différence entre l'universel métaphysique et l'universel logique, accessible à la pensée réflexe, est « un des points les plus considérables, sinon même le point capital de la théorie thomiste ». Et ainsi, comme le note justement l'auteur, s'ouvre une issue au cercle vicieux souvent signalé à propos de la généralisation : « Pour généraliser, dit M. Bergson (*Matière et mémoire*, p. 170 sq :), il faut abstraire, mais pour abstraire il faut généraliser ». — Non pas, car il ne faudrait généraliser pour abstraire que si l'abstraction devait nous donner par elle-même et du

1. *In Sum. Theol.* I P. q. LXXXV, a. 1.

premier coup les concepts universels tout faits, en tant précisément qu'universels. La difficulté tombe si l'abstraction ne nous fait atteindre que les éléments essentiels ou constitutifs dont l'extension universelle sera ensuite reconnue.

Cependant, il ne faudrait pas croire que l'abstraction intuitive nous donne d'emblée tous les concepts universels qui composent notre bagage intellectuel. Elle nous met seulement, en toute rigueur et originellement, en possession de certaines notions premières, qu'elle perçoit immédiatement et qui sont les données vraies et uniques de l'intelligence, telles les idées d'être, d'unité, de substance, de cause, etc. Ces concepts élémentaires coïncident, dans le premier moment du processus généralisateur, avec leur propre objet, bien que la réflexion et le raisonnement doivent ensuite les préciser pour atteindre leur sens métaphysique complet. Quant aux autres concepts, leur formation nécessite un travail de synthèse discursive dont les abstraits primitifs fournissent les premiers matériaux. On voit par là les limites de l'intuition ; en somme, « c'est la presque totalité de nos idées dont la genèse est ainsi restituée au discours. »

M. D. s'efforce d'appuyer sur S. Thomas cette répartition des concepts en deux catégories. Les textes invoqués sont, à vrai dire, moins explicites que l'explication qui en est donnée — et M. D., tout en se gardant d'apporter une correction à la théorie thomiste, avoue vouloir lui donner plus de précision. Or, cette précision ne semble pas très-heureuse. Ce qui est dans la lettre et l'esprit de S. Thomas, ce n'est pas cette division en concepts, fruits privilégiés de l'abstraction intuitive, et en concepts, fruits de synthèse discursive, mais bien, à propos de *tous* les concepts, deux plans de connaissance, l'un d'abstraction primitive et intuitive, l'autre d'abstraction réfléchie et discursive. Tous nos concepts nous révèlent d'abord, de façon indécise et confuse, les natures qu'ils représentent : l'abstraction saisit dans l'objet une spécificité que des différences ne caractérisent pas encore. De nouvelles abstractions, où l'intuition et le procédé discursif se combinent, précisent la donnée primitive en établissant les différences spécifiques et aboutissent au concept vraiment scientifique, au sens traditionnel du mot : la connaissance métaphysique se substitue à la connaissance du sens commun. Sans doute, tous nos concepts ne sont pas susceptibles de cette élaboration scientifique, les essences des choses matérielles ne nous révèlant pas facilement leur secret, et il est vrai de dire que les notions métaphysiques sont élaborées plus facilement que les concepts scientifiques, au sens moderne du mot ; mais il reste que s'il y a une division à mettre entre nos concepts, c'est au point de vue du *résultat* de l'abstraction, et non de l'abstraction elle-même, car dans la genèse de tous nos concepts l'abstraction intuitive et l'élaboration discursive ont leur place et leur raison d'être.

Après avoir étudié la nature de l'opération intellectuelle d'après la théorie thomiste, M. D. en examine les principes, c'est-à-dire l'intellect agent et l'intellect possible. Il résume la doctrine des deux intellects et en particulier chez Aristote ; montre la fortune variée de cette doctrine dans le péripatétisme et la fixation, par les scolastiques, de la conception

individualiste de l'intellect agent ; expose la théorie telle que S. Thomas la défend contre les averroistes ; enfin analyse l'intellect passif, en donnant le sens précis de cette passivité et en montrant les rapports des deux intellects. De cet exposé des principes de l'opération intellectuelle chez S. Thomas, M. D. veut surtout retenir l'essentiel, savoir « la nécessité d'une double opération ou plutôt d'une double phase dans l'opération intellectuelle, l'une par laquelle l'intelligible est actuellement connu, mais aussi une autre, au préalable, qui, en l'isolant du sensible même, réalise la seule condition sous laquelle il est positivement connu » ; d'où suit « la nécessité d'une double aptitude de l'entendement, l'aptitude à concevoir l'universel sans doute, mais en outre et avant tout l'aptitude à l'extraire du donné empirique par une abstraction radicale sans laquelle la conception en demeurerait pour nous impossible ». Cet essentiel étant sauvegardé, l'auteur croit bon de ne pas pousser à fond la solution de certaines difficultés de la théorie, celle de l'intellect agent toujours en acte et celle de la distinction des deux intellects comme deux facultés ; il préfère y voir de la part de S. Thomas une exagération des formules aristotéliciennes : affirmation timide, que M. D., s'il s'y essayait, aurait peut-être de la peine à justifier.

De cette première partie de l'ouvrage de M. D., il faut retenir surtout, comme particulièrement travaillés, les chapitres qui ont trait à la nature de l'opération intellectuelle, encore qu'on eût souhaité voir mis en relief l'objet propre de l'intelligence humaine, ce qui eût aidé à établir la nécessité et la nature de l'abstraction. Les chapitres relatifs à l'intellect agent, à l'intellect possible et au caractère analogique de notre connaissance du suprasensible ont moins de pénétration, bien qu'ils reproduisent la pensée exacte de S. Thomas, sauf pour la distinction des deux intellects comme deux facultés.

— M. Pierre Rousselot a présenté, devant la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, la thèse suivante : *L'Intellectualisme de saint Thomas* (1). Cet ouvrage a le premier mérite d'être d'une lecture attrayante : il présente le curieux mélange de la langue rigide de la scolastique et de la langue moderne la plus souple et la plus nuancée. D'aucuns pourront trouver cet alliage préjudiciable parfois à la précision ; du moins, l'auteur a eu la bonne intention de se faire lire, non seulement par les initiés, mais encore par ceux que l'indifférence ou le parti pris éloignent de saint Thomas.

L'objet propre de cette étude est « la doctrine de saint Thomas sur la valeur de l'intelligence pour la conquête de l'être. » On reproche d'ordinaire au philosophe médiéval « l'idolatrie de l'abstraction et l'intempérance de l'affirmation » et ainsi de « mépriser le fluent », de « postuler la permanence » et par suite « d'ignorer le réel. » M. R. entend faire évanouir ce grief en montrant, d'après saint Thomas, que l'intelligence, avant d'être une faculté de concepts abstraits, est une faculté du réel, une essentielle appréhension de l'être.

Pour établir cette doctrine thomiste, deux méthodes se présentaient :

---

1. P. Rousselot. *L'Intellectualisme de saint Thomas.* Paris, Alcan, 1908. In-8°, XXV-258 p.

suivre l'ordre d'invention de saint Thomas en partant, comme il l'a fait, de l'intellection humaine, et remonter par une série ascendante de correctifs jusqu'à la notion pure de l'intellection en soi ; ou bien suivre une marche inverse, supposer la synthèse thomiste achevée, en relever le plan architectonique, partir ainsi de la notion de l'intellection *en soi* et, par une série descendante de correctifs, déterminer les conditions de l'intellection proprement humaine. L'auteur a préféré la seconde méthode, plus claire parce que synthétique, mais plus dangereuse parce que systématique et aboutissant parfois à des retouches imposées sans raison à la pensée de saint Thomas.

Adoptant ce point de vue, l'auteur devait tout naturellement débuter par l'étude de *l'intellection en soi*. Contrairement à la conception aujourd'hui vulgarisée qui fait de l'intellection un « épiphénomène » à la surface de la « vie » véritable, saint Thomas la considère « comme l'action vitale par excellence » acte d'immanence plus profonde qu'en tout autre être vivant, puisque l'intelligence peut se réfléchir sur elle-même et se comprendre. Mais la vie intellectuelle n'est pas seulement immanence, elle est encore extériorisation ; « contrairement à ceux qui voient dans l'intelligence une faculté essentiellement égoïste, saint Thomas en fait la puissance essentiellement libératrice de la subjectivité, la faculté de « *l'autre* », celle qui le plus véritablement prend et tient l'être. Elle réunit l'intensité subjective et l'extension objective au plus haut degré, parce que, si elle atteint l'être, c'est en le *devenant* d'une certaine façon.» (p. 7.) En cela consiste précisément la nature de l'intellection, son originalité, ce qui la distingue de tout ce qui n'est pas elle.

Ainsi donc, être intelligent, c'est posséder « l'autre », en se possédant soi-même, de sorte que plus une chose est comprise, plus la conception qu'on en a est intime à l'être intelligent et unifiée avec lui. La force d'une intelligence se mesure précisément à cette plus ou moins grande assimilation de « l'autre » : Dieu est à la fois immanence parfaite et pénétration qui scrute tout ; il connaît tout par sa propre essence ; il est source tout à la fois d'être et de vérité. Il suit que l'opération intellectuelle type ne doit être cherchée ni dans le jugement, ni précisément dans le concept, mais dans la prise réelle d'un être ; « il ne faut pas caractériser l'intelligence comme faculté de l'abstraction, il faut la dire, au contraire, faculté de totale intussusception. » (p. 20.)

Cause finale du monde et perfection dernière des esprits, la vision béatifique est, d'après saint Thomas, l'acte le plus parfait de l'intellection, l'acte type, celui qui saisit et possède l'être tel qu'il est, directement, non seulement sans abstraction, mais sans médiation aucune. « C'est l'intellection parfaite et quant à l'objet et aussi quant à son mode. » (p. 34.) C'est alors vraiment la faculté qui *tient* : la volonté est au contraire la faculté qui *tend* et qui *jouit* après obtention. Et l'auteur rappelle excellemment la théorie très explicite de saint Thomas sur le rôle subordonné de la volonté dans la béatitude éternelle qui est l'obtention de la fin dernière. « L'obtention de la fin ne consiste pas dans l'acte même de volonté ; car la volonté se portant, soit à la fin absente par le désir, soit à la fin présente par le repos de la jouissance, il est clair que le désir de la fin n'est pas l'obtention de la fin, mais un mou-

vement vers elle. Quant au plaisir, il survient à la volonté dès que la fin est présente... Il faut donc que la fin soit rendue présente à la volonté par quelque chose d'autre que l'acte de volonté. » (Ia IIae, q. 3, a. 4.)

M. R., ayant ainsi analysé l'intellection en soi, résume ses conclusions en cette formule qui est, nous dit-il, la pensée maîtresse de son ouvrage : *l'intelligence,* pour saint Thomas, *est essentiellement le sens du réel, mais elle n'est le sens du réel que parce qu'elle est le sens du divin.* — Cette formule paraîtra déconcertante à beaucoup — et il faut avouer que, dans son ensemble, elle ne sort pas des raisonnements de l'auteur. La première partie en est fort juste : *l'intelligence est essentiellement le sens du réel,* encore qu'il eût mieux valu conserver la formule de saint Thomas : l'intelligence est faculté de *l'être.* La dernière partie de la formule : *l'intelligence n'est le sens du réel que parce qu'elle est le sens du divin*, n'est pas heureuse. En effet, si l'on parle de l'intelligence en soi, on parle d'un analogue qui abstrait de l'intelligence incréée et de l'intelligence créée et qui pourtant les embrasse. A cet analogue correspond comme objet : *l'être*, analogue lui-même à ces deux analogués : l'être incréé et l'être créé. Dès lors, rendre synonymes *réel* et *divin* et dire : l'intelligence n'est le sens du réel que parce qu'elle est le sens du divin, c'est sortir de l'intellection en soi et parler de l'intellection incréée, ou encore c'est vouloir donner à l'intellection en soi, comme objet, un des analogués de l'être : le réel divin. A tout prendre, et pour rester logique aussi bien avec ses raisonnements qu'avec la pensée de saint Thomas, l'auteur eût mieux fait, à notre avis, d'intervertir sa formule et de dire : l'intelligence *n'est le sens du divin que parce qu'elle est le sens du réel ;* on eût mieux compris encore la doctrine thomiste de la vision béatifique, où l'intelligence créée, du fait qu'elle est intelligence, c'est-à-dire faculté de l'être, peut être élevée, par grâce, à connaître cet analogué de l'être qui est l'être incréé : alors vraiment elle ne devient « le sens du divin que parce qu'elle est le sens du réel. » Enfin, quelques-uns pourront trouver que cette formule, dans son expression matérielle, se rapproche trop des formules des ontologistes, particulièrement de celles de Rosmini ; mais ajoutons aussitôt que dans l'interprétation qu'il en donne, M. R. ne manifeste aucune attache avec les doctrines ontologistes.

Après avoir étudié l'intellection en soi, l'auteur étudie l'intellection « dans l'exercice terrestre du sujet humain. » Ses caractères y sont bien différents : elle y connaît la multiplicité spatiale simultanée, c'est-à-dire la collaboration des puissances sensitives ; elle y connaît encore la multiplicité successive et temporelle : le discours, suite de plusieurs actes. Dès lors, cette question se pose : « comment l'intelligence de l'homme, à l'aide des multiples moyens de connaissance qu'elle a à sa disposition, arrive-t-elle à suppléer, ou du moins à mimer, l'intellection preneuse d'être ? » Les différentes combinaisons de nos instruments de connaître doivent donc être successivement examinées dans leurs résultats : ce sont le concept, la science, le système et le symbole, l'appréhension du singulier. L'intuition les unifie et les fait participer à la vie intellectuelle : c'est la résolution dans les premiers principes, objets d'intuition pour l'intelligence, qui garantit de l'erreur le raisonnement

discursif ; les complexus sensitifs et les appétits ont eux-mêmes besoin « de la présence radicale de l'intelligence pour pouvoir contribuer en quelque façon à la connaissance de l'être comme tel, de l'en-soi des choses, » l'intelligence étant exclusivement compétente et infaillible dans son rôle de « preneuse d'être ».

Le premier succédané de l'idée pure, c'est le concept. Le concept peut être expression des réalités supra-sensibles : Dieu et les intelligibles subsistant ou substances séparées ; il peut être expression des essences matérielles, objet véritablement proportionné à nos intelligences ici-bas. Les concepts des réalités supra-sensibles à l'endroit de Dieu et des substances séparées ne sauraient être qu'analogiques, d'après saint Thomas, et M. R. l'approuve, bien que l'idée qu'il se fasse lui-même de l'analogie soit peu nette et discutable. Quant aux concepts des essences matérielles, saint Thomas les croit univoques. « Il s'imagine, dit M. R., posséder dans les concepts des quiddités matérielles, cette unité vivante et indéfinissable qui est l'idéal même de la prise des choses par l'esprit, cette « similitude de l'essence » dont on peut seulement dire qu'elle est « la chose à l'état intelligible » au lieu de l'être « à l'état naturel. » M. R. déclare que, sur ce point, saint Thomas se montre inconséquent avec ses propres principes noétiques. Mais cette prétendue inconséquence de saint Thomas n'est pas prouvée par l'auteur. Pour celui-ci l'analogie se définit « par opposition à la présence vitale, à l'idée qui, du même coup et directement, représente la chose et unifie la conscience, parce qu'elle est l'image de l'être tel qu'il est » p. (107) ; en d'autres termes, un concept est analogique quand il se formule par une définition qui réunit dualité d'idées. Or, comme tout concept des essences matérielles s'exprime par cette dualité du genre et de la différence, il résulte, d'après M. R., que saint Thomas aurait dû conclure que tout concept de l'intellection humaine est analogique. — A cela il faut répondre : cette dualité du genre et de la différence se résout dans l'unité du concept dont le genre et la différence ne font qu'exprimer la compréhension. D'autre part, l'analogie doit se prendre moins de cette dualité ou de cette unité de conscience que de la manière dont ce qui est signifié par le concept est attribuable aux choses. Or, il est de doctrine ferme chez saint Thomas que, parmi les concepts de l'intellection humaine, il en est d'analogiques, tels les « transcendantaux » : être, bonté, unité, etc., que toute essence matérielle possède *à sa manière* et qui ne sont attribuables aux différents réels qu'analogiquement, — tandis que d'autres concepts, les prédicaments, sont univoquement attribuables aux êtres qui en participent la réalité : l'animalité et la rationabilité conviennent à tous les hommes et *de la même manière*. Sur ce point, saint Thomas n'a pas à être corrigé.

Sa théorie de la connaissance du singulier n'a pas davantage à être corrigée. On sait que, pour saint Thomas, le singulier matériel n'est pas objet de prise intellectuelle, sa contingence ne pouvant fonder une connaissance définitive, bien que du fait de l'unité du sujet percevant, l'être réel soit connu en entier, et dans sa quiddité qu'abstrait l'intelligence, et dans ses « phénoménales réalisations » que saisissent les sens. M. R., qui expose d'ailleurs fort bien la doctrine de saint

Thomas sur ce point, croit encore pouvoir le dépasser, ou mieux le rendre conséquent avec ses principes noétiques, en le forçant à admettre une valeur de connaissance intellectuelle au singulier *ut sic*. Nous ne pouvons entrer dans le détail de la démonstration, d'ailleurs peu claire, où M. R. entreprend de forcer saint Thomas à une intuition plus « savoureuse » du singulier. Nous doutons fort que saint Thomas en eût été convaincu.

M. R. examine ensuite un second succédané de l'idée pure : la science, dont il caractérise la notion thomiste, bien distincte de ce que l'on appelle aujourd'hui « les sciences. » Il envisage enfin un troisième succédané de l'idée : les systèmes et les symboles, et rapproche heureusement ceux-ci des « hypothèses scientifiques » qui n'ont que le caractère de vraisemblance et de probabilités. Suivent trois intéressantes études sur l'intelligence et l'action humaine, l'intellectualisme comme philosophie religieuse, l'intelligence dans la société. Nous ne ferons pas l'analyse de ces chapitres dont l'objet, d'ailleurs, dépasse le cadre de ce Bulletin de psychologie. Des critiques de détail seraient à relever sans doute ; mais ces critiques, ajoutées à celles plus importantes que nous avons faites plus haut, ne sauraient nous empêcher de reconnaître dans l'ouvrage de M. R. des qualités philosophiques de premier ordre ; c'est une œuvre de pensée profonde, originale, hardie et souple.

— M. Peillaube continue dans la *Revue de Philosophie* ses articles sur *L'organisation de la Mémoire* (1). Nous croyons deviner que ces articles feront partie d'un ouvrage sur *Les Images*, annoncé comme devant paraître dans la *Bibliothèque de Philosophie expérimentale*. Nous préférons donc attendre cette publication dont les morceaux détachés font prévoir l'importance et l'intérêt philosophique.

— M. Bergson étudie dans la *Revue Philosophique* la fausse reconnaissance ou le sentiment du « déjà vu », ou mieux, comme il l'indique, du « déjà vécu » (2). La fausse reconnaissance, selon lui, implique dans la conscience l'existence de deux images, dont l'une reproduit l'autre. Mais pourquoi, dans certains cas, l'une de ces images est-elle rejetée dans le passé, fournissant ainsi l'illusion ? M. B. remarque que, normalement, la mémoire est toujours parallèle à la perception, bien que « l'attention à la vie », engagée dans la perception actuelle et tournée vers l'avenir, empêche de fait la conscience du souvenir ; mais il peut arriver que, par suite d'un fléchissement de « l'attention à la vie », le souvenir du présent se révèle et rejoigne la perception actuelle : le présent est alors reconnu en même temps qu'il est connu ; d'où la fausse reconnaissance et l'illusion du « déjà vécu ».

2. — Les inclinations et les émotions.

Le 7 février 1908, M. Revault d'Allonnes a soutenu, devant la Facul-

1. E. Peillaube. *L'organisation de la Mémoire*, 1908, passim.

2. H. Bergson. *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance*, déc 1908, pp. 561-593.

té des Lettres de l'Université de Paris, la thèse de doctorat suivante : *Les Inclinations ; leur rôle dans la psychologie des sentiments* (1).

« Une atmosphère de théologie et de morale, dit l'auteur, semble régner sur cette région de la psychologie et les psychologues sont comme découragés d'y pénétrer ». Nous doutons fort que M. R. A. ait consulté les anciens théologiens ; il y aurait rencontré des analyses fort intéressantes sur les inclinations et se serait par là dispensé de croire nouvelles des choses dites avant lui ; de plus il aurait évité quelques confusions que nous signalerons plus loin.

Il y a deux thèses dans le livre de M. R. A. : une théorie de l'inclination inémotive, et une théorie physiologique *viscérale* de l'émotion.

L'ouvrage débute par des généralités sur les forces psychologiques et leur classement. Les théories énergétiques fournissent un jeu de notions : force, changement, potentiel, écoulement, résistance, énergie latente, qui sont ainsi applicables aux phénomènes psychologiques. Et ne pas croire qu'il s'agisse d'un pur symbolisme, car l'avis de l'auteur est que les « forces psychiques » sont de même nature que les forces naturelles.

Après ces généralités, sans intérêt psychologique, M. R. A. aborde la question proprement dite des inclinations. L'inclination est définie : « tout complexus psycho-physiologique durablement organisé, doué d'une vie propre, opérant une série de sélections parmi les matériaux qui lui sont offerts » (p. 34). — Nous n'admettons pas cette définition. L'inclination est pour nous la tendance de toute puissance à son objet : en d'autres termes elle est synonyme d'appétition ; et de même qu'il y a des facultés psychologiques dont l'acte n'est pas un complexus psycho-physiologique, de même il y a des appétitions et des inclinations indépendantes d'un tel complexus. D'où il suit qu'à la division des inclinations proposée par l'auteur : en actives, intellectuelles, émotionnelles, nous préférons la division traditionnelle en intellectuelles ou supérieures, en sensibles ou inférieures : cette division étant prise de la distinction de nature des puissances dans lesquelles résident les inclinations. — L'inclination est aussi pour M. R. A. une tendance prépondérante « durablement organisée, vivant d'une vie propre. » C'est vrai pour les inclinations *habituelles ;* mais il y a des inclinations *actuelles*, intellectuelles ou sensibles, ayant la même coupe psychologique que les précédentes et la même qualité spécifique, sauf le renforcement en intensité et en durée apporté par l'habitude (2). Ces réserves faites, on ne peut qu'approuver la théorie de l'auteur : *il y des inclinations sans émotions.* Ce sont, pour nous, toutes les inclinations intellectuelles ou supérieures, sources d'actions et d'affectivité sans accompagnement émotif. De même, une inclination primitivement émotionnelle peut s'intellectualiser, et actionner les sentiments supérieurs dégagés de troubles passionnels. M. R. A. trouve dans A. Bain l'origine de cette

1. Revault d'Allonnes. *Les Inclinations, leur rôle dans la psychologie des sentiments.* Paris, Alcan, 1908. In-8°, 228 p.

2. Notons que M. R. A. distingue l'émotion de la passion, comme bon nombre de psychologues depuis Kant. Voir au sujet de cette distinction, dans ce numéro, la note : *Le sens traditionnel du mot « passion »* pp. 313-319.

thèse : il aurait pu remonter jusqu'aux « théologiens » et même jusqu'à Aristote pour découvrir cette même affirmation motivée.

La seconde partie de l'ouvrage, la principale — bien que le titre du livre ne le suggère pas — contient une nouvelle théorie de l'émotion, *la théorie viscérale*, déjà exposée par l'auteur dans le *Journal de Psychologie normale et pathologique* (1). La théorie viscérale s'oppose à la théorie périphérique de l'émotion (James-Lange) en ce sens que celle-ci confond l'inclination avec l'émotion, tandis que celle-là met entre elles une indépendance ; car l'émotion est spécifiquement un phénomène viscéro-cérébral, tandis que l'inclination est un *consensus* de fonctions systématiques engageant des éléments intellectuels et des éléments automatiques de mimique. Pour établir cette distinction, l'auteur s'appuie sur des expériences de Bechterew tendant à montrer le caractère purement automatique des réactions mimiques. Il étudie ensuite le rôle des influences viscérales dans l'émotion. Des expériences de vivisection opérées par Sherrington font voir des chiens « apesthésiés » (c'est-à-dire dépourvus de sensibilité et privés de toutes connexions avec les centres nerveux conscients), qui cependant manifestent toute la mimique du plaisir, de la peur, du dégoût, etc. Il y aurait, dans ces cas, absence d'émotion réelle, avec inclination inémotive, accompagnée de mimique expressive. Mais il est difficile de pénétrer dans la conscience d'un animal; aussi l'auteur cherche-t-il la confirmation de sa théorie viscérale dans l'observation d'une femme affectée d'anesthésie viscérale et qui se dit privée de toute émotion, s'en désole, et garde cependant l'intégrité des réactions mimiques. « Les sensations somatiques étant abolies chez cette femme, alors que la plupart des réactions et sensations mimiques sont conservées et normales, cette personne capable de s'expliquer, déclare spontanément, avec la netteté la plus parfaite, qu'elle ne ressent plus d'émotion subjective. On doit de même douter qu'il en ait été ressenti par les chiens du physiologiste anglais. La donnée proprement affective dans toute émotion paraît être constituée seulement par les sensations viscérales ; quant aux phénomènes mimiques, conformément à l'opinion courante et contrairement à la conception particulière du psychologue W. James, ils sont, non point les facteurs, mais l'expression de l'émotion » (p. 136).

Cette interprétation de l'observation citée a été contestée. On a dit que cette femme est une psychasthénique qui s'est suggestionné elle-même l'absence d'émotivité — et M. R. A. n'a pas répondu péremptoirement à cette critique. D'ailleurs, la théorie viscérale de l'émotion reste en son fond une théorie *physiologique :* l'émotion n'est que la sensation d'un choc viscéral, elle n'est faite que de la conscience de facteurs physiologiques. Que dans ce complexus mi-psychique, mi-organique, qui intègre toute émotion, ce choc viscéral ait parfois sa place, et même prépondérante, par exemple dans la peur ou la colère, il resterait à prouver — ce que M. R. A. n'a nullement fait — que toute l'émotion est constituée par cette sensation, que celle-ci, par elle-même et par elle seule, est proprement affective. Le défaut radical de cette théorie viscérale, comme de toute théorie physiologique, est de nier l'élément *psychique,* d'ordre

1. 1906, pp. 14-25 et 132-157.

appétitif, qui donne à toute émotion son caractère *affectif* et la *spécifie* comme telle émotion et non pas telle autre (1).

— Dans le premier fascicule de la *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, le R. P. Gemelli, O. M., entreprend la critique de la théorie physiologique de l'émotion (2). Cette critique aboutira, comme il nous en avertit, à la mise en valeur de la doctrine de S. Thomas, pour qui l'émotion est un complexus mi-psychique, mi-organique, et, par suite, un phénomène psychologique caractéristique, acte d'une faculté spéciale : l'appétit sensible. Dans ce premier article, solidement documenté, le P. G. expose la théorie physiologique d'après ses principaux défenseurs, marquant les points communs et les divergences accidentelles. Ce savant exposé fait bien augurer de la suite de ce travail du plus vif intérêt.

— M. Johnston, dans le *Journal of philosophy, psychology and scientific methods*, a écrit un article élogieux sur la théorie des passions que M. Ribot a soutenue dans son : *Essai sur les passions*. Il reproche cependant à celui-ci, et à juste titre, de distinguer la passion de l'émotion en transformant les différences d'intensité, de durée, de stabilité en différences qualitatives (3).

— Certains pourront trouver stériles les discussions philosophiques sur la nature des émotions ou des inclinations. Ne vaut-il pas mieux étudier ces faits dans leur retentissement sur notre vie pratique ? C'est un point de vue, et c'est celui de M. A. Baumann dans son livre : *Le cœur humain et les lois de la psychologie positive* (4). « Projeter de sérieuses clartés sur la façon dont nos penchants surgissent, se combinent entre eux et réagissent les uns sur les autres », et ainsi découvrir « le moyen d'influer sur leur mécanisme spontané et d'en améliorer les résultats, au moins dans quelque mesure », tel est le but de l'auteur. Et il faut avouer qu'il le réalise : ses observations des faits concrets sont précises, et révèlent un analyste sagace du cœur humain et de ses variations, par exemple dans les chapitres : Des combinaisons des penchants ; de l'influence des penchants égoïstes et altruistes sur l'intelligence. Mais pourquoi M. B. se croit-il obligé d'en appeler si souvent à Comte et au positivisme pour justifier son point de vue relatif qui se borne à observer des faits et à les classer ? Voudrait-il donc se faire excuser « de passer sous silence la psychologie compliquée de Platon et d'Aristote », de mettre sous la même rubrique de *penchants*, sans indication de différences, l'inclination, l'impulsion, le désir, la passion, l'instinct, le sentiment ; d'énoncer que « le penchant existe indépendamment de toute excitation venant du dehors », et autres affirmations trop peu nuancées pour n'être pas contestables. M. B. eût pu faire moins état du dogme positiviste et s'en tenir

1. Cf. *Rev. des Sc. phil. et théol.* : *La nature de l'émotion selon les modernes et selon saint Thomas*, t. II (1908), pp. 225-245 et 466-483.

2. Gemelli, O. M. *La theoria somatica dell'emozione ; Osservazioni critiche e ricerche*, janv. 1908, pp. 77-96.

3. Ch. H. Johnston. *Ribot's Theory of the Passions*, 9 avril 1908, pp. 197-207.

4. Antoine Baumann. *Le cœur humain et les lois de la psychologie positiviste*. Paris, Perrin, 1909 ; in-8°, VII-350 p.

à son légitime point de vue d'observation directe des faits : le réel mérite de son ouvrage n'en serait aucunement diminué.

— M. Th. Ribot a publié dans la *Revue philosophique* une monographie sur *l'antipathie* (1). Toutes les manifestations antipathiques peuvent se ramener à deux formes principales : l'une spontanée et instinctive où l'antipathie surgit sans justification apparente ; l'autre réfléchie qui cherche et trouve des raisons vraies ou fausses pour se justifier. A tous les degrés, l'antipathie conserve, d'après M. R., sa marque biologique originelle, qui est d'être une concentration de l'individu avec une tendance instinctive à la répulsion. L'auteur étudie en détail les diverses formes de l'antipathie : organique, instinctive, consciente, sous la forme individuelle et sous la forme sociale. Les conditions favorisant l'antipathie sont intellectuelles et affectives : manque de plasticité ou étroitesse partielle de l'esprit, tendance à l'excitabilité. L'antipathie peut être utile dans la vie pratique: elle est, à sa manière, un principe d'individuation ; elle sert à se trouver un moi différent de tout autre ; l'antipathie collective maintient l'originalité d'un groupe social.

3. — Métapsychie.

Au Congrès de Rome (1906), M. Charles Richet a proposé ce terme générique de « métapsychie » pour désigner l'ensemble des phénomènes sur lesquels les sciences psychologiques n'ont point encore fourni de résultats concluants. Nous adoptons ici ce terme uniquement pour la facilité de réunir sous une même rubrique les analyses qui vont suivre.

M. Émile Boirac, dans son livre: *La Psychologie inconnue* (2), se demande s'il est possible d'étudier scientifiquement l'ensemble des phénomènes de caractère mystérieux et d'apparence merveilleuse que l'on réunit volontiers sous le nom des phénomènes *psychiques*, nom d'ailleurs très mal approprié et que M. B. préfère remplacer par celui de phénomènes *parapsychiques :* il s'agit de faits exceptionnels, aberrants, en dehors des lois à nous connues de la pensée et de la vie. C'est le champ de cette *psychologie inconnue* que M. B. s'efforce de délimiter et de défricher un peu. Il nous confesse qu'il lui a fallu un certain courage : c'est qu'en effet beaucoup de savants préfèrent nier ces phénomènes que d'en chercher une explication ; d'autres acceptent sans contrôle des expériences sujettes à caution ; tenir le juste milieu entre la négation et la crédulité convient à la prudence scientifique et M. B. adopte — il faut l'en louer — cette attitude.

Un premier problème à résoudre est celui de l'ordre à suivre dans l'étude des phénomènes parapsychiques. Sans passer par tous les détails de la classification proposée par l'auteur, on peut distinguer avec lui trois grandes classes de faits : 1° les *phénomènes hypnoïdes*, qui n'impliquent l'hypothèse d'aucun agent encore inconnu, d'aucune cause distincte des causes déjà admises par la science, mais qui semblent pouvoir s'expliquer par les agents déjà connus, par les causes déjà admises, opérant

1. Th. Ribot. *L'antipathie: Étude psychologique*, nov. 1908, pp. 498-527.
2. É. Boirac. *La Psychologie inconnue*, Paris, Alcan, 1908. In-8°, 342 p.

seulement dans des conditions encore mal ou incomplètement définies. Tels les phénomènes d'hypnotisme et de suggestion ; 2° les *phénomènes magnétoïdes*, qui semblent impliquer l'hypothèse de causes encore inconnues, non cataloguées, mais de nature *physique* et plus ou moins analogue aux forces rayonnantes de la physique, lumière, chaleur, électricité, magnétisme, etc. A ce groupe se rattachent tous les phénomènes du magnétisme animal et de télépathie, du moins en tant que distincts des phénomènes d'hypnotisme et de suggestion ; 3° les *phénomènes spiritoïdes*, qui semblent impliquer l'hypothèse d'agents encore inconnus, mais, cette fois, de nature *psychologique*, plus ou moins analogues aux intelligences humaines, peut-être même situés en dehors de notre monde habituel, dans un plan de la réalité extérieur à celui où nous vivons. Dans ce groupe, se classent tous les phénomènes dits de *spiritisme*, dans la mesure où ils ne paraissent pas pouvoir se ramener à ceux des catégories précédentes.

M. B. ne s'arrête guère aux phénomènes hypnoïdes, dont la science a pris possession à peu près complètement, bien qu'un assez grand nombre de questions particulières y restent encore à résoudre, par exemple, l'interdépendance ou la disjonction de l'action suggestive et de l'action hypnotique. Mais enfin, ces faits semblent aujourd'hui *désocultés*, c'est-à-dire explicables scientifiquement.

C'est donc à l'étude des phénomènes magnétoïdes et des phénomènes spiritoïdes, des premiers surtout, que s'applique spécialement l'auteur. Il justifie la nécessité et l'intérêt d'une pareille étude, par la constatation du champ restreint de nos connaissances même scientifiques : la tendance foncièrement utilitaire de nos connaissances fait que beaucoup d'autres connaissances, quoique possibles, nous échappent parce qu'elles sont pour le moment dépourvues de tout intérêt pratique. Mais précisément les méthodes inductives de Bacon et de Stuart Mill n'ont été déterminées qu'en regard « des sciences simples » : aussi leur est-il difficile d'aboutir à une explication satisfaisante des phénomènes plus compliqués de la biologie, de la psychologie, des sciences sociales ; a fortiori si on veut les appliquer telles quelles à la recherche scientifique des faits parapsychiques. Il faut donc les corriger en leur ajoutant les trois principes de l'interdépendance des causes, de l'interférence des causes, de l'intersuppléance des causes. Un effet peut être la résultante de l'action concomitante de plusieurs causes ; il peut être annulé au contraire par l'intervention de causes antagonistes ; il peut enfin se produire à la suite de l'action indépendante de plusieurs causes différentes : tels sont les principes qu'on ne doit point oublier quand on étudie les phénomènes parapsychiques. Mais si l'induction expérimentale doit se compliquer en regard de la complexité des faits à observer, elle ne peut se passer de son élément directeur, savoir : l'hypothèse, qui peut n'être que provisoire, mais qui oriente et coordonne les recherches.

Après ces remarques générales, M. B. applique sa méthode à l'étude des phénomènes magnétoïdes, cherchant leur explication dans l'hypothèse du magnétisme animal. Un certain nombre d'observations d'action à distance ou « *télépsychiques* » appuient cette hypothèse qui, en elle-même,

pourrait bien n'être que provisoire. Pour Mesmer et ceux qui se réclament de sa tradition, le magnétisme est une théorie à peu près entièrement systématisée, dans laquelle ils cherchent l'explication d'un plus ou moins grand nombre de faits déjà connus. Pour M. B., c'est simplement « une idée directrice, très générale, très indéterminée, qui doit uniquement servir à imaginer des expériences nouvelles, afin d'aller en quelque sorte au-devant de faits encore inconnus ». En concevant ainsi le rôle de l'hypothèse du magnétisme animal, on ne saurait l'arrêter d'avance jusque dans les moindres détails ni surtout solutionner tous les problèmes qu'elle soulève ; on ne peut que la laisser au début de la recherche dans l'état même où l'expérience nous la suggère, c'est-à-dire sous la forme de cette supposition : « L'organisme humain est susceptible d'exercer à distance sur d'autres organismes, peut-être même sur des objets matériels, une influence plus ou moins analogue à celle des forces physiques rayonnantes, telle que la chaleur, la lumière, l'électricité. »

Se basant sur des expériences déjà connues et apportant lui-même des observations originales, M. B. croit donc pouvoir admettre à titre de conclusion hypothétique l'existence d'une « force psychique » susceptible de rayonnement et conductible. Il est même amené à se demander si ce n'est pas une seule et même force qui intervient de façons diverses, mais connexes entre elles, à la fois dans les phénomènes d'hypnotisme et de suggestion, de magnétisme animal et de télépathie, et finalement de spiritisme ou médianisme. Cette force psychique unique aurait ainsi les modalités suivantes: 1° Modalités *internes*, où la force psychique reste enfermée dans l'intérieur de l'organisme et qui correspondent aux phénomènes du premier groupe (hypnotisme et suggestion) ; 2° Modalités *internes-externes*, où la force psychique s'extériorise pour passer d'un organisme à un autre et qui correspondent aux phénomènes du deuxième groupe (magnétisme animal et télépathie) ; 3° Modalités *externes*, où la force psychique s'extériorise hors de l'organisme dans des objets matériels ou crée elle-même de tels objets et qui correspondent aux phénomènes du troisième groupe (médianisme).

En attendant que l'expérimentation guidée par une idée directrice — magnétisme animal ou autre — éclaircisse ce dédale des phénomènes psychiques, on ne peut que reconnaître la probité scientifique et la prudence réservée que M. Boirac apporte lui-même à cette étude. Ses conclusions demeurent provisoires ; mais il n'en veut pas d'autres pour le moment, conscient qu'il est du nombre trop restreint des observations faites, et du contrôle non suffisamment scientifique qui les a enregistrées jusqu'alors.

— M. J. Courtier, chef des travaux à l'École des Hautes Études et secrétaire de l'Institut Général Psychologique de Paris, vient de publier un *Rapport sur les séances d'Eusépia Palladino* qui ont eu lieu au même Institut en 1905, 1906, 1907 et 1908 (1). Qu'y a-t-il de réel, qu'y a-t-il de truqué dans les phénomènes produits par le célèbre médium? Une com-

1. J. Courtier. *Rapport sur les Séances d'Eusépia Palladino à l'Institut général Psychologique.* Paris, 1908, 2 fasc.

mission qui comprenait d'éminents savants — M. et Mme Curie, MM. d'Arsonval, Branly, Gilbert-Ballet, Bergson, Charpentier, Courtier, Perrin, Debierne, Ch. Richet, Youriévitch, — a soumis ce médium aux investigations les plus minutieuses, s'aidant des méthodes les plus précises, cherchant à découvrir les supercheries, mais aussi à constater loyalement les faits. C'est le compte rendu de ces séances, avec figures à l'appui, que publie M. Courtier en deux intéressants fascicules. Son but n'est que relater les faits avec le plus d'exactitude possible, sans s'essayer aux théories ni même aux hypothèses.

Les conclusions de ce rapport sont : 1° qu'on a enregistré des phénomènes qu'on a essayé de rattacher à des lois connues ; 2° qu'on a enregistré des phénomènes qui restent inexplicables et inexpliqués ; 3° que, dans certaines expériences, les assistants ont été victime de fraudes, dont ils n'ont pu, toujours, vérifier l'étendue.

Les phénomènes observés sont de deux ordres : les phénomènes mécaniques et les phénomènes lumineux. Parmi les premiers, citons : coups frappés entendus dans la table, ou qui, produits sur la table par le médium, se répercutent dans diverses parties du corps des assistants ; soulèvements de la table au contact des mains et même sans contact, parfois à une hauteur de 0 m. 25 ou 0 m. 30 (des appareils enregistreurs situés dans une salle voisine et reliés à la table par des fils, constataient la lévitation ; les pieds de la table placés dans des gaines fixes empêchaient tout contact des pieds ou des genoux du médium) ; une personne a pu se mettre à genoux sur la table, tandis que celle-ci se soulevait des deux pieds ; en pleine lumière, un guéridon est venu se placer sur la table en se retournant; une cuvette remplie de 7 kilos de terre glaise, qui se trouvait derrière le médium est venue, alors que les mains de celui-ci étaient tenues, se placer sur la table ; une cithare, éloignée de tout contact, a résonné. — Parmi les phénomènes lumineux, citons : des lueurs phosphorescentes au-dessus du corps du médium ; des images lumineuses ayant vaguement la forme de mains ; des étincelles dues à une machine électrique se sont répétées au-dessus de la tête du médium et dans le voisinage de ses mains. Nous laissons de côté tout le détail des contrôles qui accompagnaient chacune des expériences ; relevons seulement ce fait : le poids du médium variait avec certains phénomènes ; ainsi dans le cas de lévitation, ce poids augmentait du poids de la table : tout se passait comme si le point d'appui était sur le médium lui-même.

Mais il y eut des fraudes réellement constatées. Le médium a été surpris abaissant avec un cheveu tendu entre ses doigts le plateau d'un pèse-cocon. Un appareil destiné à enregistrer une pression avait été recouvert d'une feuille de papier enduite de noir de fumée. Il s'était abaissé. Après la séance, un clou tomba sur la table, semblant provenir des mains du médium. Or, on constata sur la feuille de papier une série de petits points qui auraient pu provenir du clou qu'Eusépia aurait tenu entre ses doigts, ce qui lui eût permis de paraître avoir la main légèrement éloignée de l'appareil, alors que le clou l'eût touché suffisamment pour l'influencer. Dans certaines séances on avait obtenu des empreintes de mains sur de la terre glaise, empreintes faites non avec une main à nu, mais entourée d'un léger tissu ; or, un jour on trouva sur un tapis

une bandelette de mousseline dont la grille correspondait sensiblement à celle du tissu relevé sur les empreintes.

Outre les fraudes qui semblent certaines, beaucoup d'autres peuvent être présumées, les contrôleurs du médium ne pouvant, toujours, dans la demi-lumière, surprendre les gestes excessivement rapides; d'où une série d'expériences vis-à-vis desquelles le doute peut subsister. M. Courtier qui analyse toutes les possibilités de fraudes, et les rapproche des indices décelés par des photographies instantanées et des attitudes du médium se refusant à certains contrôles, fait d'expresses réserves sur les transports d'objets placés à portée des mains du sujet, sur les contacts ressentis par les assistants, sur les apparitions de mains ou de membres humains. Mais faut-il en conclure que tous les phénomènes observés sont également frauduleux ? M. C. en cite quelques-uns qui semblent réfractaires à toute supercherie, étant donné l'impossibilité intrinsèque du fait, et les constatations qui ont accompagné les expériences, par exemple le soulèvement de la table, chargée d'un lourd poids, le recul d'un guéridon placé à un mètre du médium, etc.

M. C. n'a voulu que rapporter les faits aussi loyalement et objectivement que possible. Il serait téméraire, selon lui, d'en exagérer les conclusions dans un sens ou dans un autre. Son rapport ne pourra qu'exciter les savants à étudier ces faits de médiumnité, avec toute l'attention désirable et à les éclaircir.

— S'il est désirable que les savants fassent la lumière sur les phénomènes spirites, il faut déplorer que le public se passionne pour le spiritisme, comme cela arrive malheureusement. Il y a dans cette passion un réel danger. Le Dr. Viollet vient de l'exposer clairement dans son livre *Le Spiritisme dans ses rapports avec la Folie* (1). L'auteur n'est ni un croyant spirite, ni un sceptique : il estime que ces phénomènes mystérieux doivent être approfondis par les savants ; mais il s'afflige de voir les recherches spirites faites très souvent par des gens non seulement inaptes aux expériences méthodiques, mais la plupart du temps prédisposés aux maladies mentales et déséquilibrés, sinon aliénés, et le Dr. V. fait une étude approfondie des rapports entre le spiritisme et la folie. Que les savants consciencieux sachent donc « filtrer leur assistance » et établir une douane sanitaire mentale à l'entrée de leurs réunions.

— M. Vaschide, dont la mort récente est une perte pour la science et la psychologie, nous donne l'exemple d'un travail rigoureusement scientifique sur *Les Hallucinations télépathiques* (2). Après avoir indiqué sa méthode de recherche, M. V. pose ses conclusions : notre vie psychique et subconsciente serait la source des hallucinations télépathiques; l'hypothèse d'une pensée se communiquant et volant à travers l'espace doit être abandonnée. Il y a entre les êtres liés par l'affectivité une « harmonie intellectuelle préétablie », harmonie ordonnée par l'émotion, par le ton affectif.

Les deux ouvrages précédents font partie de la *Bibliothèque de Psychologie expérimentale et de Métapsychie*, éditée par la librairie Bloud, sous

1. M. Viollet, *Le Spiritisme dans ses rapports avec la Folie.* Paris, Bloud, 1908. In-12, 121 p.

2. N. Vaschide, *Les Hallucinations Télépathiques, ibid.*, 1908, in-12, 99 p.

la direction de M. Raymond Meunier. Cette collection s'adresse aux professeurs, aux médecins, aux étudiants et au public cultivé qu'elle renseignera sur les données acquises par la science contemporaine dans le domaine psychologique et psychique. En plus des deux ouvrages cités, quatre autres ont parus, Comme les précédents, ils se recommandent par leur esprit méthodique et scientifique. Ce sont : *L'audition morbide*, par le Dr A. Marie (1) ; *Les Préjugés sur la folie* par la princesse Lubomirska (2) ; *La Pathologie de l'Attention*, par N. Vaschide et Raymond Meunier (3) ; *Les Synesthésies*, par Henry Laures (4).

Kain. H.-D. Noble, O. P.

IV

LOGIQUE

I. — Questions Générales.

Dans le volume qu'ils viennent de publier, MM. P. Hermant et A. Van de Maele nous donnent une intéressante étude sur *Les principales théories de la Logique contemporaine* (5). C'est le titre même de l'ouvrage. On n'y trouvera pas un exposé détaillé des principales théories logiques en cours, mais un exposé de principe, succinct et condensé. Les auteurs ont cherché dans les doctrines métaphysiques et psychologiques des philosophes contemporains la raison de leurs doctrines en logique. C'est en effet de la solution donnée au problème de l'être et au problème de la connaissance que dépendent les solutions des principaux problèmes logiques. On a rapproché les penseurs se rattachant à une même école et noté leurs liens de dépendance. Ce point de vue *génétique* permet de suivre avec profit la direction générale des idées chez un même philosophe, de noter les points d'attache avec l'ensemble des doctrines philosophiques et de discerner ce qui revient en propre à chaque penseur.— Par *théories contemporaines*, les auteurs entendent les systèmes en cours depuis le commencement du XIXe siècle. Ils relèvent les faits caractéristiques qui en ont marqué le développement et en dégagent les conséquences au point de vue de la Logique. Quelques brèves observations critiques complètent l'exposé.

Les théories de la logique contemporaine ont été rattachées aux trois grandes écoles : allemande, anglaise et française. Ce classement, qui n'a rien de rigoureux, a été choisi pour la clarté. Il forme la division de l'ouvrage.

---

1. A. Marie, *L'Audition morbide*. 1908, in-12, 147 p.

2. Princesse Lubomirska, *Les Préjugés sur la Folie*. 1908, in-12, 89 p.

3. N. Vaschide et Meunier. *La Pathologie de l'Attention*, 1908, in-12, 118 p.

4. H. Laures. *Les Synesthésies*, 1908, in-12, 99 p.

5. P. Hermant et A. Van de Maele. *Les principales théories de la logique contemporaine*. Paris, F. Alcan, 1909 ; in-8°, 302 p.

École allemande. — L'École allemande a rarement considéré la Logique comme une science autonome. Elle y apparaît bien plutôt comme un contre-coup des divers systèmes philosophiques. Aussi la classification des théories logiques suit-elle celle des systèmes. On peut distinguer : — *a*) *Le réalisme naïf* (Hermann Schwarz, O. Kirchmann, Wundt, Freytag, Riehl). Wundt en est le principal représentant. La réalité objective n'est pas à établir, elle est donnée. La Logique, selon lui, est « une science normative dont le rôle est d'établir les lois qui dirigent notre pensée dans la voie du vrai ». Le concept met en rapport diverses représentations ; le jugement décompose cette synthèse en ses concepts élémentaires ; le syllogisme élargit le jugement. La conclusion du syllogisme, dans son sens général, n'est que le groupement des idées par lequel, de jugements donnés, on déduit de nouveaux jugements. Elle ne fait qu'exposer, en un jugement particulier, où le moyen terme est éliminé, une liaison qui existait déjà dans les prémisses. — En réalité, les partisans du réalisme naïf ont dépassé la thèse du réalisme, car le rôle de l'élément réel tient fort peu de place dans la construction de leurs théories logiques : les définitions du concept, du jugement, du syllogisme, s'établissent sans son intervention. — *b*) *La théorie idéaliste absolue* s'origine à Hegel ; M. Ad. Lasson en est le représentant le plus remarquable. Il admet qu'il n'existe pas pour nous d'autre objectivité que celle qui concorde avec les formes de notre vie mentale. Le concept forme la base de cette vie mentale, il en est l'élément fixe et rigide, mais la pensée reste un mouvement vivant. Le jugement fixe les *moments* de la pensée ; c'est un élément du cours infini du devenir. — La principale faiblesse de la logique de Hégel est son impuissance à réserver une place quelconque à l'erreur ; elle n'explique pas non plus les divergences qui existent entre les mondes conçus par divers individus. — *c*) *Les néo-kantiens* (Lange, H. Cohen, Ed. Zeller, Windelband, Fr. Schultze, Erhardt et Volkelt) sont en somme des formalistes. Les représentations resteraient éternellement séparées s'il n'y avait pas une fonction unissante dans l'âme qui les rende conscientes l'une de l'autre. Ces formes opèrent nécessairement, et tous les êtres qui pensent subissent cette nécessité inéluctable. — Mais ces formes qui sont censées légitimer les processus mentaux, manquent elles-mêmes de certitude logique ; elles nous disent bien que la pensée suit de préférence telle ou telle direction, mais sans nous démontrer *pourquoi* cette direction offre plus de garantie de vérité que toute autre. Le principal intérêt des études publiées par les néo-kantiens est dans la défense qu'ils ont présentée des catégories logiques. — *d*) *La théorie de l'immanence*, dont on peut considérer W. Schuppe comme le fondateur, se rattache à Berkeley et se trouve apparentée avec Hegel et Fichte. Les partisans de cette théorie présentent des divergences assez notables (von Schubert-Soldern, A. von Leclair, Max Kauffmann, et peut-être Th. Ziehen et Rehmke.) Sujet et objet sont des phénomènes de conscience ; notre activité mentale a pour éléments simples, non pas le monde des choses, mais les sensations. La vérité dès lors est définie, « l'association et la concordance universelle de tous les actes de la pensée l'un avec l'autre. » Le seul critérium de la vérité, dit von Schubert-Soldern, « c'est que je la puisse penser. » Le jugement n'est pas

une activité distincte ayant pour fonction de réunir ce qui est séparé ; il désigne purement le mode de groupement des données tel qu'il se trouve dans l'intuition ; au fond concept, jugement, raisonnement ne diffèrent pas, la fonction mentale est essentiellement une. — Les études publiées par les tenants de cette théorie sont surtout intéressantes par les analyses psychologiques très fouillées qu'elles nous donnent du jugement. — *e*) Lotze, Sigwart, Benno Erdmann, Jul. Bergmann, sont étudiés dans un chapitre spécial, comme ne se rattachant nettement à aucune des écoles précédentes. A vrai dire, ces quatre philosophes qui occupent « sans conteste les places les plus plus importantes parmi les théoriciens de la connaissance en Allemagne » ont une philosophie à base idéaliste ; mais, sauf chez Jul. Bergmann, la théorie métaphysique de la connaissance n'occupe qu'un rang secondaire. Je ne puis songer à donner ici la position de chacun de ces auteurs qui demanderait un long exposé, précis et nuancé. — Ces auteurs aboutissent finalement au formalisme, mais tentent de lui trouver un correctif. — *f) Le réalisme transcendantal* dont Ed. von Hartmann et P. Natorp sont les représentants les plus intéressants, se présente comme une évolution du réalisme prenant l'offensive en essayant de construire une théorie nouvelle qui dépasse, sous certains aspects, les théories idéalistes elles-mêmes. La logique, selon Natorp, traite du critérium de la vérité, et la vérité est la conception des apparences conformément à la loi. — Ces philosophes sont arrivés par des voies détournées à affirmer la *chose en soi*, mais leur tentative est plus ingénieuse que solide, et le réalisme naïf paraît en somme plus conséquent. — *g) L'empirio-criticisme* qui n'est pas sans rapports avec le positivisme français, tout en étant plus philosophique, a subi quelque peu l'influence des théories de l'immanence et de l'école hégélienne. Richard Avenarius et Ernst Mach en sont les principaux chefs. Ils partent de l'expérience, mais d'une expérience élargie qui comprend la sensation et la perception, ainsi que toutes les fantaisies et toutes les idées. La vérité pour ces philosophes est en fonction de notre état actuel : seules sont vraies les idées qui présentent des avantages pour notre conservation. L'idée contient le schema de l'expérience. Les principes généraux obtenus par l'abstraction — prépondérance accordée à certains caractères d'un groupe psychique qui ont pour nous un intérêt plus grand — sont une idéalisation des phénomènes d'expérience. Les déductions logiques, par suite, resteront debout aussi longtemps que seront maintenus les concepts : mais les concepts restent toujours susceptibles de correction par les faits. Les règles de la logiqne servent à éprouver les connaissances acquises plus qu'à en découvrir d'autres. La source de la connaissance, c'est l'expérience et l'abstraction (concentration de l'attention sur l'expérience). — Cette doctrine tend à établir un lien intime entre la vie humaine et la philosophie. Son innovation est surtout dans l'application des théories darwiniennes de l'adaptation et de la sélection au phénomène de l'évolution intellectuelle.

École anglaise. — L'école anglaise incline plus volontiers vers le réalisme, qui eut jadis pour défenseurs en Angleterre Locke et Reid. Cependant l'influence de la pensée allemande ajoutée à

celle de Berkeley, a créé une orientation nouvelle chez certains esprits qui ont tenté de rompre la voie. On peut grouper les penseurs anglais sous trois dénominations générales : *réalisme*, *idéalisme* et *pragmatisme*. — *a) Réalisme.* (S. Mill, G. Hamilton, Herbert Spencer, John Veitch, H. Sidgwick, John Venn, Newman, Ed. R. Clay.) Tous ces philosophes ne soutiennent pas les mêmes doctrines et il y a entre eux de notables différences. Nous ne pouvons ici en marquer les nuances ; ces doctrines sont d'ailleurs connues dans leur ensemble. L'école réaliste anglaise s'est surtout posé comme objectif de battre en brèche la valeur du syllogisme classique. Bacon ne lui en reconnaissait aucune ; S. Mill y voyait une pétition de principe. Les logiciens anglais ont accordé, par contre, une place prépondérante à l'induction. Mais il est difficile de porter un jugement d'ensemble sur le réalisme anglais, « car il ne s'agit pas ici d'une école philosophique au sens rigoureux du mot » ; il faudrait étudier chaque auteur à part. — *b) L'idéalisme.* Sous ce titre général, on peut ranger quelques auteurs dont les théories sont souvent fort divergentes (Th. Green, Alex. Bain, Bradley, Hobhouse, B. Bosanquet, etc...) — L'idéalisme anglais n'a pas apporté de système « complet et essentiellement neuf », mais il a fourni des travaux intéressants sur un grand nombre de questions spéciales : théorie de la vérité, du jugement, des premiers principes, de l'induction. — Ces auteurs ont admis, avec l'école allemande, que la mentalité fait aux données des sens de considérables additions. Mais « l'idéalisme anglais, malgré tout, ressent comme un besoin impérieux de trouver un critérium de réalité indépendante. » — *c) Le pragmatisme* est une théorie à tendances idéalistes et plus encore mystiques, qui s'origine à Peirce et à W. James. Schiller et Dewey en sont les principaux adeptes en Angleterre. Ils se sont posés en adversaires des vieilles théories absolutistes, mais malgré leurs prétentions de vouloir se dégager de toute métaphysique, ils ont finalement été obligés de rechercher une base métaphysique à nos certitudes. Dewey est certainement le plus intéressant logicien de cette école. Il soutient un idéalisme tout voisin du monisme de Fichte, Schelling et Hegel. La tendance générale des pragmatistes, on le sait, a été d'appliquer à nos phénomènes mentaux, même aux plus fixes, la théorie de l'évolution. La vérité d'une idée, pour ces philosophes, ne peut être conclue que des conséquences de cette idée et surtout de ce que ces conséquences soient bonnes. Le jugement apparaît comme la fixation du capital acquis : il est le moyen par lequel procède l'évolution effectuée consciemment (Dewey). Sa fonction est de construire et d'épurer l'expérience en des instruments exacts pour la direction et le contrôle de l'expérience future par à travers l'action (Mac Lennan). Tout évolue ; une fin définitive ne se pose nulle part, un moment intellectuel est l'instrument qui forme le moment qui suit. Noms, concepts, jugements, inférences, sont des stades successifs pour triompher des défauts originels de ce qui est donné. Notre action crée notre certitude (Schiller). — Ces doctrines sont connues des lecteurs de la *Revue* ; nous ne croyons pas nécessaire d'en étendre d'avantage l'exposé.

École française. — L'école française est plus difficile encore à classer que l'école anglaise, car, en général, « le philosophe français a reçu trop

d'influences diverses, se les assimile d'une manière trop personnelle, et, il faut bien l'avouer, parfois très éclectique ». Cette partie de l'ouvrage que nous analysons est très brève. On y trouve un sommaire de la doctrine de Taine qui « oscille constamment du réalisme à l'idéalisme », quelques mots sur M. Rabier où l'on constate les mêmes incertitudes, sur MM. Renouvier, Lachelier, Liard, Fouillée, Ruyssen, É. Leroy, Delbœuf, Paulhan, Egger. — On peut dire qu'en France, au point de vue des questions de logique traditionnelle, on ne saisit pas une direction d'ensemble bien marquée. La psychologie semble avoir envahi la logique, et nous avons peu de logiciens purs. « Chaque auteur a analysé les processus du jugement, de l'induction ou du syllogisme, en se basant surtout sur des considérations psychologiques, bien plus que sur des systèmes métaphysiques. » — *Néo-Scolastique.* Un chapitre spécial est accordé à l'école *néo-scolastique*, connue surtout dans les pays de langue française et que l'on peut rapprocher, à ce point de vue, de la précédente. L'auteur contemporain le plus remarquable de cette école est Mgr Mercier, dont les ouvrages ont été traduits en un grand nombre de langues. — L'exposé des doctrines défendues par les néo-scolastiques eût mérité un peu plus d'étendue. On n'a pas fait mention des ouvrages publiés en langue latine, dont plusieurs auraient mérité d'être au moins signalés. Nous noterons cette remarque : « Le mouvement néo-scolastique est intéressant comme effort d'adaptation d'une philosophie médiévale à un milieu contemporain formé d'idées d'essence toute différente. »

Conclusion. — Dans une conclusion assez développée, MM. Hermant et Van de Maele exposent à leur tour, non pas un nouveau système de logique, — ils s'en défendent. — mais quelques principes qui s'inspirent très évidemment du *pragmatisme* et de *l'empirio-criticisme* : la réalité n'a rien d'absolu, c'est ce qui paraît définitivement acquis dans l'ensemble total de l'évolution des systèmes mentaux. La vérité, dès lors, est le résultat de la mise en concordance de toutes nos conceptions, tant celles qui sont propres à notre moi que celles qui existent dans les autres individus. La logique s'occupe de déterminer le milieu dans lequel on peut accorder à une idée la vérité. La vérité d'un jugement est déterminée par le plan de vérité sur lequel nous le posons ; quant à la vérité de tel ou tel jugement, elle relève de notre intérêt. En réalité, pensent nos auteurs, « toutes nos règles de logique, en tant que science de certitude, ne s'appliquent rigoureusement qu'au passé, à ce qui est acquis ; presque tout progrès, toute invention, se posent en dehors des lois connues et appliquées jusque-là, et alors le seul critérium de vérité de l'ensemble d'un système est sa faculté de vivre et de se développer. » p. 299.

— Cet ouvrage sera lu avec intérêt et profit ; l'exposé des théories est en général clair et très objectif, bien qu'un peu succinct parfois. Il y aurait bien des réserves à faire, tant sur les critiques que les auteurs ont adressées aux divers systèmes exposés, que sur leur propre position ; je ne puis y songer dans ces quelques pages. La valeur principale de l'ouvrage consiste du reste surtout dans l'exposé des doctrines. Il témoigne à ce point de vue d'une information précise et sûre. Les influences réciproques des philosophes ont été notées en général avec justesse, et nous

trouvons excellente l'idée d'avoir rapproché les théories logiques de leurs fondements métaphysiques et psychologiques pour chacun des systèmes exposés.

L'ouvrage de M. Frédéric Enriques, *Les problèmes de la Science et la Logique* (1), est la traduction de la 1re partie des *Problemi della scienza*, publiés il y a deux ans par le professeur de l'Université de Bologne. Comme il contient quelques idées générales sur la Logique, j'en place ici le compte-rendu. Après avoir déterminé dans une longue introduction (ch. I.) les fins et la méthode de la recherche scientifique, l'auteur, se plaçant au point de vue « critique et positif » analyse ce qui constitue le réel (ch. II), soit au point de vue vulgaire soit au point de vue scientifique. Une analyse critique des faits et des théories l'amène à distinguer d'une part le contenu positif de la science, et d'autre part son aspect subjectif. Selon lui, « l'absolu n'est qu'un symbole vide de sens » ; une ontologie n'est qu'une représentation subjective de la réalité, mais les théories métaphysiques gardent une valeur comme représentations psychologiques dans le processus génétique de la science. La logique a précisément pour objet de tracer « la route idéale du procédé de construction scientifique. » Elle nous fournit l'appareil démonstratif, celui de la preuve formelle ou analytique. Une autre discipline « la Gnoséologie positive » jalonnera « le chemin réel » de la science et déterminera les méthodes de découverte. Cette discipline, constituée en dehors de la métaphysique, serait un réel instrument de progrès. Le ch. III. intitulé *Les problèmes de la logique*, qui nous intéresse plus directement, est trop complexe pour que je puisse songer à en donner une analyse un peu détaillée. L'auteur étudie comment la logique *pure* peut être un instrument de connaissance et signale les progrès réalisés par la logique symbolique. Au point de vue formel, la logique peut se considérer « comme un ensemble de règles que l'on *doit* observer *si l'on veut* (2) donner de la cohésion à la pensée. » Les opérations logiques ont pour effet de construire de nouveaux objets distincts de ceux qui sont donnés. Les principes logiques confèrent aux objets de la pensée une réalité psychologique indépendante du temps, et forment ainsi les prémisses d'une logique symbolique qui aurait pour but de représenter comme un ensemble de rapports actuels, le processus génétique des opérations logiques. Les rapports logiques construits signifient, en dernière analyse, que des opérations déterminées conduisent à reconnaître certaines identités ou certaines distinctions. — Dans l'étude qu'il fait de « l'application de la Logique » M. Enriques examine surtout deux problèmes : comment il est possible que le processus logique fournisse une représentation du réel,— et, comment une théorie déductive donnée est apte à représenter un certain ordre de rapports réels et dans quelle limite. Pour l'auteur, la représentation logique de la réalité apparaît comme une abstraction qui confère une sorte d'invariabilité rigoureuse à l'invariabilité relative et approximative du réel ; elle établit des rapports d'association qui prétendent exprimer les rapports réels des phénomènes

1. Fr. Enriques. *Les problèmes de la Science et la Logique*. Paris, F. Alcan, 1909, traduit par Jules Bois. In-8°, 252 p.

2. Souligné par l'auteur.

et des groupes de phénomènes. Mais la prévision logique n'est jamais confirmée que jusqu'à un certain point, c'est-à-dire dans les premières associations. Plus le procédé déductif se prolonge, et plus la prévision court le risque d'être démentie. — Cet ouvrage présente des analyses incontestablement intéressantes et fines. L'empirisme de l'auteur toutefois est inacceptable dans les conclusions qu'il prétend tirer en ce qui concerne le rôle de la Logique : vouloir réduire le logique au psychologique paraît une tentative sans issue ; l'auteur ne semble pas avoir réussi à les fondre, et appeler, comme il le fait, « psychologiques » les opérations « logiques » qui constituent la science, est une méprise grave, tout au moins un abus de langage.

M. H. Poincaré a publié dans son dernier ouvrage *Science et méthode* (1) les articles qu'il donna en 1905 et 1906 dans la *Revue de Métaphysique et de morale*, lors de ces discussions avec les partisans de la « logistique. » Ils forment les chapitres III, IV et V du Livre II. La Revue en ayant rendu compte dans le précédent bulletin, où l'on trouvera une section spéciale consacrée à la discipline nouvelle qui a pris le nom de « logistique », je me contente d'y renvoyer (2). On sait que M. Poincaré s'est posé en adversaire résolu des logisticiens qui prétendent absorber les Mathématiques dans la logique. « Autant dire que tout l'art du joueur d'échecs se réduit aux règles de la marche des pièces. » p. 158.

Au dernier congrès de philosophie tenu à Heidelberg, quelques communications générales relatives à la logique ont été faites. La *Revue de Métaphysique et de Morale* en a donné le compte-rendu. La plus importante fut celle de M. Baldwin sur le *Problème et le domaine de la logique génétique* (3). La pensée, pour M. Baldwin, n'est qu'un des modes d'appréhension du réel. Le problème est de découvrir l'expérience intégrale où les différentes manières de « réaliser », de « trouver le réel » seraient impliquées et trouveraient satisfaction. A la logique réelle de résoudre ce problème. L'auteur croit trouver dans la contemplation esthétique la véritable unification de l'expérience. Chacune des fonctions psychiques atteint ce qui entre de « réel » dans son domaine propre : nous appréhendons la réalité perceptuellement, nous la réalisons émotionnellement nous la postulons comme être moraux et religieux, etc. Mais la «réalisation » esthétique est la seule à laquelle nous puissions, intelligiblement, attribuer une signification absolue. Citons également, pour mémoire, une communication de M. Dufumier (4), qui se propose de dégager, des résultats obtenus par la logique symbolique, la nécessité de conserver, tout en l'entendant en un sens relatif, la distinction entre une forme et une matière de la pensée. Cette distinction s'impose à tout esprit qui fait acte de logique. — M. Eugène Müller (5) a parlé, au même congrès, de

1. H. Poincaré. *Science et Méthode.* Paris, Flammarion, 1908 ; in-12, 314 p. de la *Bibliothèque de philos. scientifique.*

2. *Revue des Sc. Ph. et Th.*, t. II. (1908), pp. 360-363.

3. J. Baldwin. *Le Problème et le domaine de la Logique génétique*, nov. 1908, pp. 970-973.

4. Dufumier. *Sur la notion d'une logique formelle positive. Ibid.*, pp. 978-979.

5. E. Müller. *L'algèbre de la Logique. Ibid.* pp. 979-981.

l'*Algèbre de la Logique* et signalé que si la logique algébrique peut réduire une partie de la logique à la forme déductive, une certaine partie doit toujours procéder de façon dogmatique et garder un caractère axiomatique. Mais le fait d'avoir pu réduire les propositions axiomes est un incontestable progrès.

Parmi les ouvrages généraux concernant la Logique, je signalerai quelques manuels récemment publiés ou réédités. M. P. Vallet vient de donner la 9e édition de ses *Praelectiones philosophiae ad mentem S. Thomae* (1) ; le R. P. Charles Frick, S. J. la 4e édition de sa *Logica ad usum scholarum* (2) ; et M. Georges Hayward Joyce, S. J., *Principles of Logic* (3). Tous ces ouvrages exposent les théories de la logique traditionnelle. Je ne puis que mentionner les manuels de M. Malapert (4) et de M. Hourticq (5) que je n'ai pas sous la main.

II. — Questions Spéciales.

M. Couturat, dans une intéressante note lue au Congrès de Heidelberg, a montré comment la constitution d'une langue internationale relevait, pour ce qui regarde le côté théorique, de la logique autant que de la linguistique (6). Les deux principes qu'il ne faut point perdre de vue dans la constitution d'une langue artificielle sont celui *d'univocité :* « il y a une correspondance unique et réciproque entre les idées et les morphènes qui les expriment », et celui de *réversibilité :* « si l'on passe d'un mot à un autre en vertu d'une certaine règle, on doit passer inversement du second au premier en vertu d'une règle exactement inverse de la précédente ». Toutes les fois que le sens change, il faut qu'un élément de mot s'ajoute ou disparaisse pour traduire la modification de l'idée. A cette condition la langue internationale pourra être l'expression exacte et fidèle de la pensée et sera conforme à la logique des relations.

Dans un article intitulé *Du rôle de la Logique dans la formation scientifique du Droit* (7) M. E. Meynial étudie une autre application de la Logique. La Logique intervient dans le droit sous diverses formes : tantôt elle généralise des préceptes isolés, tantôt elle dégage le droit de la prohibition du délit ; puis, du droit ainsi formulé déduisant de nouveaux préceptes, elle les organise en systèmes, enfin établit une classification qui sert de base à une généralisation nouvelle. — Malgré l'œuvre considérable qu'elle y accomplit, la logique n'est pas tout dans le droit : elle doit souvent plier pour éviter des conséquences odieuses,

---

1. Paris, Roger et Chernowitz, 1909.

2. Herder, Freiburg i. Br., 1908. In-12, XII-326 p.

3. Londres. In-8, XX-432 p.

4. *Leçons de Philosophie : Morale, Logique, Métaphysique.* Paris, Juven, 1908. In-8°, 592 p.

5. *Leçons de Logique et de Morale,* Paris, Paulin, 1908. In-12 de 320 p.

6. Couturat, *Sur les rapports de la Logique et de la linguistique dans le problème de la langue internationale,* dans *Revue de Mét. et de Mor.*, nov. 1908, pp. 761-769.

7. E. Meynial. *Du rôle de la Logique dans la formation scientifique du droit. Ibid.*, mars 1908, pp. 164-189.

obéir à un sentiment d'équité, se mettre en accord avec les mœurs et les conditions sociales des diverses époques. Si l'instinct sectaire a souvent abusé de la logique, ce n'est pas celle-ci qu'il faut en rendre responsable ; elle n'a pas engendré les erreurs sociales, elle n'a fait que les consolider. On ne saurait se passer d'elle ; en formulant la règle abstraite supérieure aux passions humaines, elle se porte garant de l'impartialité du juge et satisfait par ailleurs le besoin d'harmonie de l'esprit humain.

Les règles du syllogisme données par la logique traditionnelle ont trouvé dans M. L. Billia (de Turin) un nouvel adversaire. Il a présenté au congrès de Heidelberg (1), une critique des règles bien connues : *Utraque si praemissa neget... ; Nil sequitur geminis e particularibus unquam ; Aut semel aut iterum medius generaliter esto ; Pejorem sequitur semper conclusio partem.* Autant que l'on peut en juger par le trop bref compte-rendu de la *Revue de Mét. et de Mor.*, M. Billia ne paraît pas avoir saisi la portée du moyen terme dans le mécanisme du syllogisme, et il confond *conséquence* et *conséquent :* une conclusion peut être vraie comme proposition, et être fausse *comme conclusion.* — Je signalerai également la communication de Miss E.-C. Jones faite au même congrès, sur la signification des propositions catégoriques et de l'inférence (2).

M. Chovet a étudié les *Rapports de l'Induction et de la Déduction* (3), et relève qu'entre ces deux formes de raisonnement la diversité est plus apparente que réelle. L'induction, généralisation de rapports, se ramène toujours en réalité à une généralisation de nature et, par suite, le passage du particulier au général est *antérieur* et non postérieur à l'expérience. D'avance, en effet, nous considérons le ou les éléments de cette expérience comme représentant l'espèce tout entière. Cette attribution à toute l'espèce est la conclusion d'une série de déductions dont le principe de causalité forme la base première (4).

Dans un article de la *Revue Philosophique* (5), M. Chide, évolutioniste convaincu, fait le procès de l'induction et de la déduction qui, selon lui, sont des procédés artificiels et très sujets à caution lorsqu'on leur demande des lois rigides et fermes. Il veut nous ramener à la *Logique de l'analogie.* Chronologiquement et logiquement, selon lui, l'analogie précède l'induction et la déduction qui ne sont que des analogies transformées et « prudemment limitées ». Débarrassons-nous des catégories génériques de la logique aristotélicienne qui ne peuvent enserrer le magna cosmique. En réalité les genres qu'Aristote demandait de ne pas confondre, se confondent et se fusionnent. « L'univers se montre... quelque chose de fluide et de prodigieusement compliqué, à qui il

1. *Revue de Mét. et de Mor.*, nov. 1908, pp. 974-975.

2. *Ibid.* pp. 976-978.

3. P. Chovet. *Les Rapports de l'Induction et de la Déduction* dans *Revue de Philosophie*, déc. 1908. pp. 575-586.

4. On lira avec profit les intéressants articles du R. P. T. Richard, O. P., sur « *La nature et le rôle de l'Induction chez les anciens* », parus dans la *Revue thomiste*, t. XVI (1908), pp. 301-310 et 411-421.

5. A. Chide. *La Logique de l'analogie*, déc. 1908, pp. 613-630.

est bien difficile d'appliquer les logifications du passé ». L'analogie, trop souvent dédaignée, et considérée par les psychologues comme une forme inférieure de la pensée, est en vérité le procédé essentiel de l'esprit humain ; « elle doit constituer le premier chapitre de toute méthodologie sainement entendue »; seule elle est capable de discerner dans le chaos qu'est le monde, quelques liaisons utilisables à notre activité.— M. Chide affirme plus qu'il ne prouve, et on préférerait quelques analyses précises aux métaphores enthousiastes dont il colore son exposé. Il n'a pas établi la valeur scientifique de la logique qu'il propose.

Dans son opuscule sur les fondements philosophiques de la recherche scientifique, M. Walter Pollack (1) s'inspire des idées récemment mises en faveur par les théoriciens de la connaissance pour proposer une réforme de la Méthodologie. Dans son opinion, celle-ci doit comprendre deux parties : la Théorie proprement dite des Méthodes (Methodenlehre) et ce que l'auteur appelle la Politique des Méthodes (Methodenpolitik). Tandis que la première s'occupe uniquement de décrire les procédés employés jusqu'ici dans la science, d'en faire l'historique et de distinguer entre les méthodes générales et celles des sciences spéciales, la seconde, se basant sur ce travail préliminaire, a pour objet de déterminer les conditions dans lesquelles le travail scientifique fournira le rendement le plus avantageux. Le seul nom de Politique des Méthodes nous fait déjà soupçonner comment l'auteur envisage la science. Il ne peut être question de politique que là où le libre jeu de l'action humaine peut s'introduire, là où un résultat encore incertain peut être obtenu par d'habiles combinaisons. Pour que la politique ait sa place marquée dans les recherches scientifiques, il est donc nécessaire qu'elles échappent, au moins en partie, au déterminisme rigoureux qui semblait les caractériser jusqu'ici. C'est là, en effet, l'opinion de M. Pollack.

Ce qui lui paraît ressortir des travaux épistémologiques, c'est qu'il n'y a ni connaissance ni vérité absolues. Tout au moins, nous ne savons pas si la vérité absolue existe, et la croyance à l'existence d'une telle vérité, si elle revêtait un caractère dogmatique, deviendrait plutôt un obstacle. La question de la vérité doit donc être écartée de la Méthodologie ; ce qu'il importe de découvrir, c'est la philosophie immanente à la science, celle qui lui convient lorsqu'on la considère en elle-même, quelque soit par ailleurs le système auquel chaque savant accorde personnellement ses préférences. Or, l'origine de la science, c'est la libre volonté de l'homme « Iede Wissenschaft ist Wille des Menschens»; les directions primordiales dans lesquelles s'orientent les recherches, sont fixées par un choix arbitraire (Willkür). La liberté ne rencontre de limites que lorsque le *point de vue* ou la *perspective* (2), comme s'exprime l'auteur, a donné aux objets que l'on veut connaître un aspect bien déterminé ; alors, en effet, l'esprit doit rester fidèle au principe posé et en développer loyalement toutes les conséquences. La science ne se borne pas à prendre connais-

1. W. Pollack. *Ueber die Philosophischen Grundlagen der wissenschaftlichen Forschung, als Beitrag zu einer Methodenpolitik.* Berlin, Dümmlers, 1907. In-8°, 154 p.

2. Je souligne.

sance du monde tel qu'il nous est donné, à élaborer les impressions que nous en recevons pour en composer des essences nouvelles; c'est une activité formatrice et productrice ; son influence s'étend jusqu'aux objets qu'elle étudie et elle contribue à les créer.

Il ne faut pas croire, en effet, que l'expérience soit un point de départ qui s'impose absolument ; ce qu'on appelle objet ne diffère pas radicalement de ce qui est représentation ; aucun abîme ne sépare le monde extérieur du monde intérieur. Ce sont là des distinctions introduites après coup et qui relèvent déjà de points de vue particuliers. Une même représentation peut être tantôt un objet, tantôt une perspective directrice ; les objets ne sont que des points de vue matériels. La science consiste essentiellement dans une combinaison de points de vue.

Cette philosophie de la science, que nous venons d'esquisser brièvement, M. Pollack la désigne sous le nom de Perspectivisme hypothétique (Der hypothetische Perspektivismus). Il définit le point de vue, une représentation d'ensemble (Besamt-Vorstellung), ou encore une forme intuitive déterminée (eine bestimmte Anschauungsform). Il y a des points de vue fondamentaux et des points de vue auxiliaires. Un point de vue ultime ou suprême (letzter Besichtspunkt) est un point de vue irréductible pour l'instant. Toute discipline est caractérisée par un point de vue suprême, et c'est par là que les diverses sciences se distinguent radicalement. Aussi ne peut-on, dans un ordre donné de recherches, se servir des résultats acquis dans un autre ordre, sans aboutir à des contradictions.

Après avoir exposé sa doctrine méthodologique, M. Pollack s'attache à en retrouver les germes dans les théories les plus récemment élaborées dans le domaine des sciences de la nature et des sciences morales ; il en donne une démonstration intuitive en l'appliquant à la question de l'existence réelle de la personne juridique et termine en en signalant une description psychologique dans l'œuvre de Nietzche.

— On peut admettre que toute science est caractérisée par un point de vue qui lui est propre et qui commande l'organisation des concepts qui la constituent. C'est là ce que les scolastiques avaient déjà signalé en appelant *ratio sub qua* ou *objet formel*, ce que M. Pollack désigne sous le nom de point de vue ou de perspective. Mais dire que les différents aspects que prennent les objets dans les diverses sciences dépendent uniquement de l'activité de l'esprit et de la libre volonté de l'homme, c'est, bien que l'auteur s'en défende, se condamner au subjectivisme et au scepticisme.

M. Haldane (1) s'attache à montrer que le fondement de toute méthode mathématique, c'est le jugement de quantité. Les concepts d'ordre et de nombre sont postérieurs à celui de quantité dont ils dérivent ; ils impliquent à la fois la continuité et la séparation. C'est dans la conscience de la succession de nos jugements de quantité et non de l'extension spatiale qu'il faut chercher l'origine de la notion de continu arithmétique. L'introduction des irrationnels dans la série des nombres

1 R. B. Haldane. *The Logical Foundations of Mathematics*, dans *Mind*. janv. 1909, pp. 1-39.

rationnels a marqué un progrès dans la continuité et a donné plus de clarté logique à la conception de la variable.

M. Winter, dans deux communications faites au congrès de Heidelberg (1), a montré que l'intuition n'est pas toujours possible, au point de vue méthodologique, et que là où elle peut s'appliquer elle n'a pas la rigoureuse exactitude des notions logiques. Le raisonnement fondé sur l'élément intuitif n'est qu'approximatif. — Dans la seconde étude M. Winter montre que le rôle de la philosophie, au point de vue scientifique, consiste à déterminer les principes qui serviront de base à des méthodes nouvelles pour l'étude de problèmes dont la solution ne peut être obtenue par les procédés habituels. Elle n'intervient dans les sciences mathématiques par exemple, que lorsqu'il est nécessaire de découvrir des principes nouveaux. L'étude des principales thèses de la *Théorie des fonctions* de P. Dubois-Reymond confirme cette idée.

Sous ce titre *On a supposed Criterion of the Absolute Truth of Some Propositions* (2), M. F. Urban examine un critérium de vérité absolue proposé par le Prof. J. Royce dans une étude lue au congrès de Heidelberg : « The Problem of Truth in the Light of Recent Research ». Ce critérium peut s'énoncer ainsi : une proposition est absolument vraie, lorsque la négation de cette proposition l'implique. Royce en conclut que les propositions mathématiques indirectement démontrées offrent seules un caractère de vérité absolue ; mais la démonstration indirecte ne confère aucun privilège à une proposition ; elle n'est employée qu'à défaut d'une démonstration directe, et d'ailleurs elle est toujours possible. Aucune proposition mathématique n'est absolument vraie, car aucune ne peut offrir plus de certitude que les principes dont elle dérive, et, d'autre part, l'existence d'objets correspondants aux idées fondamentales d'une science ne peut être établie que par expérience (3).

Kain M. Barge, O. P.

1. M. Winter. *Du rôle de la philosophie dans la découverte scientifique; Note sur l'Intuition en Mathématiques*, dans *Revue de Mét. et de Mor.*, nov. 1908, pp. 911-925.

2. F. Urban. *On a supposed Criterion of the Absolute Truth of Some Propositions*, dans *Journal of Phil., Psych. and Scient. Methode*, 1er déc. 1908, pp. 701-708.

3. Nous devons à l'obligeance de M. A. Blanche quelques unes des analyses insérées dans le présent bulletin, et notamment celle de l'opuscule de M. Pollack.

Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes.

I. — Monographies de Doctrines.

La production ne s'est guère ralentie au cours de cette année, mais l'effort s'est quelque peu déplacé. Deux sujets ont spécialement attiré l'attention des historiens : l'Église et, parmi les Sacrements, l'Eucharistie. Les discussions soulevées autour de la Pénitence et des péchés irrémissibles dans l'église primitive, sans avoir abouti à une solution définitive, puisque chacun des adversaires maintient ses affirmations, se sont quelque peu apaisées.

Je rangerai les ouvrages analysés ici sous trois titres : *Christologie et Mariologie*, *Église* et *Sacrements*.

Christologie et Mariologie. — Dans une thèse de doctorat présentée à la Faculté de Théologie protestante de Paris, M. Rouffiac a étudié la Personne du Christ chez les Pères apostoliques (1).

Son but est de contribuer à faire connaître ce que les premiers convertis ont retenu de l'Évangile et quelle valeur religieuse ils attachaient à sa personne. En une série de monographies, il analyse chacun des ouvrages qui appartiennent au recueil des Pères apostoliques, y relève tous les passages où il est question de Jésus et les classe avec soin. Un chapitre final essaie une synthèse où l'auteur a cherché à résumer les idées qui se dégagent de cet ensemble un peu confus.

D'après lui, deux tendances seraient indiquées plus que réalisées dans la Christologie primitive : les uns semblent pencher vers l'adoptianisme, tandis que d'autres, la majorité, « voient en Jésus un Esprit divin s'abaissant momentanément et se faisant homme ». Sur sa nature, sur le mode de son union en Jésus, les Pères apostoliques n'ont rien de précis ; « une seule affirmation commune mérite de fixer notre attention : celle de la préexistence ». Pourtant « la piété populaire n'était pas loin avec certains de nos auteurs d'élever le Christ au rang de Dieu ». Quant à son œuvre, les idées émises se ramènent à deux : « Le Christ est Révélateur, le Christ est Rédempteur ».

Pour juger la valeur de ces conclusions, il importe de relever dans le travail de M. Rouffiac un double défaut d'objectivité. Tout en notant que les écrits des Pères apostoliques sont des œuvres de circonstance, ne traitant qu'accidentellement, et en passant, de la christologie,

1. J. Rouffiac. *La Personne de Jésus chez les Pères Apostoliques.* Paris, Fischbacher, 1908 ; in-8, XII-128 pages.

l'auteur veut cependant tirer de chacun d'eux des notions bien définies et complètes, les opposer entre elles, et surtout les mettre au-dessus des déclarations didactiques du symbole, qu'il reconnaît leur être contemporain. En outre, et c'est un second défaut, M. Rouffiac tourmente avec trop peu de respect les textes qui proclament la divinité du Christ, afin de rester fidèle à ses idées sur la Trinité, idées dont il trouve « un bon exposé » dans le trop fameux travail de Dupin.

En somme, ce travail, consciencieux par certains côtés, répète des idées communes en certains milieux protestants et n'apporte aucun résultat vraiment nouveau.

L'objet de l'ouvrage de Henry E. Oxenham (1) est plus vaste. C'est l'histoire du dogme de la Rédemption des origines à nos jours. Le travail n'est pas nouveau ; l'auteur, un disciple et admirateur de Newman, le publia dès 1865, mais le remania dans une 4e édition qui parut en 1895. C'est dire qu'il n'est plus tout à fait au point et ne saurait viser à prendre la place si bien occupée par la remarquable étude de M. J. Rivière sur le même sujet (2). Toutefois, le traducteur « a cru, sur le conseil de personnes très compétentes, que « la littérature » du dogme de la Rédemption était réellement si modeste qu'on pouvait aisément se faire pardonner d'y ajouter un volume de plus ».

Cette histoire est divisée en cinq parties, qui forment autant de chapitres : Les Pères anténicéens ; Les Pères depuis le Concile de Nicée ; Saint Anselme et les Scolastiques ; Théories de la Réforme ; Théologiens catholiques postérieurs à la réforme. L'exposé est berf, de valeur inégale. Le chapitre consacré à la scolastique est faible et, par endroits, inexact. L'enthousiasme de l'auteur pour la théorie de Scot l'empêche de juger les autres avec sérénité. L'étude des théories de la Réforme, qui ne rentre pas dans le plan de M. Rivière, donne des renseignements utiles ; mais il ne faudra pas y chercher l'exposé des systèmes les plus en vogue actuellement. Tel quel, malgré ses lacunes et ses défauts, l'ouvrage permettra de s'orienter rapidement dans une matière assez vaste et assez confuse. Il faut signaler aussi une introduction sur le développement du dogme qui mérite d'être lue.

La plupart des théologiens grecs sont nettement hostiles au dogme de l'Immaculée Conception et le présentent comme une nouveauté inouïe, dont nulle trace ne se révèle dans la tradition ecclésiastique. Mgr Marini, le savant directeur du *Bessarione*, qui travaille si activement à l'union des églises, a entrepris de montrer le mal fondé de cette opinion, en choisissant parmi les nombreux textes des Pères et des écrivains de l'Église grecque ceux qui témoignent le plus nettement en faveur de l'Immaculée Conception (3). L'auteur ne prétend pas au mérite de la

---

1. Henry E. Oxenham. *Histoire du dogme de la Rédemption. Essai historique et apologétique avec une introduction sur le principe des développements théologiques.* Ouvrage traduit de l'anglais par J. Bruneau, S. S. Paris, Bloud, 1909 ; in-12, 350 pages.

2. *Le dogme de la Rédemption*, Paris, V. Lecoffre, 1905.

3. Mgr N. Marini. *L'Immacolata concezione di Maria Vergine e la Chiesa greca ortodossa dissidente.* Roma, Tip. V. Salviucci, 1908 ; in-8°, VI-172 pages.

nouveauté : la plupart des citations qu'il fait sont empruntées à des recueils tels que le *Sylloge* du P. A. Ballerini, S. J., ou à l'ouvrage classique du P. Passaglia, S. J., mais il a le mérite de les avoir mis à la portée de tous et de les présenter avec un commentaire qui les met en valeur. L'exposé ne suit pas l'ordre historique ; l'ordre logique est lui-même parfois peu apparent : ce sont plutôt des notes recueillies au courant des circonstances et successivement publiées.

Tous les textes apportés sont-ils *évidemment* favorables à l'Immaculée Conception ? Ce serait trop dire. Mais la vraie preuve est dans l'ensemble ; tel passage qui, à première vue, ne fournit que des indications très générales, prend légitimement un sens plus précis si on le compare à d'autres plus explicites. C'est ce que mettent bien en lumière les explications grammaticales et théologiques de l'auteur. Il importe aussi de noter qu'à cette époque la terminologie théologique sur ce point et sur le péché originel n'était pas encore nettement définie ; les concepts même par lesquels on la représentait demeuraient très confus. Et pourtant, il est certain que plusieurs écrivains de l'église grecque, et non des moindres, S. Jean Damascène (VIIe s.), Germain de Constantinople (VIIIe s.), Germain II (XIIIe s.), et surtout Isidore de Thessalonique, se servent, en parlant de Marie, d'expressions qui ne peuvent s'entendre que de l'Immaculée Conception. — L'auteur s'excuse des imperfections de son travail ; il y en a, mais cette œuvre où il a mis sa piété, sa science théologique et son zèle pour l'union pourra rendre de réels services aux historiens en quête de documents.

L'église et la papauté. — On n'a pas oublié les articles plus retentissants que solides de M. Guignebert sur *Le Modernisme et la tradition catholique en France* (1). L'auteur y entreprend, entre autres choses, de donner ses idées sur les origines de l'Église, de ses rites et de sa hiérarchie. « Sur trois points essentiels : formation des dogmes, origine des sacrements, fondation de l'autorité et de la hiérarchie ecclésiastiques, l'enseignement de l'Église catholique ne saurait se justifier par l'enseignement direct de Jésus et même le contredit. Dogmes, sacrements, Église sont les produits d'une évolution très compliquée et très longue, rendue nécessaire par la durée du monde, dont le Christ annonçait la fin prochaine ». Sur la papauté, il a des affirmations du genre de celles-ci : « Les Pères des six premiers siècles n'ont pas accepté la primauté de Rome » ; « Aucun signe de dépendance ne se rencontre jamais, ni dans les formules des lettres adressées à l'évêque de Rome, ni dans les faits » ; « Jamais il ne prend de son autorité propre une décision qui porte plus loin que les limites de son diocèse ».

M Lebreton (2) a fait l'honneur d'une réfutation à ces théories qui ne sont pas acceptées, on le verra plus bas, même par les historiens protestants les plus « compétents ».

---

1. *Grande Revue*, 25 oct., 10 nov., 25 nov., 25 décembre 1907, 10 janvier 1908. Ces articles ont été, depuis, réunis en volume. Collection de la *Grande Revue*, in-4°, 188 pages.

2. *L'Église et la Papauté d'après M. Guignebert*, dans *Revue pratique d'Apologétique*, 15 mai 1908, pp. 241-268.

D'autres travaux, plus dégagés du souci de la polémique, ont étudié les points principaux de cette question. Je mentionnerai d'abord les monographies particulières pour en venir ensuite aux études d'ensemble (1).

L'ecclésiologie de S. Ignace d'Antioche a été étudiée par M. Cristiani (2), pour montrer tout le factice de la conception de A. Sabatier : les religions d'autorité représentant une transformation induc de la religion de l'esprit, la vraie, l'authentique, la toute primitive.

Dès le début du IIe siècle, on trouve chez S. Ignace, nettement dessiné, le type de cette religion d'autorité tant décrié, avec sa hiérarchie, ses règles de foi. S'il y a, à cette époque, quelque chose qui ressemble à la religion de l'esprit genre Sabatier, ce sont « les hérétiques qui se réclament du nom de chrétiens et cependant affichent leur indépendance à l'égard de l'autorité visible ». Par contre « l'église orthodoxe est fortement groupée autour de ses chefs, centres naturels de l'unité catholique. De toute évidence, Ignace prêche le resserrement de la discipline, mais il ne le crée pas, n'invente pas la hiérarchie à trois degrés qu'il veut parfaitement obéie, il la constate comme un fait incontesté et traditionnel. L'Église apparaît ainsi comme une vaste monarchie dont le centre est au centre même de l'Empire, c'est-à-dire du monde civilisé, en ce lieu sanctifié et comme auréolé par le souvenir de Pierre et de Paul. »

Et pourtant cette affirmation très nette de l'autorité n'a pas « amoindri dans le cœur de l'évêque d'Antioche le culte enthousiaste de la religion intérieure par l'union profonde et constante au Christ Sauveur ».

S. Irénée, à la fin du second siècle, témoigne très nettement lui aussi en faveur de l'Église organisée. Il achève sa théorie ecclésiologique en faisant à l'Église romaine une place à part, en lui donnant une prééminence sur l'ensemble des communautés chrétiennes, répandues à travers le monde. C'est surtout dans le fameux texte *Adv. haer.* III, 3, 2, qu'il exprime cette doctrine.

Le P. Sinthern vient d'en reprendre l'examen et d'en donner l'explication (3). S'il y a des difficultés de détail dans l'interprétation, le sens général demeure suffisamment clair et désormais il est assez communément admis pour qu'il soit inutile d'insister.

Il importe cependant de signaler, à propos de ce même texte, une hypothèse suggérée à Dom G. Morin (4) par un prêtre français de Saint-Pétersbourg, et qui simplifierait singulièrement l'exégèse de ce passage

1. Je regrette de ne pouvoir analyser le travail de B. Poschmann, *Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian* (1908), la librairie F. Schöningh (Paderborn) ne me l'ayant pas fait parvenir.

2. L. Cristiani. *La notion d'Église dans saint Ignace d'Antioche ; Revue catholique des Églises,* avril 1908, pp. 193-206.

3. Sinthern. *Il testimonio di S. Ireneo sulla Chiesa romana e sull'autorità del romano pontefice,* dans la *Civiltà cattolica,* 1908, t. II, pp. 292-306, t. III, pp. 33-47.

4. Dom G. Morin. *Une erreur de copiste dans le texte d'Irénée sur l'Église romaine,* dans *Revue Bénédictine,* octobre 1908, p. 515-520.

compliqué. Le voici tel qu'on le lit dans l'ancienne traduction latine, le texte grec n'existant plus :

« Ad hanc enim Ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos *qui sunt undique* fideles, in qua semper ab his *qui sunt undique* conservata est ea quae est ab Apostolis traditio. »

D'après le savant Bénédictin, le second *qui sunt undique* serait une répétition maladroite, due à l'incurie d'un copiste, de celui qui se lit à la ligne précédente. L'hypothèse, il le montre, n'est pas absolument gratuite. Et en effet les mots *qui sunt undique* constituent « une difficulté réelle, de laquelle catholiques comme protestants ne se tirent qu'à l'aide d'explications plus ou moins raffinées ». De plus « un rapide examen de la vieille version d'Irénée permet de juger que des erreurs de ce genre s'y rencontrent assez fréquemment ». Dom Morin en cite quelques-unes.

Mais avec cette hypothèse, il resterait à savoir s'il y a là simplement une répétition superflue, ou si ces trois mots *qui sunt undique* n'ont pas pris la place d'autres mots qui figuraient dans l'original. Ici l'auteur est moins affirmatif que son correspondant, qui volontiers les remplacerait par *qui ibi præfuerunt*. Dom Morin conclut cependant en ces termes : « Il est possible, probable même, que ces deux mots *(sunt undique)* en ont remplacé d'autres, désignant d'une façon quelconque les chefs d'église, ceux dont l'action vigilante assure la conservation de la tradition apostolique au sein de la communauté romaine ».

Tout récemment, M. Doerholt a signalé avec sympathie cette hypothèse (1). Pour la seconde partie pourtant il montre que l'expression *ab his* n'est que la traduction littérale du grec ἀπὸ τούτων et signifie *deinceps*, *deinde*, *postea*, *abhinc*. Ainsi nul besoin d'ajouter d'autres mots pour remplacer ceux qui ont été malencontreusement répétés.

La question du pape Libère revient périodiquement, depuis des siècles. A-t-il accepté d'apposer sa signature à des formules ariennes ou favorables à l'arianisme ? Jusqu'ici on n'a pas encore donné de réponse qui ait passé pour définitive. Celle que vient de proposer Mgr Duchesne (2), avec sa science et sa maîtrise habituelles, aura-t-elle cette bonne fortune ? On ne peut le dire dès maintenant, car elle n'a pas rallié tous les suffrages. Tandis que Dom Wilmart (3) l'adoptait, le P. Savio (4) l'a combattue.

Voici, d'après Mgr Duchesne, l'exposé de la question et les conclusions qu'il propose.

« Il est universellement admis que le pape Libère (362-356) fut, dans les premières années de son épiscopat, un défenseur intrépide de

1. *Theologische Revue*, 1er mars 1909, pp. 94-95.

2. Mgr Duchesne. *Libère et Fortunatien* dans *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, t. XXVIII (1908), pp. 31-78.

3. D. A. Wilmart. *La question du pape Libère*, dans *Revue bénédictine*, Juillet 1908, pp. 360-367.

4. F. Savio, S. J. *Nuovi studi sulla questione di papa Liberio*. Rome, F. Pustet, 1909 ; in-8°, 117 pages. Cet ouvrage a paru d'abord dans la *Civiltà cattolica* (1908).

S. Athanase et un adversaire résolu des ennemis de celui-ci, les évêques orientaux, ralliés autour de l'empereur Constance. Dans cette attitude, il ne fut ébranlé, ni par les instances de la cour impériale, ni par les capitulations presque universelles de ses collègues, les évêques d'Occident, ni par l'exil de ceux d'entre eux qui étaient demeurés fermes, ni par la menace d'être exilé lui-même. Comme il persistait à ne point céder, on le fit enlever de Rome, et, après une entrevue personnelle avec l'empereur Constance, qui n'en put rien tirer, il fut interné à Bérée, en Thrace. Ce dernier événement eut lieu en 355. Un successeur lui fut donné dans la personne de son archidiacre Félix. Trois ans après, il revenait à Rome, autorisé et recommandé par l'empereur. A ce moment, tous les évêques et autres personnages ecclésiastiques, auxquels le même conflit avait valu des sentences d'exil, étaient encore éloignés de leurs églises et internés en diverses localités d'Orient, où les mauvais traitements ne leur étaient pas ménagés.

« Ces faits et ces dates sont admis de tout le monde. Ainsi dans le système des apologistes de Libère, il faudrait admettre que, pour déférer aux sentiments des Romains dont il n'avait guère souci, Constance se fût déjugé deux fois ; qu'après avoir condamné Libère, il l'eût rétabli sans raison aucune ; qu'après avoir fait de Félix un évêque de Rome, il l'eût, sans aucun démérite de sa part, troublé gravement dans l'exercice de son autorité épiscopale... »

En se basant sur S. Athanase (*Hist. Arian*,, 41 ; *Apolog. Cont. Ar.*, 89), sur l'auteur du récit *Quæ gesta sunt inter Liberium et Felicem episcopos*, sur S. Jérôme (*Chroniq.* 380, *De viris*, 392), Mgr Duchesne conclut : « En somme, de ces témoignages authentiques, contemporains, émanant de personnages aussi bien placés que possible pour être exactement informés, sans aucun parti pris contre Libère ou contre sa mémoire, il résulte :

1° Qu'en 357 et, plus précisément, au printemps de cette année, Libère abandonna la communion d'Athanase, pour se rallier à celle des évêques orientaux ; — 2° Que ce changement donna lieu à des écritures, que Libère put être accusé d'avoir signé une formule répréhensible *(perfidia, hæretica pravitas)* ; — 3° Qu'à cette démarche il fut amené par les exhortations de son ami Fortunatien d'Aquilée, auxquelles ne purent manquer de se joindre les suggestions de l'évêque de Bérée, lequel était alors Démophile, un des chefs du parti arianisant ; — 4° Que néanmoins il se passa encore plus d'un an avant qu'on ne le renvoyât à Rome. »

Il suffira de noter les deux articles par lesquels le P. M. Jugie étudie la doctrine de S. Jean Chrysostome sur la papauté (1). Le grand docteur grec admet que S. Pierre est venu à Rome ; et il lui reconnaît la primauté de juridiction ; il professe également, sinon par une doctrine explicite, du moins par ses actes, que cette primauté est passée à l'évêque de Rome.

---

1. M. Jugie. *S. Jean Chrysostome et la primauté de S. Pierre* dans *Échos d'Orient*, janvier 1908, pp. 5-15 ; *S. Jean Chrysostome et la primauté du Pape, ibid.*, juillet 1908, pp. 193-203.

L'ouvrage que M. Turmel vient de consacrer à la papauté est un livre étrange (1). Il l'est à la fois, par l'ambiguïté de la présentation et par le peu de netteté des conclusions finales.

L'exposé commence sans un mot de préface qui nous renseigne sur ce qu'a voulu l'auteur, sur la méthode qu'il a suivie. Son travail, il est vrai, appartient à une collection historique ; mais, même dans ce domaine, bien des questions peuvent être traitées, tout en ne sortant pas du sujet marqué par le titre : *Histoire du dogme de la papauté*. Celle-ci en effet peut comprendre l'histoire de son institution, l'histoire de son exercice et de sa reconnaissance dans les faits, l'histoire de sa théologie ou sa reconnaissance, sa justification, son interprétation dans l'ordre doctrinal. Et pourtant il faut aller jusqu'à la page 189, pour que M. Turmel nous avertisse, presque incidemment, qu'il considère « les droits de la papauté, non dans leur réalité intime, que la théologie peut seule nous faire connaître, mais dans leur exercice historique ». C'est son droit de choisir le terrain sur lequel il entend se mouvoir, et s'il parle d'exercice, nous ne sommes pas autorisés à réclamer de lui une étude sur les origines et l'institution de la papauté. Pourtant, sur ce dernier point, un autre texte (p. 241) donne à penser : « On remarque, dit M. Turmel, qu'il (le pape Jules) n'utilise pas un seul des textes scripturaires dans lesquels la théologie nous a montré les sources de la primauté pontificale. » N'y a-t-il que la théologie à pouvoir montrer dans l'Écriture les sources de la primauté ? Autrement dit, est-ce que les Évangiles ne peuvent être des documents historiques utilisables en la matière ? Si telle est l'idée de M. Turmel — et elle cadrerait assez bien avec les prétéritions constatées — il eût été scientifiquement préférable qu'il nous le dît clairement.

Le malaise causé par ces incertitudes de point de vue, augmente encore lorsqu'on aborde la lecture des deux premiers chapitres. Si la conclusion finale du premier chapitre exprime brièvement, et en termes réservés, l'opinion traditionnelle sur la venue de S. Pierre à Rome, tous les développements sont consacrés à mettre en relief l'objection, sans que la valeur de ses arguments soit sérieusement discutée. Et pourquoi ce scrupule étrange de ne vouloir pas utiliser les lettres de S. Clément et de S. Ignace (p. 38), parce que « le parti de l'opposition est loin d'avoir désarmé »? Ce qui nous importe, ce n'est pas l'existence d'une opposition, mais la valeur de ses raisons. Pourquoi ces explications embrouillées au sujet de la liste épiscopale de Rome et de l'épiscopat monarchique? Les textes bien pauvres de cette période ne peuvent prétendre à reconstituer seuls la réalité. L'enchaînement des faits connus est aussi un argument, dont M. Turmel sait se servir à l'oc-

1. J. Turmel. *Histoire du dogme de la papauté des origines à la fin du quatrième siècle. (Bibliothèque d'histoire religieuse, I)*. Paris, A. Picard, 1908 ; in-12, 492 pages. — Je n'ai pas à m'occuper ici de l'affaire Herzog-Dupin-Turmel et j'entends juger le présent ouvrage uniquement d'après ce qu'il est en lui-même. Pourtant, puisque l'occasion m'en est offerte, je tiens à dire que l'entreprise tentée par M. Saltet, de démasquer les auteurs, — ou l'auteur — qui s'affublent de pseudonymes pour attaquer nos dogmes, me paraît des plus louables au point de vue scientifique. C'est, comme on l'a heureusement dit, une œuvre d'assainissement intellectuel.

casion, et sans l'épiscopat monarchique bien des faits du début du IIe siècle sont incompréhensibles, voire impossibles.

Ce n'est pas à dire qu'il n'y a pas de science dans ce travail. Je serais même tenté, au contraire, de dire que, de tous les ouvrages de M. Turmel, c'est le plus étudié. L'auteur a lu les textes, il connaît les travaux. Mais pourquoi ne fait-il jamais mention des ouvrages de M. d'Alès? Il lui est loisible de ne point partager les idées de ce dernier, mais quand on parle de S. Cyprien, d'Hippolyte et de Calliste et qu'on dresse une bibliographie, on ne peut taire les importantes études qu'il leur a consacrées. Non seulement il y a de l'érudition dans cet ouvrage, mais certaines parties de l'exposé sont excellentes, par exemple, l'argument *ad hominem* administré à M. Harnack au sujet de l'épiscopat plural au IIe siècle, ou quelques parties de l'histoire si embrouillée de l'arianisme. Il est regrettable qu'un vieux penchant d'hostilité contre ceux que M. Turmel appelle « les théologiens », vienne à chaque instant troubler la sérénité de l'exposition. Cette aversion injuste éclate particulièrement p. 256 et suiv., au sujet du concile de Sardique et de ses décisions sur les appels au Saint-Siège. Qu'il y ait là une nouveauté dans la formule écrite, c'est ce que tout le monde reconnaît, mais que ce soit une *nouveauté* au sens absolu du mot, je ne vois pas que M. Turmel soit parvenu à en donner l'évidence. Mgr Duchesne, qui d'habitude ne sacrifie guère au préjugé théologique et sait la valeur des mots qu'il emploie, écrit tranquillement, à propos de ce décret *(Histoire anc. de l'Égl., II, 226)* : « Après comme *avant* cette législation sur les appels, le Siège apostolique *continua* à en recevoir... ». M. Turmel va-t-il le traiter comme un simple théologien ?

Ces réserves générales étant faites, je vais essayer de rendre les conclusions de l'ouvrage. Le plus souvent je laisserai la parole à l'auteur lui-même.

Les *Actes* parlent d'une communauté chrétienne à Rome. On a voulu nier que S. Pierre ait jamais eu de rapports avec elle. Mais « la venue de S. Pierre à Rome, tout en conservant quelques adversaires, recueille aujourd'hui de nombreuses adhésions en dehors même du monde catholique. Les critiques les plus dégagés des scrupules de l'orthodoxie, croient volontiers que S. Pierre est venu à Rome et qu'il y est mort. Seulement ils inclinent à reculer la date de l'arrivée vers 63, et ils placent la mort au mois d'août 64. » Pour la fin du Ier siècle et le IIe avant le pape Victor, on est bien peu renseigné. Les textes « nous apprennent d'abord que les lettres étaient écrites au nom de la communauté des fidèles, en d'autres termes que, dans les relations extérieures, le clergé s'effaçait devant l'Église. Ils nous apprennent, en second lieu, que les confesseurs de la foi et les prophètes étaient enclins, sous l'empire de la haute idée qu'ils avaient d'eux-mêmes, à traiter librement l'administration. Il nous permettent enfin d'entrevoir que, comme le clergé s'effaçait devant l'Église, ainsi l'évêque s'effaçait devant son clergé. Le reste est affaire d'analogie et de théologie. » (p. 63-64). « Saint Irénée n'a pas été le premier à rattacher la fondation de l'Église de Rome aux apôtres Pierre et Paul ; cela, dix ans avant lui, Denis de Corinthe l'avait fait. Mais il a été le premier à formuler la primauté de l'Église romaine,

puisque la lettre de Clément est un acte, non une formule, et que le texte de saint Ignace est contestable; il a surtout été le premier à rattacher la prééminence de l'Église romaine aux deux apôtres qui sont morts dans la ville impériale. Ne l'a-t-il point aussi rattachée à une autre cause?... C'est aux circonstances politiques que l'Église romaine devait d'être « la plus grande de toutes, » d'être « connue de tous » (p. 43-44). Dans l'affaire de la Pâque, « les décrets de Victor marquent la seconde intervention de Rome dans les affaires des autres Églises, du moins la seconde dont l'histoire a gardé le souvenir. Elle se distingue de la première, car, à la fin du IIe siècle, nous trouvons, en face de nous, non plus des Églises, mais des évêques C'est un évêque qui écrit, et c'est à des évêques qu'il s'adresse ». De plus, ce ne sont pas des conseils qu'on envoie ; « Victor ne craint pas d'imposer sa volonté ». Il « a échoué.. et cela prouve que le pape ne trouve pas autour de lui les sentiments de dépendance et de soumission sur lesquels il comptait ». Mais lui, « il avait conscience d'être l'organe de l'unité de l'Église », et « on peut dire que la question de la Pâque a été le baptême de la papauté » (p. 80).

Calliste a invoqué dans son célèbre « édit péremptoire », le *Tu es Petrus*, mais seulement pour lui demander le pouvoir de remettre les péchés. S'il « n'a pas donné à la papauté sa base scripturaire, il a, du moins, exercé les droits de la papauté dans un rayon qui comprenait peut-être toute l'Italie. » L'histoire de ses successeurs confirme ce fait : « Au milieu du IIIe siècle, l'évêque de Rome exerce autour de lui un ascendant considérable. »

Les démêlés de S. Cyprien avec les papes sont des plus significatifs. La théorie ecclésiologique de S Cyprien l'empêchait d'établir une doctrine conforme à la pratique romaine et le préparait à entrer en conflit avec l'évêque de Rome. « Le dogme de l'épiscopat a obscurci aux yeux de S. Cyprien le dogme de la papauté » ; car pour lui « le Seigneur a voulu que son Église fût une, mais l'épiscopat est le moyen auquel il a eu recours pour réaliser son plan et garantir à son Église le privilège de l'unité. Et il a institué l'épiscopat quand il prononça la formule *Tu es Petrus* » (p. 131). Par contre « Étienne, le premier,... a employé le *Tu es Petrus* au service de la primauté du pape. Et c'est ce qui donne à son intervention dans la querelle baptismale une importance capitale. .; il a donné à l'autorité du Siège apostolique la plus célèbre de ses bases scripturaires ». (p. 176-177).

A la fin du IIIe siècle, « les trois sièges de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche, abstraction faite du droit supérieur que revendiquent les successeurs de S. Pierre, résument en quelque sorte, à eux seuls, toute l'Église » (p. 182). Les évêques de ces villes « surveillent leurs subordonnés et les rappellent à l'ordre. Ils se surveillent aussi mutuellement. Si l'un d'eux fait un faux pas, les autres l'avertissent ; s'il se trouve dans une situation difficile, on vient à son secours. » (p. 184). Telle est la situation à l'avènement de Constantin. L'empereur chrétien a-t-il « contribué à l'épanouissement du dogme de la papauté ? Non, la papauté ne doit rien à l'empereur qui a fait réviser le concile de Rome par le concile d'Arles et qui a revisé lui-même ce dernier concile. Elle ne doit rien à l'empereur qui a rassemblé des conciles de sa propre autorité,

qui a convoqué des évêques par mandats impératifs, qui, devant eux, s'est fait théologien. » (pp. 127-128). Il lui a plutôt suscité des obstacles. Néanmoins, son développement ne fut pas arrêté. Le concile de Sardique a attribué au pape, « sinon un droit d'appel proprement dit, au moins un droit de révision. Et ce droit était une nouveauté. » (p. 256).

La défaillance de Libère diminua un instant le prestige et l'influence de la papauté. Sous Damase, on voit apparaître, dans les lettres du pape, les ordonnances par lesquelles il impose aux autres Églises la doctrine romaine, ou exerce une autorité doctrinale. Sous son pontificat aussi, « Valentinien, le premier, a inscrit la juridiction du pape dans le droit civil » (p. 326). « Dans leurs rapports avec Rome, les évêques d'Orient passent successivement de l'obséquiosité à l'arrogance ». S. Basile lui-même « n'a jamais fait profession de foi à la primauté de juridiction du pape, il n'a jamais promis de suivre ses enseignements » (p. 419).

Voici la situation au début du Ve siècle. « Interprète du droit et gardien des canons, le pape rend des arrêts juridiques que l'Espagne et l'Afrique reçoivent avec déférence; dépositaire de l'autorité doctrinale, il condamne l'hérésie et poursuit l'hérétique, avec l'aide du pouvoir civil, qui se met complaisamment à sa disposition. Personne, en Occident, ne conteste au pape le droit de formuler des jugements dogmatiques. Seulement l'évêque d'Alexandrie se comporte comme si Rome, dont il est l'ami, n'avait pas le monopole de ce droit, comme s'il était autorisé, lui patriarche d'Égypte, à enseigner, le cas échéant, l'Église universelle. L'évêque de Milan, ami lui aussi de Rome, gouverne en maître les églises de la Haute-Italie ainsi que les Gaules ; il associe son action à celle du pape dans les affaires qui intéressent l'Espagne et l'Afrique ; parfois même il laisse le pape au second plan. Mais le prestige éphémère de Milan va s'évanouir comme une ombre ; dans un demi-siècle, l'autorité d'Alexandrie sombrera ; Rome, au contraire, par des progrès incessants, établira peu à peu son empire sur tout l'Occident. »

Il y aurait des réserves graves à faire sur ces diverses conclusions spéciales: les circonstances politiques cause de la grandeur de l'Église romaine, la nouveauté du droit d'appel. La doctrine ecclésiologique de S. Cyprien (1), diverses phases des débats avec l'Orient, ne sont pas exactement rendues. Je ne voudrais pas faire un procès de tendance à M. Turmel, mais on a l'impression à lire son ouvrage qu'il grossit à plaisir les difficultés et atténue les faits favorables à la primauté. Celle-ci apparaît finalement, grâce au mode de présentation, comme un accident purement humain, sans attaches avec le divin fondateur de l'Église, dont la naissance et le progrès sont dus à une situation politique favorable jointe à l'habileté de quelques hommes.

L'ouvrage de Mgr Batiffol (2) marque une date : il permet de constater

1. Sur les parties parallèles on pourra consulter avec fruit l'ouvrage de Mgr Batiffol, analysé plus bas. — Sur S. Cyprien, cf. J. de la Servière, *Saint Cyprien et la papauté d'après un ouvrage récent*, dans *Études*, 5 nov. 1908, pp. 439-356.

2. Pierre Batiffol. *L'Église naissante et le catholicisme*. Paris, J. Gabalda, 1909 ; in-12, XIV-502 pages.

la situation exacte de la controverse sur un des points fondamentaux de l'ecclésiologie. Personne, du côté des catholiques, n'avait encore relevé avec une pareille science et une autorité aussi universellement reconnue la position historique qu'il convient d'adopter sur ce problème. Ses adversaires eux-mêmes se sont plu à le constater. « On ne saurait entreprendre, avec plus de compétence, dit M. Harnack (1), la preuve de l'identité originelle du christianisme, du catholicisme et de la primauté romaine. Ce n'est pas à l'aide d'une spéculation métahistorique et qui ne s'inquiète pas de la chronologie des phénomènes, que le livre établit cette identité. L'auteur reste sur le terrain des faits et de leurs suites, et cherche à fournir une démonstration vraiment historique. » Aussi le même M. Harnack a-t-il jugé bon de marquer en face des conclusions présentées par Mgr Batiffol, les positions actuelles de l'école dont il est un des représentants les plus écoutés.

Il ne nous déplaît pas, à nous catholiques, de constater qu'elles sont une nouvelle justification du mot écrit par M. Harnack, dès 1897 : « Nous rétrogradons vers la tradition. » — « Que « romain » soit l'équivalent de catholique, je l'ai exposé, il y a vingt-deux ans, comme historien protestant, dans mon *Manuel d'Histoire des dogmes*, avec certaines réserves que l'auteur (Batiffol) tente d'écarter en grande partie ; que « catholique » soit à reculer dans l'histoire du développement du christianisme plus haut que les historiens protestants ne l'admettaient communément, j'ai essayé de le montrer dans le même ouvrage. Depuis, cette thèse a encore été accentuée plus fortement et les historiens protestants bien au courant des questions, ne font pas difficulté d'admettre aujourd'hui, que les éléments principaux du catholicisme remontent jusqu'à l'époque apostolique, et non pas seulement comme quelque chose de superficiel. Ainsi donc le cercle semble fermé et l'histoire catholique a remporté la victoire sans même s'en donner la peine... Cependant il s'en faut de beaucoup, il s'en faut même de tout, qu'on puisse parler de victoire. En effet, 1) il n'y a pas de pont jeté sur l'abîme qui sépare Jésus des Apôtres et l'on ne peut en établir ; 2) de même entre les Apôtres et ce qui se préparait et s'accomplissait sous leurs yeux ; 3) dans l'organisme compliqué de la pensée chrétienne et des formes de vie ecclésiastique, la valeur, l'extension, l'ordre des facteurs, ont continuellement changé jusqu'au milieu du troisième siècle et les accents décisifs ont varié ; 4) enfin un élément prodigieux, qui opérait au début, s'est peu à peu évanoui. Par suite de ces faits, l'Église, autour des années 30, 60, 90, 130, 160, malgré sa continuité, est devenue essentiellement autre. »

Telle est la position présentée par M. Harnack, non seulement comme la sienne propre, mais comme celle de tous les historiens compétents, dans le protestantisme. Ainsi donc la théorie de A. Sabatier, très à la mode dans certains milieux français, d'après laquelle : « la notion catholique de l'Église n'apparaît distincte et commençant à s'établir et à triompher qu'au temps d'Irénée, de Clément, de Tertullien et surtout de Cyprien », cette théorie, dis-je, est déjà vieillie et ne mérite plus

1. *Theologische Literaturzeitung*, 16 janvier 1909, c. 52.

qu'on s'attarde longuement à la réfuter. L'essentiel, pour l'instant, est de faire constater historiquement l'existence du « pont » entre Jésus et les Apôtres, entre ceux-ci et la génération qui les suivit.

L'ouvrage de Mgr Batiffol, tout en visant encore la théorie de Sabatier, répond déjà à celle de M. Harnack. C'est le mérite des premiers chapitres de montrer la continuité d'une même institution, depuis la prédication évangélique, jusqu'à l'organisation ecclésiastique qui suivit la mort des Apôtres. L'auteur s'est appliqué à mettre son lecteur « en présence du fait de l'existence de l'Église à l'âge apostolique ; puis à déterminer la cause génératrice de cette existence, à savoir l'apostolat ; l'apostolat se rattache lui-même au Christ et il ne reste plus qu'à chercher l'institution de l'Église dans l'Évangile, comme une présupposition nécessaire », (p. 34, not. 2). Un *excursus* (p. 94-113) en écartant la conception eschatologique de la prédication du royaume (Loisy), ou celle du salut restreint à Israël (Harnack), en établissant le sens et la portée de *Mat.*, XVI, 18-19 : *Tu es Pierre...*, montre que l'Église, avec son universalité, sa hiérarchie et la primauté de Pierre, est bien dans l'Évangile.

Durant la période qui va de la captivité de S. Paul à celle de S. Ignace, des documents comme les dernières lettres Paulines, la *Ier Petri*, la Didachè, les écrits Johanniques, la première lettre de S. Clément, les lettres de S. Ignace, manifestent nettement la catholicité. « Il n'y a qu'une église par cité. Les églises sont solidaires... La primauté de Rome s'affirme. La foi qui est une, comme le Seigneur est un, constitue la dispersion des fidèles et des églises en une unité plus profonde encore, celle de la vie surnaturelle qui est commune à tous les fidèles dans le Christ et dans l'Esprit... Là où est l'évêque, là est l'Église locale, comme là où est l'Église catholique, là est Jésus-Christ. » p. 171.

Au IIe siècle, S. Irénée est le grand théoricien de l'Église ; mais les auteurs qui l'ont précédé lui ont fourni les éléments dont il use (1). « La chrétienté apparaît aux yeux d'Irénée comme une Église d'églises dispersées à travers le vaste monde, mais unies par une même foi... L'authenticité de la foi actuelle est garantie par le fait que les presbytres l'ont reçue des Apôtres, et les évêques actuels des presbytres auxquels ils ont succédé par une succession vérifiable. Les évêques possèdent l'héritage de la vérité révélée. — L'Église des églises est le corps du Christ. Là où est l'Église visible et hiérarchique, là est l'Esprit de Dieu. L'Église assistée par l'Esprit est indéfectible. — L'Église de Rome, glorieuse entre toutes, est celle sur laquelle toutes les autres doivent se régler, en raison de sa *potentior principalitas*. »

A la fin du second siècle, de l'avis de tous, le christianisme est arrivé à sa forme définitive. Mais pour les historiens étrangers au catholicisme, ce développement serait dû à une adaptation de l'Évangile à la vie de l'Empire, un impérialisme chrétien : « romain » au sens politique du mot est bien le synonyme du « catholique. » Mais, pour écarter cette objection, il suffit de remarquer ce fait que « le développement, réalisé par l'Église romaine dans son propre sein, est un

1. Voir pp. 203-204, l'emploi et le sens du mot καθολική.

développement qui s'est produit simultanément dans les églises de toutes les provinces ; en certaines provinces, il est arrivé à son terme plus tôt qu'à Rome ; en d'autres provinces, il a retardé sur celui de Rome. » (p. 275.)

Les derniers chapitres écartent des difficultés inhérentes à la doctrine de quelques auteurs : Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène et surtout S. Cyprien. Le premier n'est pas seulement un intellectuel, un mystique prônant un christianisme personnel, il garde les éléments traditionnels, il connaît une règle de foi, un canon des Écritures, une hiérarchie. Les variations de Tertullien, autant que ses premières certitudes traditionnelles, témoignent en faveur de la doctrine catholique, car elles montrent qu'il introduit un élément *nouveau* dans le christianisme. Origène, tout en faisant large part à la philosophie, a gardé le sens de l'autorité et de la hiérarchie. Pourtant son ecclésiologie est incomplète. — Le cas de S. Cyprien forme l'objection courante contre la primauté. Pour comprendre sa doctrine, il importe de se rappeler « que le traité *de unitate Ecclesiae*, écrit de circonstance et de polémique, ne renferme pas un système de l'Église universelle, autrement dit du catholicisme ; il s'applique seulement à établir cette thèse, à savoir que, dans une même église, il n'y a place que pour un évêque. » Si, dans la controverse baptismale, il rabaisse plus qu'il ne convient les droits du pape, il ne faut pas oublier « que, à des heures plus sereines, Cyprien a reconnu, au siège de Rome, une importance particulière. »

Sacrements. — Tous les travaux mentionnés ici ont trait à l'Eucharistie dont l'histoire depuis des années déjà sollicite l'attention. Je parlerai d'abord des études particulières pour terminer par l'ouvrage de M. Rauschen qui offre une vue d'ensemble sur l'état actuel de la question, du moins pour ce qui regarde l'époque des Pères.

Dans l'expression employée par Pline le Jeune dans sa lettre à Trajan : « cibum capere promiscuum tamen et innoxium », Mgr Batiffol avait voulu voir une manière de désigner l'Eucharistie. Le Père Éphrem Baumgartner rejette cette interprétation (1). Pour lui, il ne s'agit là que d'un simple repas composé « d'aliments maigres », nourriture conforme aux usages des chrétiens et aussi aux lois somptuaires de l'Empire.

La question de l'épiclèse eucharistique est encore loin d'être tirée au clair. Récemment un recteur anglican, M. W. C. Bishop (2), ayant soutenu que l'épiclèse, ou invocation du Saint-Esprit, était la forme primitive et essentielle de la consécration, Mgr Batiffol a entrepris de discuter ces affirmations (3). Lui-même ne présente sur ce sujet difficile que des con-

1. Ephrem Baumgartner, O. M. C. *Cibum capere promiscuum tamen et innoxium* dans *Études franciscaines*, nov. 1908, pp. 472-479, et dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1909, 1, pp. 50-66.

2. W. C. Bishop. *The primitive form of consecration of the Eucharist*, dans *Church Quarterly Review*, t. LXVI (1908), pp. 385-404.

3. P. Batiffol. *La question de l'épiclèse eucharistique à propos d'un essai de M. Bishop*, dans *Revue du Clergé français*, 15 décembre 1908, pp. 641-662.

clusions provisoires. « Nous pensons avoir montré, dit-il, que M. Bishop n'est pas en droit de dire que l'épiclèse ou invocation au Saint-Esprit est la forme consécratoire primitive de l'Eucharistie. — Il est très vrai que, dans les liturgies d'Orient (1), l'Esprit-Saint est invoqué dans l'épiclèse pour qu'il sanctifie les *oblata*, et pour qu'il fasse le pain corps du Christ, le calice sang du Christ. Toutefois l'invocation ainsi spécifiée ne saurait représenter ce que M. Bishop appelle la tradition œcuménique des premiers âges, mais bien plutôt une évolution de l'époque constantinienne. Car au IIIe siècle, nous avons observé 1° que, là où l'Esprit-Saint est invoqué sur les *oblata*, il est invoqué pour les « sanctifier », autrement dit pour les faire agréer en sacrifice à Dieu ; — et 2° que, à Rome, le Saint-Esprit n'est ni invoqué, ni supposé jouer un rôle dans la liturgie eucharistique, mais bien un ange. Nous avons montré aussi que cette intervention attribuée au Saint-Esprit se reliait à la théorie sacramentaire par laquelle on croyait prouver l'invalidité des Sacrements conférés par les hérétiques, le baptême en première ligne. Le rescrit baptismal d'Étienne témoigne que cette théorie sacramentaire n'était pas traditionnelle.

Il ne faudrait donc point parler d'un effacement progressif de l'épiclèse dans les liturgies occidentales. Mais, au contraire, ce que M. Bishop considère comme des épiclèses réduites, des quasi-épiclèses, représenterait une survivance de l'épiclèse primitive. Et il aurait existé un autre type d'épiclèse primitive caractérisé par ce trait que le Saint-Esprit n'y avait pas de rôle dans la « sanctification » des *oblata* : ce type serait représenté par la prière *Supra quæ* et *Supplices* du canon romain. Si bien que le canon romain nous aurait conservé là un vestige tout à fait primitif de la liturgie eucharistique et, ceci est d'un grand prix, l'attestation de son caractère sacrificiel. »

L'article consacré par le P. Salaville à l'épiclèse chez S. Jean Chrysostome (2) fait mieux que mettre au point l'exposé parfois incomplet des idées du saint docteur, il éclaire l'ensemble de la question. La doctrine eucharistique de S. Jean Chrysostome offre ceci de particulier : qu'il attribue la consécration eucharistique à la fois aux paroles de l'institution et à l'action du Saint-Esprit. Les textes ne manquent pas pour fonder nettement les deux affirmations, qui semblent créer une tradition occidentale dans le même sens. Mais il n'est pas impossible de les concilier. « Pour exprimer cette conciliation, on ne saurait, semble-t-il, trouver mieux que la formule si précise de Paschase Radbert : *in verbo Christi per Spiritum Sanctum ; virtute Spiritus Sancti per verbum Christi.* Cette formule unit admirablement l'efficacité des paroles du Sauveur et la vertu eucharistique du Saint-Esprit, et elle fait très bien voir l'unité de l'*action consécratrice* totale. L'efficacité des paroles du Sauveur se

1. Je note ici que le nouveau papyrus égyptien d'Oxford étudié par Dom P. de Puniet (*Revue bénédictine*, janv. 1909, pp. 34-51) et qui contient un fragment d'anaphore se rapprochant de celle de Sérapion, place l'épiclèse immédiatemnet après le *Sanctus*, ce qui « est un fait unique dans l'histoire des liturgies orientales ».

2. S. Salaville. *L'épiclèse d'après S. Jean Chrysostome et la tradition occidentale*, dans *Échos d'Orient*, mars 1908, pp. 101-112.

conçoit aisément; quant à la vertu transsubstantiatrice de l'Esprit-Saint, la meilleure explication qu'on en puisse donner consiste en des analogies : analogie profonde reconnue par l'Église entre les deux mystères de l'Incarnation et de la Transsubstantiation; analogie symbolique entre les holocaustes anciens, spécialement celui d'Élie, et le sacrifice mystique de l'Autel. » Quant à l'invocation même du Saint-Esprit, elle s'explique assez bien par la pensée de faire intervenir les trois personnes, et par la théorie des Pères « sur l'Esprit-Saint, opération divine ». L'épiclèse ne serait qu'une application spéciale de cette doctrine.

« Les théologiens qui, tout en confessant la présence réelle, attaquent la doctrine de la transsubstantiation, s'appuient principalement sur l'analogie du dogme de l'incarnation; de même, que la nature divine n'a point absorbé l'humanité, mais se l'est unie, de même, pensent-ils, le corps du Christ laisse subsister avec lui la nature du pain et du vin. Ils croient d'ailleurs que cette analogie a été explicitement affirmée par un certain nombre de Pères ou d'écrivains ecclésiastiques qui représentent authentiquement la tradition chrétienne. »

Ces idées, soutenues par quelques docteurs anglicans, ont été examinées en détail par M. J. Lebreton (1). Des six écrivains ecclésiastiques qui, selon eux, seraient les représentants de cette doctrine : S. Jean Chrysostome, Théodoret, le pape Gélase, S. Augustin, Éphrem d'Antioche, Facundus d'Hermiane, il faut d'abord écarter S. Augustin, car le passage invoqué, même admis qu'il fût authentique, peut fort bien s'entendre autrement. Le nom de S. Jean Chrysostome ne doit pas davantage être cité, car la lettre qui se réclame de lui n'est pas authentique. Enfin, loin que ces autorités représentent une tradition universelle et prolongée, elles se rattachent toutes à l'école antiochienne du Ve siècle.

Or à cette date, « le dogme de la conversion, depuis longtemps professé dans l'Église grecque et latine, n'a pas encore reçu toute sa précision, et l'on ne distingue pas nettement dans les éléments eucharistiques ce qui est converti et ce qui demeure : on est donc facilement entraîné, lorsqu'on parle de la permanence des propriétés sensibles, à admettre en même temps la permanence de la nature, et, inversement, quand on expose le changement de la substance, on oublie parfois que les qualités sensibles demeurent ». De plus, si l'on examine minutieusement chacun des textes, il appert que, « parmi ces auteurs, Théodoret et pseudo-Chrysostome semblent tenir, en effet, le raisonnement qu'on leur prête, le témoignage d'Éphrem d'Antioche est douteux, celui de Gélase l'est plus encore; celui de Facundus d'Hermiane doit être écarté du débat ».

On a déjà beaucoup écrit sur les doctrines eucharistiques de S. Augustin, et, parmi les dernières publications, il faut mentionner celle de M. O. Blank que j'ai analysée dans mon dernier Bulletin (2). M. K. Adam,

1. J. Lebreton. *Le dogme de la Transsubstantiation et la christologie antiochienne du Ve siècle*, dans *Études*, 20 nov. 1908, pp. 477-497.

2. *Rev. des Sc. Ph. et Théol.*, t. II (1908), p. 383

déjà bien connu par une excellente étude sur l'ecclésiologie de Tertullien, vient de reprendre la question dans un travail fort remarquable (1). Il importe avant tout de signaler la méthode qui vraiment devrait être suivie par tous les historiens des doctrines. Elle consiste à replacer l'auteur dans son milieu, à dégager les influences littéraires ou ecclésiastiques qu'il a reçues, et enfin à mettre en évidence, grâce à cette délimitation préalable, les théories qui lui reviennent en propre.

M. Adam a donc divisé son étude en quatre parties : 1. Doctrine eucharistique de l'Église d'Afrique avant S. Augustin ; 2. Doctrine eucharistique des auteurs utilisés par S. Augustin ; 3. La doctrine eucharistique traditionnelle d'après les œuvres de S. Augustin ; 4. La doctrine propre de S. Augustin sur l'Eucharistie. — La première et la seconde en déterminant les influences qui ont agi sur S. Augustin aident à en fixer les tendances. Quelques idées émises sur l'interprétation des Pères antérieurs à S. Augustin seraient discutables ; mais on goûtera l'analyse attentive avec laquelle l'auteur établit les emprunts faits par S. Augustin à ses devanciers, aux auteurs grecs en particulier. Parmi ces derniers,il est surtout redevable à S. Basile,qu'il goûte fort,à S.Grégoire de Nazianze, dont il possédait les discours dans une traduction latine et qu'il apprécie à cause de son sens ecclésiastique, enfin à S. Jean Chrysostome. Il doit peut-être quelque chose à Origène, mais il ne le lui a pas emprunté directement ; S. Grégoire de Nysse lui reste étranger. Chose curieuse ! il n'a pas connu le *De mysteriis* de S. Ambroise qui affirme si nettement la transsubstantiation.

La troisième partie est très neuve comme conception, et on ne saurait assez recommander, dans l'étude historique de pareils sujets, la distinction posée par l'auteur entre les données courantes de l'enseignement ecclésiastique avec la pratique d'une part, et les spéculations théologiques d'autre part. S. Augustin, dans ses œuvres, surtout dans ses discours, témoigne des premières et, en conséquence, on remarque chez lui, dans ces circonstances, l'affirmation très nette du réalisme eucharistique. A cette terminologie correspondent des données de foi alors couramment admises : l'eucharistie est un sacrifice reproduisant celui de la croix, et en toute réalité, car, dans les deux cas, c'est le même prêtre et la même victime ; en conséquence, la valeur est la même pour tous deux et elle est applicable aux morts eux-mêmes. Ces vérités de foi enfin se manifestent dans la pratique : l'autel est le centre de la vie chrétienne, on fait appel à l'eucharistie pour produire des miracles, la messe se célèbre chaque jour et chaque jour les fidèles communient. — Dans ses explications théologiques S. Augustin dépasse ces données. La présentation qu'il en fait est conditionnée par ses idées platoniciennes et par le milieu hérétique contre lequel il a à lutter. Ces deux causes expliquent les expressions symbolistes dont il se sert quelquefois et la conception spirituelle de l'Eucharistie qu'il semble professer.

La quatrième partie expose le progrès que S. Augustin a fait faire à cette question. L'auteur, et avec raison, commence son étude en

1. K. Adam. *Die Eucharistielehre des hl. Augustin. (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte* hrsg. von A. Ehrhard und J. P. Kirsch, t. VIII, fasc. 1). Paderborn, F. Schöningh, 1908 ; in-8°, VI-164 pages.

exposant la théorie générale du sacrement élaborée par l'évêque d'Hippone, ses idées sur l'Eucharistie n'étant qu'une application spéciale de cette doctrine. Or S. Augustin fut amené par le Pélagianisme à insister davantage sur l'efficacité du sacrement pris en lui-même ; ainsi il se détacha peu à peu de ses idées platoniciennes, et, au sujet de l'Eucharistie, mit davantage en relief l'action de la chair du Christ comme principe de grâce ; finalement il accentua dans sa doctrine l'affirmation de la présence réelle et même celle de la transsubstantiation.

L'ouvrage du Dr G. Rauschen sur l'Eucharistie et la Pénitence durant les six premiers siècles (1) est un bon élément d'information sur les questions qui s'agitent actuellement en cette matière. Bien composé, avec des divisions nettes et exhaustives, de la clarté dans l'exposition, il permet de se mettre au courant aisément et rapidement. On connaît la compétence patristique de l'auteur : sur les théologiens postérieurs, son érudition n'est plus aussi sûre (2) et son sens théologique paraît, en plus d'un cas, fort discutable (3).

Six chapitres étudient les grands problèmes qui se rapportent à l'Eucharistie : présence réelle, transsubstantiation, institution par le Christ, essence du sacrifice de la messe, canon de la messe, épiclèse. Le troisième, très court d'ailleurs, ne rentre pas dans la matière de ce Bulletin ; voici quelques indications sur les autres. — La présence réelle est clairement affirmée par les trois principaux écrivains du IIe siècle ; S. Ignace, S. Justin et S. Irénée. Le symbolisme des Alexandrins pose des difficultés, chez Origène surtout, qui « a poussé son spiritualisme si loin, qu'il a spiritualisé même le corps et le sang du Seigneur dans l'Eucharistie ». Si c'est à tort qu'on a accusé Tertullien de symbolisme, le cas de S. Cyprien est plus complexe. — La transsubstantiation a été affirmée d'une façon suffisante par S. Ambroise dans son *De mysteriis*. Chez les Grecs, S. Cyrille de Jérusalem, S. Jean Chrysostome, S. Grégoire de Nysse, l'enseignent également, — Dans le ch. IV, l'auteur critique et rejette les théories de Renz et de Wieland sur le sacrifice de la messe. Ce dernier soutenait que, jusqu'en 150, on n'a pas connu chez les chrétiens un sacrifice au sens d'une offrande extérieure. Pareille thèse ne semble pas prouvée au Dr Rauschen, mais, en même temps, il affirme qu'on ne saurait dire avec précision quelle idée l'Église s'est faite, durant les deux premiers siècles de l'essence du sacrifice eucharistique (4). Le chapitre

1. G. Rauschen. *Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche.* Fribourg en B., B. Herder, 1908 ; in-8°, VIII-204 pages.

2. Il n'est pas exact de dire que les thomistes expliquent la Transsubstantiation « als eine Schöpfung oder besser Wiederschöpfung (reproductio) des Leibes Christi. » Les Thomistes disent : « Transsubstantiatio est actio productiva seu reproductiva corporis Christi, *non simpliciter*, sed tali modo, scilicet ex pane. »

3. P. 57, l'auteur semble affirmer que la Tradition vient de l'Écriture ; p. 100, il écrit : « Der Moment der Konsecration richtet sich nach der Intention der Priesters » ; on ne peut admettre cependant que la forme soit déterminée par l'intention du prêtre consécrateur.

4. Le Dr. Wieland a répondu à ses contradicteurs dans un nouvel ouvrage : *Die Schrift Mensa und Confessio und P. Emil Dorsch, S. J., in Innsbruck.* Munich, J. Lentner, 1908 ; in-8°, 113 et 8 pages

consacré au canon de la messe est un bon résumé des hypothèses proposées sur ce sujet. L'auteur pense que l'opinion de Drews « est de loin la meilleure » ; aussi il conclut en ces termes : « On peut donc admettre que, vers l'époque qui va de 400 à 500, un remaniement important a été accompli dans le canon romain. — La question de l'épiclèse, enfin, est bien présentée dans son état historique. La solution proposée est intéressante, mais elle est entourée de considérations théologiques douteuses. Les Pères les plus anciens attribuaient le pouvoir consécrateur à toute la prière eucharistique prise en bloc, sans distinguer ce que plus tard on appela l'épiclèse, des paroles de l'institution. C'est seulement vers le IVe ou Ve siècle qu'on attribua la consécration, soit aux paroles de l'institution, soit à l'épiclèse, soit à l'ensemble. En Occident la première opinion domina, tandis qu'en Orient on donna l'importance à l'épiclèse. C'était à l'Église de déterminer le point essentiel.

A propos de la pénitence, le Dr Rauschen traite de la rémission des trois grands péchés dans l'antiquité chrétienne, de la pénitence publique, de la confession publique et de la confession secrète. Je noterai seulement que sur le premier point il se rallie à l'opinion de la non-rémissibilité (Funk, Batiffol), mais en faisant toutefois d'importantes concessions à l'opinion contraire (Esser, d'Alès, Stufler).

II. — Monographies d'Auteurs.

Pères anténicéens. — M. Beuzart (1) vient de consacrer une thèse de doctorat à étudier la théologie de S. Irénée. Il l'a fait d'après le grand ouvrage de l'évêque de Lyon, l'*Adversus haereses*, mais en y joignant les quelques données fournies par le traité récemment découvert, l'*Epideixis*. Les circonstances dans lesquelles ce volume a été composé n'ont pas permis à l'auteur d'avoir sous la main tous les travaux où le sujet a déjà été abordé : il ne faudra donc pas chercher dans la thèse de M. Beuzart les questions d'érudition. Il a voulu « s'appliquer surtout à la lecture de l'œuvre d'Irénée ». On peut dire qu'il l'a bien étudiée et avec sympathie ; aussi son exposé, bien divisé, facile à suivre, parfois même écrit avec élégance, met en bonne lumière, sinon toute la doctrine, du moins ses côtés saillants.

Après une brève introduction consacrée à l'époque et au milieu dans lesquels Irénée a vécu, M. Beuzart aborde l'étude des idées. Il les range sous quatre chefs qui semblent bien épuiser la matière : 1. Dieu ; 2. L'homme, sa nature, sa destinée ; 3. Le Christ ; 4. L'Église. L'importance de ce théologien, placé par ses origines et sa situation épiscopale au confluent des deux mouvements de la pensée orientale et occidentale, est notée avec soin. Quant aux idées elles-mêmes, il ne peut être question de les exposer ici en détail. Qu'il suffise de citer le sommaire qu'en a donné l'auteur dans la conclusion de son livre.

« Si nous essayons de résumer son influence dans une formule brève

1. P. Beuzart. *Essai sur la théologie d'Irénée. Étude d'histoire des dogmes.* Paris, E. Leroux, 1908; in-8o, 180 pages.

et précise, nous dirons qu'il a affermi les traits déjà esquissés du dogme théologique plutôt qu'il n'en a complété le dessin ; qu'il a enrichi le dogme christologique par le développement de la notion de récapitulation, tandis que l'œuvre de la grâce est passée sous silence ; que le dogme ecclésiastique apparaît au premier plan et domine tout le reste.

» Il a favorisé l'idée du salut par les œuvres et par les forces humaines ; il a protesté contre la déformation gnostique de la notion divine, c'est-à-dire qu'il a combattu un élément païen ; il a encouragé la centralisation ecclésiastique, sa pensée est aimantée par Rome.

» Il a été un vigoureux défenseur de l'organisation épiscopale et a assigné à l'église et à l'évêque de Rome une situation prééminente *propter potentiorem principalitatem* ». Il est le premier des Pères qui ait pris une position aussi nette dans la question ecclésiastique ; il montre les évêques comme les seuls gardiens autorisés de la tradition ; en donnant le premier rang à l'église de Rome ainsi qu'à son évêque, il a fait entrer le système épiscopal dans la phase qui conduit à l'institution de la papauté. Il a contribué pour une large part à la formation de l'Église catholique : la règle de foi, le canon du Nouveau Testament et surtout l'épiscopat ont trouvé en lui un champion aussi vaillant qu'autorisé, car des grands écrivains ecclésiastiques de son époque, il est le seul qui se soit voué presque uniquement à la lutte contre l'hérésie. »

On remarque aisément dans cette citation des façons de parler tendancieuses admises par l'auteur comme des postulats, mais qui cependant n'en demeurent pas moins sans valeur historique : on a dû le voir, pour quelques-unes, dans la première partie de ce bulletin. M. Beuzart se souvient trop de l'enseignement qu'il a reçu et, en plus d'une page de son livre, lorsqu'il aborde des idées générales, on croirait entendre encore M. A. Sabatier. Cette fidélité à des préjugés protestants lui a nui d'ailleurs en plus d'une occasion et l'a empêché de saisir la pensée d'Irénée. L'erreur apparaît manifeste à quiconque connaît un peu les textes. Ainsi, page 98, il dit à propos de l'Incarnation : « Tertullien croit à une troisième nature qui résulte du mélange des deux autres ». Or, en réalité, Tertullien, dans le texte invoqué, rejette formellement cette opinion : « Videmus duplicem statum *non confusum*, sed conjunctum in una persona ». — Résumant, page 122, un texte de S. Irénée (v, 1, 1), M. Beuzart conclut : « Christ n'est pas mort à notre place » ; or, deux lignes plus bas, l'évêque de Lyon dit en propres termes : « Suo igitur sanguine redimente nos Domino, et dante animam suam pro nostris animabus et carnem suam pro nostris carnibus. » — Comment M. B. peut-il soutenir qu'Irénée ne connaît pas la distinction entre prêtres et évêques, quand, en même temps, il relève les listes épiscopales dressées par lui ?

M. Lupton (1) vient de donner une excellente édition du *De Baptismo* de Tertullien : le texte en est revu avec soin, des notes copieuses en

1. *Q. Septimi Florentis Tertulliani de Baptismo*, edited with an Introduction ant notes by J. M. Lupton, M. A. Cambridge, University Press, 1908; in-12, XLIV, 78 pages.

illustrent le sens. Une introduction très riche relève la doctrine baptismale qui ressort de ce traité. Après avoir marqué, d'après Tertullien, les rites du baptême, l'auteur ajoute : « Le baptême conférait la rémission des fautes et purifiait l'âme de la tache du péché ; l'homme était créé à nouveau dans l'eau, et la vie lui était donnée. L'eau, après qu'elle a été bénite, sanctifie, purifie, reçoit le pouvoir de guérir, sauve toutes les nations, enlève la faute et la peine, abolit la mort ; elle restaure l'homme à la ressemblance de Dieu et lui rend l'Esprit de Dieu qui lui avait été insufflé à la création, mais avait été perdu par le péché. Le baptême, c'est-à-dire le rite complet, confère le Saint-Esprit ; il n'est pas répété... le martyre peut le remplacer, si on ne l'a pas reçu... »

L'auteur remarque que la question de la distinction du Baptême et de la Confirmation ne se pose pas devant l'esprit de Tertullien, et qu'il considère le rite de l'initiation comme un tout. — Mais le progrès que M. Lupton veut constater chez Tertullien vis-à-vis de l'époque qui l'a précédée est-il bien réel? Nul avant le célèbre Africain ne nous a décrit le baptême avec une pareille précision ; mais n'était-il pas déjà pratiqué de la même manière, ses effets n'étaient-ils pas admis, au moins implicitement? En dehors de toute autre considération, le culte de Tertullien pour la tradition nous le garantirait. Et alors que devient le recours à la philosophie grecque et aux mystères païens pour expliquer ce progrès? On a trop abusé de certaines similitudes sans portée et déjà, en plus d'un cas, on commence à découvrir que, s'il y a eu imitation, elle n'était pas le fait du christianisme.

L'étude consacrée par M. L. Radford (1) à Théognoste, Pierius et Pierre d'Alexandrie, a pour but spécial de noter les rapports qu'ils ont avec l'origénisme. Tandis que les deux premiers s'en font les tenants et les propagateurs, l'œuvre de l'évêque Pierre marque une réaction contre lui.

De la personne de Théognoste on ne sait presque rien. Son œuvre les *Hypotyposes*, n'a pas été conservée, il n'en reste que de rares fragments. Pour autant qu'on peut en juger, cet ouvrage présentait une vue d'ensemble de la doctrine chrétienne, divisée, d'après Photius, en sept parties : 1. Le Père, 2. Le Fils, 3. Le Saint-Esprit, 4. Anges et démons, 5 et 6. Incarnation du Sauveur, 7. Création. Les *Hypotyposes* offraient plus d'une analogie avec les *Principes* d'Origène, mais avec des différences notables dans la méthode suivie par chacun des auteurs. Tandis qu'Origène vise à fournir une sorte de gnose chrétienne, à construire une science de la foi, en cherchant le pourquoi et le comment du simple énoncé fourni par la prédication apostolique, Théognoste, sans entrer dans la discussion des principes théologiques, semble vouloir donner un pur exposé systématique de la doctrine chrétienne. Si la méthode diffère, les idées contenues dans les deux ouvrages se ressemblent : « Théognoste nie l'éternité de la matière, il regarde le Fils comme une « créature », limite son action aux êtres raisonnables ;

1. L. B. Radford, M. A. *Three teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter. A Study in the early History of Origenism and Anti-Origenism.* Cambridge, University Press, 1908; in-12, XII-90 pages.

il distingue entre l'enseignement du Fils et celui du Saint-Esprit ; il attribue une existence corporelle aux anges et aux démons, et restreint la présence personnelle du Fils incarné, toutes doctrines parallèles à celles d'Origène. » Vis-à-vis de l'Arianisme, on a invoqué son témoignage dans les deux partis. De fait, la question n'étant pas encore nettement posée, on peut trouver chez lui des passages qui favorisent l'hérésie, d'autres la doctrine orthodoxe.

La vie de Pierius est mieux connue que celle de Théognoste, par contre son œuvre nous échappe presque totalement. Néanmoins le peu qu'on en sait oblige à le ranger sans conteste parmi les disciples d'Origène, dont il dépend tant par sa méthode exégétique que par ses idées. Son langage sur le Saint-Esprit est peu compatible avec les définitions postérieures. Philippe de Lidé a gardé le titre de quelques-unes de ses homélies, l'une d'elles est désignée par ces mots : λόγος περὶ τῆς θεοτόκου. Si ce titre était original, ce serait la première mention certaine de l'expression θεότοκος ; mais, remarque M. Radford, « bien que la Sainte Vierge ait été certainement désignée comme « Mère de Dieu » cent ans avant que ce titre devînt le cri de guerre dans la lutte nestorienne, il demeure assez improbable qu'il fût déjà d'un usage assez commun pour qu'on s'en servît comme d'un nom propre dans l'en-tête d'un traité ».

L'évêque Pierre marque une réaction contre l'Origénisme. Il est certains points de sa doctrine sur l'incarnation dont on discute l'opposition avec celles d'Origène, mais sur trois points le doute n'est pas possible. Pierre rejette : l'interprétation allégorique de l'Écriture, la croyance à la préexistence des âmes, la négation de l'identité matérielle du corps ressuscité avec le corps terrestre. — Je note, à titre de renseignement, la présence de l'épithète θεότοκος dans un des fragments grecs de son ouvrage *sur la Divinité*.

Ce sont là de brèves indications puisées dans un ouvrage bien composé, qui en contient d'autres plus riches en détails précis.

Fin de l'époque patristique. — S. Grégoire de Nysse devait prendre place dans la collection des « Textes et Documents pour l'étude du christianisme », et il était juste de commencer par son fameux *Discours catéchétique* qui,mieux que tous ses autres ouvrages, met en lumière les traits distinctifs de son enseignement. M. Méridier (1) l'a heureusement présenté au public dans le meilleur texte, celui de l'édition Strawley (*The catechetical oration of Gregor of Nyssa*, Cambridge, University Press, 1903), avec une bonne traduction et une précieuse introduction.

« Le *Discours catéchétique* n'est pas un exposé complet de la doctrine orthodoxe. Il s'adresse, non aux catéchumènes, mais aux catéchistes, comme un manuel destiné à fournir une réponse à des objections courantes. Mais les objections prévues portent sur tous les points essentiels de la foi et, en voulant y répondre, Grégoire est amené à esquisser dans

1. Grégoire de Nysse. *Discours catéchétique*, texte grec, traduction française, introduction et index, par L. Méridier. (*Textes et Documents pour servir à l'Étude historique du Christianisme*, publiés sous la direction de H. Hemmer et P. Lejay). Paris, A. Picard, 1908; in-12, XXXV-213 pages.

ses grandes lignes, et par endroits dans ses détails, le système théologique auquel il s'attache. De plus, les sujets traités sont rangés d'après leur ordre logique ou historique, de telle sorte que l'ouvrage se présente comme une histoire suivie de l'homme, depuis sa création jusqu'aux effets de la Rédemption. » Plus d'une influence se retrouve dans l'œuvre de Grégoire. C'est d'abord, et très largement, celle d'Origène dont quelques idées fondamentales sont passées dans le *Discours catéchétique;* néanmoins elles sont souvent mises au point et corrigées par d'autres courants d'idées, celles de Méthodius par exemple, l'adversaire de l'origénisme. En philosophie, Grégoire dépend de Platon, peut-être d'Aristote ; M. Méridier eût pu ajouter du néo-platonisme. Mais il y a surtout dans cette œuvre la part d'un esprit aussi délié que celui de Grégoire. Son originalité se manifeste surtout dans sa théorie de l'Eucharistie qui exerça « une influence décisive sur la théologie orientale. »

M. H. Becker vient de fournir une précieuse contribution à l'histoire intellectuelle de S. Augustin (1) : si les conclusions ne peuvent être admises, du moins les matériaux recueillis seront utiles à consulter. Il y a toujours avantage à connaître, pour chaque écrivain, les influences diverses qu'il a subies et à découvrir dans ses œuvres la courbe progressive de leur action. Pour S. Augustin, c'est presque une nécessité si l'on veut juger exactement sa position intellectuelle aux diverses époques de sa vie ; car ses idées sur nombre de points évoluèrent jusqu'à la fin, et ses ouvrages portent l'empreinte des maîtres variés auquel s'adressa son esprit curieux.

Après avoir indiqué les travaux composés sur ce sujet et les sources qu'il utilise, l'auteur recherche dans les œuvres d'Augustin contemporaines de sa conversion, le mouvement de pensée qui le dirige à cette époque. Selon lui, le récit des *Confessions* aurait faussé la réalité des faits. Les motifs, aussi bien que les circonstances de la conversion, tels qu'ils sont racontés dans cet ouvrage composé en 400, ne concordent pas avec les sources antérieures. Tout spécialement, le motif de la retraite à Cassiacum fut, non pas le christianisme récent d'Augustin, mais une maladie de poitrine et d'estomac qui l'obligea à quitter l'enseignement. Le changement survenu dans sa vie est dû, non à un coup de la grâce, mais à la tendance de son esprit vers la vérité qu'il identifie alors avec le néo-platonisme. Son christianisme intellectuel, si l'on peut ainsi parler, est en réalité postérieur au séjour à Cassiacum. « On a jusqu'ici attribué une date fausse à l'évolution finale d'Augustin vers le christianisme. On l'a cherchée dans l'espace de temps limité par les trois noms : Rome, Milan, Cassiacum. Sous un certain rapport, c'est juste : c'est là qu'Augustin a réappris à estimer le christianisme, — mais à cause de la philosophie néo-platonicienne. Le temps où il n'eut plus besoin d'aucune autorisation philosophique pour apprécier le christianisme se place plus tard... dans les années 387-389. »

1. H. Becker, *Augustin. Studien zu seiner geistigen Entwicklung.* Leipzig, J. C. Hinrichs, 1908; in-8o, IV-156 pages. — Sur le même sujet a paru, depuis, l'ouvrage de W. Thimme, *Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung 386-391.* Berlin, Trowitzsch et fils, 1908; in-8o, V-255 pages.

La thèse soutenue dans cette première partie n'a rien de nouveau ; l'auteur ne fait que reprendre les idées déjà émises par Harnack et Loofs ; son seul mérite est d'y ajouter une documentation citée intégralement. Mais la réalité est-elle ce qu'il prétend ? Il ne semble pas, car l'opposition entre les *Confessions* et les ouvrages de Cassiacum n'est pas prouvée. La diversité du but explique la différence de ton. Celle-ci d'ailleurs n'est pas si complète qu'on ne retrouve des similitudes. Des passages, comme le *De Ord.*, I, 29, *Solilol.*, I, 5, rendent assez bien la note des *Confessions*. D'ailleurs, il faudrait, pour que M. Becker eût raison, dénier tout caractère historique à ce dernier ouvrage, et en somme accuser S. Augustin de mensonge ou d'erreur vis-à-vis de faits très précis. A cela rien ne nous oblige. Il n'en reste pas moins, et il n'y a pas de divergence sérieuse sur ce point, que la conversion d'Augustin a été préparée par ses études philosophiques et que, même après le coup de grâce dont M. Becker voudrait débarrasser l'histoire, la mentalité du philosophe ne s'est modifiée que lentement.

La seconde partie de l'ouvrage recherche de quelle manière S. Augustin cite les représentants de la science et de la culture antiques, et montre si et comment son jugement sur eux a changé après sa conversion. Toutefois M. Becker ne se préoccupe pas, pour l'instant, de savoir si les citations qu'on trouve dans les œuvres d'Augustin sont faites directement d'après les sources ou par des intermédiaires. — On trouvera là de bons renseignements sur les poètes et les prosateurs familiers à S. Augustin, sur sa connaissance des langues et de la mythologie.

Un des points sur lesquels la pensée de S. Augustin a subi une évolution très marquée, c'est la doctrine de la liberté humaine en face de la prescience divine. Le Dr K. Kolb (1) vient d'étudier ce problème déjà bien des fois traité. Si son étude n'offre rien d'absolument nouveau, du moins elle se distingue par l'exactitude des conclusions et la clarté de l'exposition. Son seul but est de mettre en lumière l'enseignement de S. Augustin sur le problème de la liberté et de la prescience divine ; de la grâce et de la prédestination il ne traite qu'autant qu'elles se ramènent à ce point de vue. La méthode employée est de connaître S. Augustin par lui-même, de suivre à travers ses œuvres les phases successives parcourues par sa pensée. Les travaux antérieurs ne sont utilisés qu'accidentellement et la liste bibliographique dressée par M. Kolb est loin d'être complète.

Une introduction présente l'état de la question avant S. Augustin, chez les philosophes anciens, dans le Judaïsme et parmi les écrivains chrétiens. Chez ces derniers, à part Origène, bien peu ont traité ce sujet pour lui-même et d'une façon précise. La doctrine de saint Augustin est ensuite exposée au double point de vue logique et chronologique ; le premier aide à la clarté, le second permet de suivre l'évolution de la pensée. Il est bon de noter de suite avec l'auteur qu'on chercherait en vain chez l'évêque d'Hippone un traité systématique sur cette matière : il donne ses idées à mesure que les circonstances le réclament et selon

1. D. Karl Kolb. *Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin.* Fribourg en B., B. Herder, 1908; in-8o, XII-129 pages.

que son génie l'inspire. Mais néanmoins, il a fait faire un pas immense à la question et lui a fourni des éléments vraiment nouveaux.

Selon lui, la volonté humaine est libre malgré la prescience divine : la volonté est une cause et Dieu la connaît comme telle dans l'ordre du monde. Mais du moins n'y a-t-il pas dans la prescience elle-même un élément qui puisse atteindre cette liberté ? Non, car la nécessité qui en résulte est la *necessitas consequentiae*. D'ailleurs, il faut bien entendre la prescience divine. Le terme qui l'exprime est une formule anthropomorphique, imparfaite. La science de Dieu est ineffable, et « ce n'est pas parce que les choses sont que Dieu les connaît, mais elles sont parce qu'il les a connues de toute éternité. »

Cette solution est d'ordre métaphysique et elle doit se réaliser dans le concret de la vie religieuse, de la vie de la grâce conforme à la prédestination. Prescience et prédestination s'accordent-elles, en fait, avec la liberté humaine ? Si dans la partie philosophique S. Augustin a nettement résolu le problème dès le début, il n'en est pas de même ici, et sur ce point ses premiers ouvrages concordent difficilement avec les derniers. Il le reconnaît lui-même dans ses *Retractationes*. Au début, du moins dans l'*Expositio quarumdam propositionum ex epistola Apostoli ad Romanos* (393-396), *Prop. 60 et 61*, il professait que le commencement de la foi est en notre pouvoir, ce qu'il a réprouvé plus tard comme une erreur. C'est en 397, dans son *De div. quaest. ad Simplicianum*, qu'il enseigna nettement que tout, dans cet ordre, revient à la grâce. Les premiers temps de la lutte pélagienne ne l'amenèrent à aucune solution nouvelle, mais le semi-pélagianisme le fit accentuer encore ses doctrines dans le sens de l'efficacité de la grâce. Pourtant il maintint toujours l'existence de la liberté, mais sans s'expliquer nettement sur le *comment* de son accord avec la prédestination. — Je note en passant que le Dr Kolb écarte, comme je l'ai déjà fait moi-même (1), la possibilité d'une interprétation congruiste, au sens moderne de ce mot, des doctrines augustiniennes, même dans l'*Ad Simplicianum*.

On s'occupe de reviser un grand procès, celui de Nestorius. La découverte de quelques fragments de ses écrits originaux, celle plus récente d'un de ses derniers ouvrages, où il fait son apologie, posa la question. Loofs dans ses *Nestoriana* (Halle, 1905) l'avait engagée ; elle vient d'être reprise sur une base plus large, avec des documents plus nombreux et plus significatifs, par le savant professeur de Cambridge, J. F. Bethune-Baker (2). Dès les premiers mots de la Préface qui ouvre son volume, il marque nettement son dessein et le résultat de ses recherches; il s'agit « d'examiner à nouveau la doctrine de Nestorius et la conclusion à laquelle amènent ces pages est que Nestorius n'est pas « *nestorien*. »

---

1. *La question de la Prédestination aux Ve et VIe siècles*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. V (1904), pp. 265-283 et 725-754.

2. J. F. Bethune-Baker. *Nestorius and his Teaching, a fresh examination of evidence, with special reference to the newly recovered Apology of Nestorius (The bazaar of Heraclides.)* Cambridge, University Press, 1908; in-12, XVIII-232 pages, t. V (1904).

Le livre qui fournit les principaux éléments de la discussion est un écrit de Nestorius, le *Bazar d'Héraclide*, récemment trouvé dans un manuscrit syriaque. Un Allemand, le Dr H. Goussen, le signala en passant en 1897; en 1900, le Dr Braun le mentionna de nouveau, mais, à vrai dire, ce fut le Dr Loofs qui, en 1905, dans ses *Nestoriana*, attira l'attention sur lui et dénonça son importance. On en prépare en ce moment, à Paris, une édition avec traduction latine (1). Mais en attendant, le Rév. Bethune-Baker a pu s'en procurer une copie, dont un syriacisant de ses amis lui a fourni une traduction anglaise qu'il utilise dans ce présent ouvrage. — Le *Livre* ou *Bazar d'Héraclide* fut écrit en grec durant les dernières années de Nestorius. Le contenu obligerait à en reporter la composition aux environs de 450, ce qui placerait la date de la mort de son auteur plus tard qu'on ne le croyait généralement jusqu'ici (2). Il fut traduit en syriaque vers le milieu du VIe siècle.

M. Bethune-Baker, après en avoir donné le plan, expose les doctrines communément attribuées à Nestorius. Il croit que le flottement d'une terminologie encore mal définie a été fatal à l'évêque de Constantinople; aussi il entreprend la révision de la cause, quant au fond, en s'aidant des lumières fournies par le nouveau traité.

Et d'abord le terme θεότοκος. Nestorius le rejette parce que l'Écriture n'en parle pas, et qu'il prête à confusion selon lui. « La Sainte Écriture, écrit-il, ne dit nulle part que « Dieu » est né de la Vierge mère du Christ, mais elle dit « Jésus-Christ » et « le Fils » et « le Seigneur ». Ce que la sainte Écriture enseigne, nous le professons tous. » — « La Vierge qui enfanta le Christ, enfanta en réalité le Fils de Dieu; mais puisque le Fils de Dieu a une double nature, elle enfanta en réalité le Fils de Dieu, mais elle engendra l'humanité qui est Fils, à cause du Fils qui lui est uni... C'est pourquoi Dieu le Verbe est appelé « Christ » parce que l'union qu'il a avec le Christ est perpétuelle. Et il n'est pas possible pour Dieu le Verbe de faire quoi que ce soit sans l'humanité : c'est pour cela qu'elle a été amenée à un état de complète union avec lui, mais elle n'a pas été déifiée comme le veulent de prétendus sages autour de nous. »

D'après l'historien Socrate, Nestorius aurait prononcé cette parole : « Je ne pourrais appeler Dieu celui qui avait deux mois, trois mois ». La vraie version serait celle-ci : « Je ne dis pas que Dieu serait un fils de deux mois, ou trois mois » et, selon M. Bethune-Baker, Nestorius aurait eu simplement en vue d'établir la doctrine de la « communication des idiomes ».

---

1. « J'ai eu entre les mains pendant plusieurs mois le manuscrit syriaque. Mon intention était de le publier, accompagné d'une traduction latine. On me l'avait confié à cette fin. J'avais à peu près achevé la moitié de la traduction, lorsque des circonstances indépendantes de ma volonté m'ont mis dans l'impossibilité de continuer mon travail. J'ai remis le manuscrit et la partie de la traduction,que j'avais faite, à M. Bedjan, qui se chargera de conduire l'œuvre à bonne fin. » V. Ermoni, *Revue du Clergé français*, 15 août 1908, p. 461, note 2.

2. Cf. J. F. Bethune-Baker. *The Date of the Death of Nestorius : Schnute, Zacharias, Evagrius*, dans *Journal of theological Studies*, juillet 1908, p. 601-605.

Mais le point le plus important est de savoir si réellement Nestorius a enseigné la dualité des personnes en Jésus-Christ. Non, répond l'auteur : « Il est, dit-il, aussi explicite que possible sur ce point. Il sait que de pareilles idées ont été soutenues, mais il les regarde comme absurdes et entièrement incompatibles avec l'Écriture. » Il réfute les partisans de Paul de Samosate, qui parlent « d'un double fils, d'un double Christ, comme de deux personnes et de deux substances, et comme les saints ont reçu l'inhabitation et l'image de Dieu, ainsi, selon leurs dires, en serait-il avec le Christ. » D'autre part, il maintient la persistance des deux « substances » dans un seul Christ. Quant au mode d'union, son langage a pour l'exprimer quelque ambiguïté, mais il ne serait pas seul en ce cas, et des Pères très orthodoxes, comme S.Athanase, S.Léon Ier, se servirent des mêmes expressions. Le mot qui, chez Nestorius, désigne l'union est συνάφεια, terme qui signifierait plus que « conjonction », et dirait « contact » et « cohésion ». Il ne faudrait pas y voir non plus une formule opposée à ἕνωσις des orthodoxes, mais à κρᾶσις, μίξις, σύγχυσις etc. S'il emploie l'expression εὐδοκία (complaisance dans l'union), ce n'est pas pour signifier une union morale, l'inhabitation dans une humanité, mais pour marquer que l'Incarnation est, de la part du Fils, un acte de pure bienveillance. Si enfin, Nestorius écarta l'expression « union hypostatique », c'est qu'il en craignait une fausse interprétation, par exemple l'unification de deux substances ou natures en une seule.

Ainsi donc, d'après M. Bethune-Baker, la doctrine de Nestorius est parfaitement orthodoxe sur tous les points. Pour le reconnaître, il suffit de l'entendre au sens où il l'a proposé. L'éminent professeur a mis à défendre cette cause toute sa science, toute la dextérité de son esprit et aussi toutes ses sympathies pour Nestorius et l'Église nestorienne. Est-il parvenu à forcer la conviction ? Je ne le crois pas. Même après ses explications habiles, parfois même un peu recherchées, des doutes graves demeurent sur le point central, l'union des natures et en conséquence empêchent l'interprétation bénigne qu'on pourrait, à la rigueur, accepter sur quelques idées secondaires. Le fait le plus favorable à Nestorius, c'est que, dans son apologie, il se déclare d'accord avec la lettre de S. Léon condamnant Eutychès ; mais cependant pourquoi craint-il de comparaître au concile de Chalcédoine ? Pour plus de lumière sur cette affaire, attendons la publication du texte intégral. Néanmoins, dès maintenant, un point demeure acquis après le travail de M. Bethune-Baker : on ne peut plus présenter du système de Nestorius l'exposition un peu simpliste qu'en donnaient certains historiens et théologiens.

Il y aurait aussi, à ce qu'il paraît, des procès à reviser parmi les adversaires de Nestorius. Quelques auteurs sont rangés parmi les Eutychéens qui en réalité combattent cette hérésie, tout en n'admettant pas la formule définie à Chalcédoine. Tel ce Timothée Aelure dont M. J. Lebon exposé les idées d'après des sources syriaques encore inédites (1). Il serait un fidèle disciple de la christologie alexandrine opposée à celle

1. J. Lebon. *La Christologie de Timothée Aelure archevêque monophysite d'Alexandrie d'après les sources syriaques inédites,* dans *Revue d'histoire ecclésiastique,* 15 octobre 1908, pp. 677-702.

de Nestorius. « A l'analyse de la personne de Jésus-Christ, Timothée reconnaît en lui le Verbe de Dieu avec une humanité véritable, une chair tirée de la Vierge et consubstantielle à la nôtre, et une âme raisonnable ; il place entre ces éléments l'union la plus étroite et la plus durable, mais sans les mélanger et les confondre, l'humanité restant réelle et véritable, bien qu'appropriée au Verbe par l'union hypostatique ou de sujet. L'Église exige encore que ses enfants acceptent la formule dogmatique qu'elle leur impose : le Christ est *une personne* en *deux natures ;* il y a *deux natures* dans sa *personne unique.* Elle a vu le danger qui pouvait résulter de l'exagération des tendances alexandrines. Les faits ont donné raison à sa perspicacité, car une partie au moins de leurs partisans a versé dans l'hérésie. Mais la formule occidentale et chalcédonienne rencontrait en Orient bien des esprits peu préparés à en saisir exactement la valeur réelle. Elle ressemblait étrangement aux expressions employées à Antioche, patrie de l'impie Nestorius. Les circonstances, au lendemain de la définition de 451, se prêtaient aussi peu que les hommes à une explication sereine, préparatoire de l'entente. Dans cet état de choses, qui ne se modifia point de sitôt, Timothée a condamné la foi de Chalcédoine comme un nestorianisme déguisé. Mettra-t-on en doute sa sincérité ? Nous demandons de quel droit on le ferait. S. Cyrille lui-même a eu besoin de longues explications pour admettre l'orthodoxie de la doctrine des deux natures. Timothée faisait profession de défendre l'enseignement de ce Père, et sans corrompre ses écrits, il y rencontrait en abondance des textes et des arguments contre ses adversaires réputés nestoriens ».

Scolastique. — Le P. Minges (1) continue la série de ses publications apologétiques sur la doctrine de Duns Scot. Après avoir défendu le grand docteur franciscain contre l'accusation d'indéterminisme, de réalisme excessif, de Pélagianisme, etc., il aborde dans ce volume une autre série d'objections. La plupart des historiens, catholiques et protestants, ont reproché à Duns Scot de n'avoir pas nettement marqué les rapports entre la foi et la science, la théologie et la philosophie, soit en les opposant au point d'admettre deux ordres de vérités parallèles, soit en effaçant complètement la seconde devant la première. Le P. Minges montre le mal fondé ce ces critiques en établissant un certain nombre de thèses qui marquent le vrai point de vue de Scot. — Il est faux que, d'après Scot, foi et science puissent se contredire, ou qu'une chose philosophiquement vraie puisse être théologiquement fausse, et l'inverse. — Il est faux que Scot n'attache aucune importance à établir l'harmonie de la foi et de la science ; il reproche même à S. Thomas de soutenir que, dans certains cas les raisons apportées en faveur des matières de foi, peuvent être dangereuses et soulever les moqueries des incroyants. — Il est faux que Scot, comme l'a prétendu Schwane, fasse peu de cas de

1. P. Parthenius Minges. *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus. (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte* hrsg. von Dr A. Ehrhard unt Dr J. P. Kirsch, t. VII, fasc. 4-5). Paderborn, F. Schöningh, 1908; in-8o, XII-204 pages.

la théologie spéculative ; il a au contraire tous les éléments d'une apologétique, et il cherche à pénétrer le plus avant possible dans la connaissance des vérités de foi. — Dans les passages où il semble professer une opposition entre la philosophie et la théologie, il veut simplement dire par là que l'enseignement catholique ne concorde pas avec *certaine* philosophie, spécialement celle d'Aristote ou d'Avicenne. — Il est faux que Scot abaisse outre mesure la faculté naturelle de connaître chez l'homme, au profit de la Révélation. Il manifeste au contraire grande estime pour la science : s'il écarte certaines preuves fournies par d'autres, c'est qu'il les juge insuffisantes.

Quelques auteurs protestants ont voulu rapprocher Scot de Kant et chercher en lui un précurseur du philosophe de Kœnigsberg. Comme ce dernier, il refuserait à la raison théorique la connaissance des vérités métaphysiques et religieuses, pour l'attribuer à la raison pratique, à la foi. Le P. Minges montre aisément le peu de fondement de cette théorie. Scot admet au contraire que l'intelligence peut acquérir une vraie connaissance. Il refuse à la théologie le titre de « science », mais il entend celle-ci au sens d'Aristote, c'est-à-dire une connaissance *ex evidentia rei*. Quand il dit qu'elle est une sagesse, il s'agit là d'une pure distinction scolastique entre *scientia* et *sapientia* qui n'a rien à faire avec les idées de Kant. De même quand il la range parmi les sciences pratiques. Il s'oppose même directement à Kant en faisant de la foi un acte de l'intelligence et non de la volonté.

Scot admet-il la possibilité pour la raison d'établir ce qu'on appelle les *præambula fidei* ? Des historiens catholiques, aussi bien que protestants ont émis des doutes à ce sujet. Le P. Minges ici encore le justifie. D'une façon générale, Scot admet que la métaphysique connaît la plupart des propriétés essentielles de Dieu. Pour en venir au détail, il y a dans les œuvres du théologien franciscain des textes peu concordants ; les uns sont complètement négatifs comme les fameux *Theoremata*, d'autres sont restrictifs, d'autres enfin favorables. Une conclusion de l'auteur, en ce qui regarde la toute-puissance divine, donne assez bien la position de Scot en plus d'un cas : il est bien loin de nier la possibilité de connaître naturellement la perfection infinie de Dieu ; s'il hésite au sujet de la toute-puissance, c'est plutôt sur le mode spécial de son exercice vis-à-vis de la liberté humaine.

Ce travail justifie Scot, semble-t-il, pour le fond, mais il souligne ce qui demeure d'imprécision dans le langage philosophique du docteur subtil. Il fait pressentir aussi des variations dans la doctrine, et à cause de cela on est amené à regretter que le P. Minges n'ait pas adopté une méthode plus nettement historique. Pourquoi avant d'entreprendre une exposition presque complète des idées de Scot, n'a-t-il pas d'abord déterminé exactement les questions d'authenticité et de chronologie afférentes à ses écrits ? Cette omission introduit beaucoup de provisoire et d'incomplet dans une œuvre déjà considérable.

« Parmi les maîtres dont la *Bibliothèque de théologie historique* fait connaître au public français les œuvres et les idées, une place était indiquée pour un de ces controversistes qui jouèrent un si grand rôle dans

le mouvement de la Contre-Réforme. Entre tous le cardinal Bellarmin a été choisi » (p. XI). Il est en effet très représentatif d'une époque intermédiaire, où la théologie va changer sa méthode pour s'adapter aux controverses suscitées par l'hérésie nouvelle. Assez moderne pour discuter exégèse et histoire avec les Protestants, il demeure assez soucieux de l'ancienne théologie pour avoir sa place marquée dans les grandes questions *De auxiliis*. Luttes contre le Protestantisme, discussions sur la grâce, forment les deux points les plus intéressants de son œuvre.

Le Père de la SERVIÈRE (1) nous la fait bien connaître par une minutieuse analyse. On y retrouve les idées du savant cardinal et, ce dont il faut louer l'auteur, dans l'ordre même où les *Controverses* les exposent. La manière est caractérisée en quelques mots très justes : « Bellarmin est un controversiste : c'est dire que des parties fort importantes de la théologie catholique ont été à peine effleurées par lui ; les dogmes fondamentaux qui en sont l'objet, étaient respectés de ses adversaires, tels les traités de l'unité de Dieu et de la Trinité, du Verbe Incarné... Sur d'autres sujets, le cardinal s'est plus longuement étendu, mais s'est contenté de résumer les enseignements des scolastiques qui l'ont précédé... Par contre, près de la moitié du présent volume est consacrée aux traités fondamentaux, lieux théologiques, Église, Pontife romain. La matière de la grâce et de la justification a été aussi très développée. C'est sur ces points qu'a porté l'effort du cardinal, aussi bien que celui de ses adversaires ».

Il ne saurait être question de résumer la doctrine du cardinal ; qu'il suffise de signaler les points les plus significatifs. Les traités sur la Parole de Dieu, sur l'Église et le Souverain Pontife, dirigés spécialement contre les Protestants, sont remarquables et ont été largement utilisés depuis. Bellarmin enseigne l'infaillibilité pontificale. — Ses théories sur l'origine du pouvoir civil, qui vient de Dieu par le peuple, sur les droits et les devoirs des princes, sur le pouvoir indirect du pape, suscitèrent jadis les colères des théoriciens de l'absolutisme. — Dans son traité sur les Sacrements, Bellarmin « se déclare pour l'école qui tient avec S. Thomas, que les sacrements ne sont pas seulement causes morales, mais causes physiques de la grâce ». — « La doctrine qui affirme l'Immaculée Conception de la Vierge, dit-il, est très pieuse et probable, plus probable que la doctrine contraire ». Mais il ajoute : il est faux, cependant, de prétendre que cette doctrine soit un dogme de foi pour les catholiques. — Au sujet de la grâce efficace, Bellarmin réfute à la fois Molina — ce que le P. de la Servière établit contre le P. Schneeman, qui le niait — et Bañez ; quant à lui, il propose le congruisme. Dans la question connexe de la prédestination, il se rattache à Molina et met tous ses efforts à prouver que celui-ci « ne s'écarte pas de la doctrine de S. Augustin et de S. Thomas dans le point principal, et enseigne que la cause de la prédestination ne se trouve nullement dans les prédestinés,

1. J. de la SERVIÈRE. *La théologie de Bellarmin.* (*Bibliothèque de théologie historique* publiée sous la direction des professeurs de théologie à l'Institut catholique de Paris.) Paris, G. Beauchesne, 1908; in-8°, XXXIII-765 pages.

mais seulement dans la pure et gratuite volonté de Dieu ». Bellarmin repousse la prédétermination physique, au sens de Bañez. Si, durant ses premières années de professorat à Louvain, il parle d'une « détermination » de la volonté par Dieu, il faut, au dire du P. de la Servière, l'entendre de la motion indifférente qu'il professera plus tard dans ses *Controverses*. — Je note enfin un texte intéressant de Bellarmin sur la science divine : « Les conditionnels qui n'existeront jamais en eux-mêmes, ou Dieu les voit dans sa volonté, première cause efficiente et très efficace, ou il ne les voit en nulle manière ».

Le P. de la Servière termine son ouvrage par quelques considérations sur la méthode de Bellarmin. « Toutes les Controverses du cardinal sont construites sur le même plan. Après un exposé général des erreurs principales qu'il s'agit de réfuter, il énonce, en quelques propositions claires, la doctrine catholique sur la matière, et spécialement les textes des définitions portées par l'Église. Puis chacune de ces propositions est démontrée par des arguments tirés de l'Écriture Sainte, des décisions des conciles et des papes, de l'enseignement des Pères, de la pratique de l'Église ; presque toujours l'auteur ajoute quelques « arguments de raison » destinés à montrer, soit le bien fondé des doctrines catholiques et leur correspondance avec ce qu'il y a de meilleur en l'homme, soit au contraire les conséquences néfastes des doctrines hétérodoxes ».

On voit que le célèbre cardinal est par là, et peut-être sans l'avoir voulu, un des patrons de la théologie moderne. Celle-ci s'est en effet modelée sur le type des Controverses. Mais ce qui était bon dans des disputes avec les protestants a été ruineux pour la théologie prise en elle-même. Son caractère scientifique a disparu de ces manuels, où tous les points de vue sont confondus, et qui pourtant briguent l'honneur de la représenter. Peut-être faut-il chercher dans cette erreur de méthode la cause du discrédit où elle est tombée au cours du dernier siècle près de certains esprits. Mais ce n'est pas le lieu d'aborder une pareille question ; je me réserve d'ailleurs d'y revenir plus tard.

L'ouvrage du P. de la Servière est un travail très consciencieux et qui sera aussi utile aux héologiens qu'aux historiens. Ceux-ci émettront peut-être un regret : c'est que l'œuvre du cardinal, si bien étudiée en elle-même, ne l'ait pas été en fonction du milieu où elle est née, dans ses rapports avec le passé et avec l'avenir (1).

III. — Conciles.

Le tome II de l'*Histoire des Conciles* d'Hefele (2) est un des plus importants de ce magnifique ouvrage. Il contient, en effet, l'histoire des grandes hérésies nestorienne, monophysite et pélagienne, sans

1. Ce travail était déjà rédigé quand j'ai reçu les conférences de M. J. Paquier sur *Le Jansénisme* (Paris, Bloud, 1909), j'en rendrai compte dans un prochain Bulletin.

2. C. H. Hefele. *Histoire des Conciles d'après des documents originaux ; Nouvelle traduction française* faite sur la deuxième édition allemande, corrigée et augmentée de notes critiques et bibliographiques par Dom H. Leclercq, T. II, 1re et 2e parties. Paris, Letouzey et Ané, 1908, in-8°, 1400 pages.

compter une foule d'autres questions intéressant le dogme et la discipline. La seconde édition préparée par l'auteur en 1875, et reproduite dans la présente traduction, contenait des remaniements considérables. A ces améliorations, Dom H. Leclercq en a ajouté d'autres, dans des notes et des appendices qui doublent presque la matière et mettent au point les questions, tant pour la bibliographie que pour les conclusions historiques elles-mêmes.

Laissant de côté ce qui a trait à la discipline — que je réserve pour le *Bulletin d'histoire des Institutions ecclésiastiques*, — je me bornerai à mentionner ici les notes les plus significatives. On remarque (p. 55 et sv.) une étude sur le décret de Gélase ; le texte critique, établi par C. H. Turner, y est cité en entier. D'autres additions complètent l'histoire de l'apollinarisme, de l'origénisme, du nestorianisme et de l'eutychianisme. L'histoire du concile persan de Séleucie-Ctésiphon est entièrement renouvelée. Parmi les appendices je relève le second : *Notes sur le droit d'appel*. Sur certains points l'auteur donne peut-être trop d'autorité aux affirmations de M. Turmel ; pourtant il n'affirme pas, avec ce dernier, que le décret de Sardique fut une pure nouveauté.

On ne peut que souhaiter la prompte continuation d'une œuvre aussi importante et aussi éminemment utile.

M. Jacquin, O. P.

Kain.

Correspondance.

Monsieur le Directeur,

L'auteur de l'étude sur les *Premiers Principes* de Spencer, dont s'occupe le P. De Munnynck dans le *Bulletin de Philosophie* du numéro de Janvier de la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, a été étonné de la teneur et davantage encore du ton du jugement que le savant religieux porte sur la première partie de son travail. Il l'a été d'autant plus que la manière dont est appréciée la seconde partie, qui est de beaucoup la principale tant comme portée que comme étendue, ne lui permet pas de douter de la bienveillance de son critique. Autant l'auteur est charmé d'apprendre que « la *Théorie de l'Evolution* est peut-être ce que, dans ce genre, on a écrit de plus solide, de plus clair et de plus synthétique sur le problème », autant il éprouve de regret à entendre dire que « la *Philosophie de l'Inconnaissable* est franchement nulle ». Il avoue même ingénument que des jugements si divergents sur les deux parties de son travail sont de nature à le dérouter, et il se demande avec inquiétude ce que le lecteur du P. De Munnynck peut bien penser d'un philosophe qu'on lui dépeint si inégal.

C'est pourquoi, laissant de côté les appréciations générales au sujet de la nullité ou du caractère superficiel de la première partie, — dont il n'y a qu'à laisser le lecteur juge — l'auteur voudrait répondre brièvement aux reproches précis qui lui sont adressés. Le P. De Munnynck semble avoir sur beaucoup de choses des idées fort différentes de celles

de l'auteur. Ce n'est pas une raison pour que les unes ou les autres doivent être méprisées.

Dans la première partie de l'ouvrage « il s'agit évidemment, nous dit-on, d'une théorie de la connaissance». — C'est à la fois trop et trop peu. Trop peu : il s'agit pour Spencer, en s'appuyant sur une théorie de la connaissance, de réaliser « l'accord de la Science et de la Religion »; il s'agit pour l'auteur de critiquer cette tentative. Trop : jamais l'auteur n'a prétendu donner une théorie de la connaissance. Il se contente de faire la critique de celle — très incomplète d'ailleurs — que Spencer inculque, de signaler deux applications de l'agnosticisme plus ou moins radical, l'une à l'Apologétique, l'autre à la Physique, *d'indiquer*, enfin, une chose qu'il pense au sujet de l'objectivité de nos connaissances à laquelle quelques esprits semblent vouloir réduire toute la théorie de la connaissance, voire même toute la métaphysique. Cette chose qu'il pense, la voici en deux mots: Mettre en doute l'objectivité de nos connaissances prises en bloc ou en faire abstraction, c'est s'enlever le droit et le moyen d'affirmer jamais l'objectivité d'une connaissance quelconque.

L'auteur sait que certains philosophes n'admettent pas cela, mais leurs écrits n'ont pas réussi à le convaincre et ce n'est pas avec des points d'exclamation qu'on arrivera à ce résultat. Le P. De Munnynck trouve qu'il est « extrêmement expéditif, mais déplorablement insuffisant de traiter toute théorie qui ne s'accorde pas avec le dogmatisme du « bon sens » de scepticisme et de citer Schelling à ce sujet. — Schelling est cité par l'auteur comme affirmant que le scepticisme absolu est le point de départ de l'idéalisme transcendantal. Ne l'affirme-t-il pas, ou son appréciation manque-t-elle d'autorité?

Le P. De Munnynck ajoute : « Schelling lui-même fournit la réponse adéquate : Tant pis ! Nous serons sceptiques! » Mais cette interprétation de Schelling est de la fantaisie et la réponse adéquate n'est pas une réponse du tout.

L'auteur remarque que la métaphysique ne peut pas contredire le « bon sens » — qui n'est pas tout à fait la même chose que « le sens commun » — à propos d'un passage de Spencer où celui-ci prétend démontrer que le sujet ne peut pas se connaître lui-même, « la condition fondamentale de toute conscience étant l'antithèse du sujet et de l'objet. » Spencer prétend-il nier que nous ayons conscience de nos actes ? Si non, à quoi rime le raisonnement ? Si oui, n'a-t-on pas le droit de le contredire au nom du « bon sens » c'est-à-dire, ici, de la conscience elle-même dans ce qu'elle a de plus fondamental? Comment cette remarque « dénote une idée sur le rôle du sens commun qui fait rêver », l'auteur renonce à le comprendre.

« Il (l'auteur) cite, dit le P. De Munnynck, quelques phrases de Spencer et leur oppose une philosophie de manuel qui, utile et méritoire à d'autres points de vue, a ici l'inconvénient sérieux d'être une pure pétition de principe ». — L'auteur ne parvient pas à saisir par suite de quelles circonstances une philosophie, fût-elle de manuel, méritoire cependant à d'autres points de vue, peut devenir une pétition de principe. L'auteur a voulu, à cet endroit, rappeler quelques notions élémen-

taires. L'utilité qu'il y a à les inculquer est peut-être plus grande aujourd'hui que ne le pense son critique et comme, d'ailleurs, tous les manuels ne les exposent pas de la même manière, on peut raisonnablement désirer de dire au lecteur comment on les entend.

« Spencer.... distingue parfaitement, dit encore le P. De Munnynck, le résultat fatal de *nos* tendances psychologiques de la réalité métaphysique d'ailleurs inconnaissable ». — Mais si la réalité métaphysique est inconnaissable, comment Spencer peut-il la distinguer du résultat fatal de nos tendances psychologiques ? Pour distinguer une chose d'une autre, il faut savoir ce qu'elle est ou au moins ce qu'elle n'est pas, ce qui est déjà une connaissance. Et au moyen de quelle logique Spencer prétend-il, par des raisonnements qui ne peuvent être pour lui que le résultat fatal de *ses* tendances psychologiques, prouver l'inanité d'autres résultats également fatals de ces mêmes tendances ? Pour montrer que ces prétendues contradictions entre les résultats de notre activité psychique n'existent pas, il n'est pas nécessaire de se mettre sur un autre terrain que celui de ces résultats. Comment le P. de Munnynck peut-il prétendre, que pour être à même de juger la Philosophie de l'Inconnaissable, il faut professer une opinion particulière sur la question de l'objectivité de nos connaissances ?

L'auteur n'ignore évidemment pas la distinction que fait Spencer entre le produit de notre activité intellectuelle et la réalité ontologique ; il croit avoir suffisamment établi dans son étude, (par exemple pp. 68-69) que cette distinction ne résout pas les contradictions auxquelles Spencer aboutit.

L'auteur explique (pp. 71 et suite) qu'à son avis la question de la relativité de nos connaissances n'est pas différente de la question de leur objectivité. Il critique ce qu'en dit Spencer et donne brièvement son opinion. Quant à *traiter* la question, il n'y a jamais songé. Cela ne rentrait pas dans son cadre.

Où le P. De Munnynck a-t-il vu que l'auteur ait eu l'intention de « discuter » les notions d'espace et de temps ? Il explique l'idée qu'il s'en fait lui-même, montre qu'elle échappe aux critiques de Spencer et que les arguments par lesquels Kant tente de faire de ces notions des formes subjectives, reposent sur une fausse supposition. Son sujet lui imposait-il de faire davantage ?

« Il (l'auteur) admet, dit le P. De Munnynck, l'action à distance sans songer à préciser cette question qui en a tant besoin ». — L'auteur explique qu'il s'agit de l'action d'un corps sur un autre à travers l'espace vide ou sans que les corps interposés servent d'agents intermédiaires. Il pense qu'ainsi la question est suffisamment précisée. C'est d'ailleurs une inexactitude de dire que l'auteur admet l'action à distance. Il énonce seulement l'avis que les arguments *a priori*, dirigés contre cette hypothèse, ne sont pas démonstratifs. Comme Spencer n'en apporte aucun, il n'a pas eu à les examiner. Il explique ensuite brièvement en quoi l'expérience semble plutôt favorable à l'existence d'une telle action, sans cependant permettre de conclure avec certitude et cite en note quelques auteurs qu'on peut utilement consulter.

Le P. De Munnynck dit : « Il (l'auteur) se prononce vigoureusement

pour l'atomisme, s'efforce de réfuter les objections qu'on lui oppose et ne paraît même pas soupçonner que l'argument fondamental du dynamisme est la simplicité essentielle des principes actifs ». — L'auteur se prononce modestement pour l'atomisme dynamique. Il réfute les objections que lui oppose Spencer et ne s'est jamais proposé de répondre à toutes celles qu'on peut lui faire. Il n'admet d'ailleurs pas la simplicité essentielle des principes actifs.

Le P. De Munnynck oublie que l'auteur s'est proposé pour but, dans sa première partie, d'étudier l'agnosticisme spencérien et non pas de *traiter* tous les sujets auxquels Spencer touche dans le cours de son argumentation. Celui-ci, comme il est naturel à qui développe une thèse générale, non seulement rencontre bon nombre de questions de métaphysique et de sciences, mais s'appuie en outre sur l'évolution des idées religieuses et des idées scientifiques. Pour traiter toutes ces matières il n'aurait pas fallu cent vingt-huit pages, mais bien plusieurs volumes.

D'après le P. De Munnynck, « il (l'auteur) prétend, lui, philosophe, qu'à une vérité géométrique il n'y a plus rien à expliquer ». — L'auteur n'a rien dit de semblable, mais seulement ceci : lorsqu'on a montré qu'une proposition est la conséquence des vérités mathématiques les plus élémentaires et les plus évidentes, l'explication de cette proposition est terminée.

Lorsque le P. De Munnynck dit que la « discussion (de l'auteur) sur la valeur objective et la portée logique des hypothèses physiques ne fera certes pas faire un pas à la question », il énonce une appréciation qui manque d'aménité et c'est tout. Mais lorsqu'il note que « M. Laminne semble réduire la personnalité de Dieu à son activité libre » et que « les tenants de l'Immanence et tous les théoriciens de l'Évolution créatrice y trouveront merveilleusement leur compte », il commet une méprise qu'il aurait aisément évitée en lisant le chapitre II où l'auteur défend la conception scolastique de la transcendance divine, et en se rendant compte que dans le passage cité cette même conception est manifestement supposée. On peut y voir aussi que pour l'auteur la liberté suppose l'intelligence.

L'auteur ne voudrait pas abuser de l'hospitalité de la *Revue ;* il ne s'arrêtera donc pas aux critiques de détail adressées à la seconde partie de son étude, puisqu'en somme le P. De Munnynck l'approuve, reconnaît même qu'elle fait accomplir à la théorie de l'Évolution un progrès important.

Mais il ne peut laisser passer le reproche qu'on lui fait de manquer d'esprit synthétique : « Il (l'auteur) n'embrasse pas dans son ensemble l'élan du réel vers une réalité plus ample et plus riche, la fécondité du dynamisme évolutif total et les conclusions énormes qui en résultent dès qu'on l'envisage en métaphysique. Il néglige de nous livrer une synthèse qui nous fasse comprendre l'emboîtement du permanent et du transitoire, qui nous fasse dépasser, par une intuition supérieure, Héraclite et Zénon ». — Cette phrase a une saveur bergsonienne. L'auteur connaît cette philosophie et croit même la comprendre dans une certaine mesure. En tous cas, ce n'est pas le caractère synthétique de

cette doctrine qui l'empêche d'y adhérer. L'auteur attribue à l'évolution l'unité à un degré restreint, non parce qu'il se sent incapable de concevoir une unité plus grande, mais parce qu'il pense que cette unité plus grande n'existe pas. Si le P. De Munnynck est d'un autre avis, c'est son affaire. Mais ne pas partager cet avis n'est pas une « défaillance regrettable », c'est simplement une opinion que l'auteur a en commun avec des esprits auxquels on ne pourrait sans impertinence attribuer un manque de sens philosophique.

Veuillez agréer, Monsieur le Directeur, l'expression de mes sentiments les plus distingués.

Jacques LAMINNE.

CHRONIQUE

ALLEMAGNE. — Publication nouvelle. — La librairie Dieterich de Leipzig entreprend la publication d'une collection monumentale : *Religions-Urkunden der Völker* dont la direction a été confiée au Dr Julius Boehmer. Cette collection, destinée moins aux spécialistes qu'au public cultivé, publiera les *documents* les plus autorisés relativement à toutes les religions. Ces documents seront, selon les cas : 1° les *livres sacrés*, *canoniques ou assimilés* des diverses religions qui en possèdent ; 2° les *textes religieux ;* 3° les *récits* (Berichte), écrits ou oraux, les plus anciens et les plus autorisés relatifs aux religions qui n'ont pas de textes sacrés. Tous ces documents seront donnés en langue allemande avec des Introductions, des Notes succinctes et des Tables.

La collection comprend cinq sections : I. *Die vorderasiatisch-westeuropäische Völkergruppe;* II. *Die mongolische Völkergruppe ;* III. *Die amerikanische Völkergruppe ;* IV. *Die Naturvölker und Kulturarmen Völker;* V. *Das Christentum.* La Bible et les formules de foi des diverses Églises chrétiennes ne seront pas publiées.

Les *Religions-Urkunden* paraissent en volumes grand in-8° de 10 à 20 feuilles d'impression, à raison de 3 à 5 volumes par an. Le prix d'un volume de 10 feuilles est de 4 ou 5 M. Une remise de 20 pour 100 est accordée à tous ceux qui souscrivent à 10 volumes.

Le premier fascicule vient de paraître. Il est dû au Lic. J. Warneck et s'intitule : *Die Religion der Batak. Ein Paradigma für animistische Religionen des Indischen Archipels*, gr. in-8° de VI et 136 p., 1909. On annonce la prochaine publication de plusieurs autres : Delitzsch, *Babylonisch-assyrische Religionsurkunden*, I Teil : *Gebete*, *Hymnen*, *Beschwörungen ;* Seybold, *Der Koran ;* Brockelmann, *Quellen zur Geschichte der persönlichen Frömmigkeit im Islam (Gazàli) ;* Geldner, *Upanishaden ;* Spieth, *Religion der Ewe.*

Cette entreprise à laquelle collaborent bon nombre de savants et de professeurs allemands de renom constitue une tentative digne d'éloges pour mettre à la portée de la masse des travailleurs les documents originaux de l'histoire des religions.

Nominations. — Dans sa séance du 29 novembre, l'Académie des Sciences de Berlin (section philosophique-historique) a nommé membres correspondants : M. B. V. Head, conservateur au département des monnaies et médailles de British Museum, membre correspondant de l'Institut de France, numismate de renom ; M. P. Gardner, professeur d'archéologie à l'Université d'Oxford, membre de la British

Academy, etc., qui s'est occupé des origines du Christianisme ; M. E. Pottier, membre de l'Institut, conservateur-adjoint des antiquités orientales au Musée du Louvre et professeur d'archéologie orientale à l'École du Louvre ; le Dr von Schneider, professeur extraordinaire d'archéologie classique à l'Université et directeur de l'Institut archéologique de Vienne.

— Le Dr J. Hell, privat-docent de philologie sémitique à l'Université de Munich, a été nommé professeur extraordinaire.

— Le Dr Willy Staerk, professeur extraordinaire d'exégèse et de théologie de l'Ancien Testament à l'université d'Iéna, a été promu professeur ordinaire.

Décès. — Le Dr Bruno Baentsch, professeur ordinaire d'exégèse de l'Ancien Testament à l'université d'Iéna, est décédé le 27 octobre dernier.

B. Baentsch était né à Halle a. S. le 25 mars 1859. Il étudia la théologie et les langues orientales à l'université de Halle de 1878 à 1885. En 1883, il conquit le titre de docteur en philosophie de cette université avec une dissertation intitulée : *Die Namen der Wüste im Alten Testament.* Pasteur pendant plusieurs années, il prit en 1892 sa licence en théologie à l'université d'Iéna, enseigna comme privat-docent d'exégèse de l'A. T. à la même université (1893), fut promu professeur extraordinaire en 1899 et enfin professeur ordinaire en 1901.

Le Dr Baentsch a publié : *Das Bundesbuch, Ex. XX, 22 — XXXIII, 33*, 1892 ; *Die moderne Bibelkritik*, 1892 ; *Das Heiligkeitgesetz*, 1893 ; *Geschichtskonstruktion oder Wissenschaft*, 1896 ; *Exodus-Leviticus uebersetzt und erklärt (Handkommentar zum Alten Testament von W. Nowack)*, 1900 ; *Numeri uebersetzt und erklärt (ibidem)*, 1902 ; *H. St. Chamberlains Worstellungen ueber der Religion der Semiten*, 1905 ; *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus*, 1906.

Le Dr Baentsch appartenait à la fraction modérée de l'école de Grafe-Wellhausen. Ces dernières années, il s'était rapproché de l'école de Winckler et son *Monotheismus* avait produit une certaine impression en Allemagne et ailleurs.

— On a annoncé la mort à Madras du savant indianiste Richard Pischel, professeur de sanscrit et directeur du « Seminar » indo-germanique à l'université de Berlin, membre de l'Académie des Sciences de cette même ville.

Né le 18 janvier 1849 à Breslau, R. Pischel étudia successivement aux universités de Breslau et de Berlin, fit de longs séjours à Londres et à Oxford, fut nommé professeur de sanscrit et de philologie comparée à l'université de Kiel, 1875, puis en 1885 à Halle et enfin à Berlin. Le Dr Pischel laisse une œuvre scientifique considérable et de haute valeur : études grammaticales, éditions de textes et traductions, recherches sur la littérature de l'Inde, etc. Dans le domaine de l'histoire de la religion védique, il a publié d'importantes *Vedische Studien :* Band I, 1889 ; Bd. II, 1897 ; Bd. III, 1901 ; en collaboration avec Geldner.

— On annonce la mort du Dr Karl Vollers, professeur ordinaire de philologie orientale à l'université d'Iéna, décédé le 5 janvier dans sa

51me année. Le Dr Vollers s'occupait spécialement de philologie arabe. Nous avons signalé dans cette Revue, Tome II, p. 588, son dernier ouvrage : *Die Weltreligionen in ihren geschichtlichen Zusammenhange*, 1907.

— L'*Anthropos* (1909, II, p. 530) annonce la mort, survenue le 29 septembre, du Dr W. Reiss dont les ouvrages sur l'ethnographie et l'archéologie de la région nord-ouest de l'Amérique du Sud font autorité. Citons en particulier l'ouvrage qu'il a publié en collaboration avec A. Stubel : *Das Totenfeld von Ancon*, 3 vol. 1880-1887, où il rend compte de fouilles importantes qu'il avait dirigées. Le Dr Reiss avait été président de la Deutsche Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte.

— Le Dr Paul Horn, professeur extraordinaire de philologie orientale à l'université de Strasbourg, est décédé prématurément à l'âge de 45 ans. Paul Horn était attaché à l'université de Strasbourg depuis 1892 et professeur extraordinaire depuis 1900. Éraniste très estimé, il a publié entre autres ouvrages d'archéologie, de philologie et d'histoire, une *Geschichte der persische Literatur*, 1906, que les historiens de la philosophie et des religions ont intérêt à connaître. On lui doit encore dans la *Kultur der Gegenwart* du Dr P. Hinneberg, Teil I, Abteilung 7 : *Die orientalischen Literaturen*, les ch. intitulés : *Die mittelpersische Literatur; Die neupersische Literatur; Die tuerkische Literatur*, 1906.

— L'un des psychologues les plus en vue d'Allemagne, le Dr H. Ebbinghaus, successivement professeur aux universités de Berlin (1886), de Breslau (1894) et de Halle (1905), est décédé le 26 février à l'âge de 59 ans. Il était né à Barmen le 24 janvier 1850.

Le professeur Ebbinghaus a publié : *Ueber das Gedächtnis*, 1885 ; *Theorie des Farbensehen*, 1893 ; *Grundzuege der Psychologie*, dont le premier volume seul a paru, 2e éd. 1905, et tout récemment *Abriss der Psychologie*, 1908, analysé plus haut dans le Bulletin de Philosophie, page 324. Le Dr Ebbinghaus était co-directeur du *Zeitschrift für Psychologie*. Assidu aux Congrès internationaux de philosophie, il était connu dans le monde philosophique où il avait conquis, par sa courtoisie et son entrain, de nombreuses sympathies.

ANGLETERRE. — **Universités.** — On annonce qu'à l'occasion du centenaire de Ch. Darwin une chaire sera créée à l'université de Cambridge qui portera le nom du célèbre naturaliste anglais.

— Nos lecteurs savent qu'un Bill récent a autorisé la création en Irlande de deux universités nouvelles, l'une pour les catholiques à Dublin, l'autre pour les presbytériens à Belfast. Trinity College de Dublin est attribué à l'Église établie. L'université catholique, qui a reçu le nom « d'Université nationale de Dublin », s'est donné comme premier chancelier le savant archevêque de Dublin, Mgr W. J. Walsh, D. D.

Nominations et Retraites. — Le Dr Cunningham, archidiacre d'Ely, « lecturer » pour l'histoire ecclésiastique à Trinity College, Cambridge,

a été élu président de la Royal Historical Society de Londres. Il succède au Dr W. Hunt arrivé au terme de son office.

— Le Dr A. W. Greenup, professeur d'exégèse au London College of Divinity et principal de ce Collège, a été élu doyen de la Faculté de théologie de l'université de Londres.

— Le Dr J. H. Moulton a été nommé professeur de grec hellénistique à l'université de Manchester. On sait que le Rév. J. H. Moulton est un des principaux auxiliaires du professeur A. Deissmann de Berlin dans ce dépouillement des documents extra-littéraires rédigés en grec vulgaire (κοινή) qui paraît devoir renouveler, dans une mesure importante, la grammaire, le lexique, et conséquemment, l'exégèse critique des écrits du Nouveau Testament. Il a consigné les résultats de ses recherches en ce domaine dans sa *Grammar of New Testament Greek*, Vol. I, *Prologomena*, 3e éd. 1909, et dans ses Notes lexicographiques que publie l'*Expositor*.

— Le Dr Stephen Langdon a été nommé lecteur d'assyriologie à l'université d'Oxford. Le recueil, qu'il vient de faire paraître, de *Sumerian and Babylonian Psalms*, 1909, a été présenté avec éloges par le P. Scheil à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres dans sa séance du 19 mars.

— Le Dr Gilbert Murray a été nommé « Regius Professor » de langue et de littérature grecques à l'université d'Oxford. Le Dr Murray est un helléniste distingué. Son dernier ouvrage : *The Rise of the Greek Epic, Being a Course of Lectures delivered at Harvard University*, 1907, ne saurait être négligé par ceux qui étudient l'histoire de la civilisation et de la religion de l'époque homérique.

— Le Dr John Gwynn, «Regius Professor» de théologie à l'université de Dublin (Trinity College), a pris sa retraite après 25 ans d'enseignement. Il a comme successeur le Dr N. J. D. White, professeur de grec biblique, qui le suppléait déjà.

Décès. — Le *Mind* dans son n° d'Avril annonce la mort, survenue le 1er Mars, de M. Simon Sommerville Laurie, professeur émérite de l'université d'Édimbourg.

M. S. S. Laurie a publié plusieurs ouvrages qui comptent dans la littérature philosophique anglaise : *Philosophy of Ethics*, 1866 ; *Certain British Theories of Morals*, 1868 ; *Metaphysica Nova et Vetusta*, 1884 complété par un travail un peu postérieur, *Ethica or the Ethics of the Reason*. Ces deux derniers ouvrages ont été traduits en français par le professeur G. Remacle de Hasselt. Mais l'œuvre principale du Dr Laurie est le volume intitulé *Synthetica : being Meditations Epistemological and Ontological*, 1906 où il a exposé, dans leur ensemble et d'une manière systématique, les convictions auxquelles il était parvenu au terme d'une vie entièrement consacrée à la réflexion philosophique.

Penseur très personnel dans le domaine de la métaphysique, de l'épistémologie et de la morale, M. Laurie avait en outre acquis une autorité spéciale en matière de pédagogie. Son livre : *The Institutes of Education*, 2me éd. 1899, contient l'exposé de ses idées fondamentales sur ce sujet.

AUTRICHE. — Publication nouvelle. — La direction de l'*Anthropos* annonce la création d'une *Bibliothèque Anthropos*, Collection internationale de monographies ethnologiques, où seront publiées les études trop étendues pour figurer commodément dans la Revue elle-même. Les fascicules de cette Collection paraîtront à intervalles indéterminés, seront indépendants les uns des autres et se vendront séparément avec une remise d'un tiers pour les abonnés de la Revue qui les demanderont dès leur publication.

Le premier fascicule de la nouvelle Collection est à l'impression. C'est un travail du P. J. Meier, M. S. C. intitulé : *Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern, Südsee). Urtext, Uebersetzung und Erklärung. Mit einer Einleitung von* P. W. Schmidt, S. V. D. In-8° d'environ 160 p., 5 M. On annonce en outre, comme étant en préparation, L. Cadière, d. M. É., *Religion et Magie en Annam ;* P. Peekel, M. S. C., *Die Religion der Bewohner von Neu-Mecklenburg (Südsee) mit zahlreichen Mythen in Urtext und Uebersetzung;* J. B. Riale, d. M. É., *Notes sur la Médecine annamite.* — Rappelons que l'Administration de l'*Anthropos* se trouve à St. Gabriel, Moedling, près Vienne, Autriche.

Nomination. — Le P. U. Holzmeister, S. J., privat-docent d'exégèse du Nouveau Testament et de langues orientales à la Faculté de théologie de l'université d'Inspruck, remplace le P. L. Fonck, S. J., en congé. On se rappelle que l'université d'Inspruck a prêté le P. Fonck au Collège Romain pour une année.

BELGIQUE. — Publication nouvelle. — Le *Rapport sur les travaux du Séminaire Historique* de l'Université de Louvain (1907-1908) nous donne, comme les années précédentes, l'analyse d'études variées et riches en aperçus originaux, digne récompense du zèle infatigable de M. le professeur Cauchie. Parmi les travaux qui se rattachent davantage au domaine de la Revue, nous citerons les suivants : J. Bergen, *L'action d'Hincmar de Reims ;* L. Dieu, *Rathier de Vérone ;* A. De Coene, *Fulbert et l'École de Chartres ;* R. Lievens, *Bérenger de Tours et sa doctrine eucharistique;* A. Dumortier, *Érasme et la Bible ;* C. Mohlberg, O. S. B. *L'œuvre liturgique d'Alcuin.*

Congrès. — Le 3e Congrès international d'éducation et de protection de l'enfance dans la famille se tiendra à Bruxelles au mois d'août 1910, sous le patronage officiel du Gouvernement belge. On sait que le 1er congrès a été organisé à Liège en 1905, également sous le patronage du Gouvernement belge et le second, à Milan, en 1906 sous le patronage du Roi d'Italie. Le congrès de 1910 comprendra quatre sections : I. *Étude de l'Enfance ;* II. *Éducation de l'Enfance ;* III. *Enfants anormaux ;* IV. *Œuvres diverses ayant trait à l'enfance.*

Le Secrétariat du Comité d'organisation est à Bruxelles, 44, rue Rubens.

Université. — L'Académie des Sciences morales et politiques de Paris a désigné M. le Comte de Franqueville, pour la représenter aux fêtes jubilaires que l'Université de Louvain célébrera le 3 mai prochain (Cf. *Revue des Sc. phil. et théol.*, janv. 1909, p. 178).

Académie. — M. P. J. Salsmans, S. J., a fait don à l'Académie royale flamande d'une somme de 20.000 francs dont le revenu doit être utilisé, soit à récompenser, par voie de concours, ou à publier des mémoires de philologie néerlandaise, soit à publier des textes moyen-néerlandais en matière de traduction de la Bible romaine catholique, d'interprétation de la Bible, de liturgie, de morale, de catéchèse, d'homologétique, d'hagiographie, d'ascétique, de poésies et de cantiques spirituels, de règles religieuses.

Décès. — M. le Chanoine L. Leroy, président du grand Séminaire de Liège, est mort le mercredi 3 février, après une longue maladie. Né en 1844, M. Leroy avait pris à l'Université grégorienne de Rome les grades de docteur en philosophie et en théologie. Il occupa, pendant quarante ans, la chaire de théologie dogmatique au Séminaire de Liège. Théologien très érudit, il laisse, sur la dévotion au Sacré-Cœur, des ouvrages qui font autorité, et parmi lesquels il faut surtout citer : *De Sacratissimo Corde Jesu ejusque Cultu tractatus philosophicus, historicus, dogmaticus et asceticus*, 1882.

— Le R. P. Paul Joseph Cuche, O. F. M., est décédé à Menin en décembre, à l'âge de 48 ans. Né à Paris, il passa quelques années dans le clergé séculier, puis entra dans l'Ordre des Frères Mineurs, où il se consacra d'abord tout entier au ministère de la prédication. Mais sa santé s'étant affaiblie, il se livra exclusivement à divers travaux philosophiques. C'est ainsi qu'il publia dans la *Revue de Philosophie* des articles très remarqués sur *le Monisme*, *le Procès de l'Absolu*, *les deux Aspects de l'Immanence et le problème religieux*. J. E.

ÉGYPTE. — **Université.** — L'université égyptienne, récemment organisée au Caire, a été solennellement inaugurée le 21 décembre en présence de S. A. le Khédive. Parmi les cinq cours inscrits au programme de cette première année, signalons ceux de M. Ahmed Zéki Bey sur *Les civilisations musulmanes* (en arabe) et du Professeur I. Guidi, de l'université de Rome, sur *La littérature géographique, historique, philosophique des Arabes dans ses rapports avec l'Occident et spécialement avec l'Italie* (en français ou en arabe).

La nouvelle université publie une *Revue de l'Université égyptienne* qui paraît tous les quinze jours et qui donne en français ou en arabe le résumé des leçons de la quinzaine.

Congrès. — L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de Paris a délégué, pour la représenter au Congrès d'Archéologie qui se tient au Caire du 10 au 21 Avril, M. Babelon et le R. P. Thédenat. M. Th. Reinach a annoncé l'intention de se joindre à la députation.

ESPAGNE. — **Décès.** — Le 30 février est mort à Orihuela, âgé de cinquante-trois ans, le R. P. Julio Furgus, S. J., savant préhistorien et archéologue. Il avait découvert sur la colline San Antón, proche d'Orihuela, une importante station préhistorique. Au cours des fouilles méthodiques qu'il y pratiqua, il recueillit de nombreux objets qu'il réunit et classa dans un très intéressant Musée archéologique à Orihuela.

On lui doit pareillement de fructueuses explorations en diverses stations préhistoriques à Alicante, à Cadix et en Aragon.

Le P. Furgús a publié de nombreuses études dans la *Razón y Fe*, dans le *Bolletin de la Sociedad Aragonesa de Ciencias Naturales* de Saragosse, dans le *Bulletin de la Société Archéologique de Belgique*, Société dont il était membre, etc. L'Académie d'Histoire de Madrid était sur le point de le nommer membre correspondant.

— Le 27 mars est décédé à Madrid D. Antonio Hernandez Fajarnés, professeur de logique et de psychologie à l'université de cette ville, membre de la Real Academia Española.

A. H. Fajarnés était originaire de Saragosse et avait pris ses grades à l'université de cette ville. C'est également à l'université de Saragosse qu'il fit ses débuts dans l'enseignement comme titulaire des chaires d'histoire, de philosophie et de droit. Il y remplissait l'office de recteur lorsqu'il fut transféré à l'université de Madrid. L'un des premiers parmi les professeurs d'universités espagnoles, il entreprit de révéler la philosophie médiévale aux générations nouvelles. Parmi ses écrits *La Ciudad de Dios* cite : *El periodismo católico ; Reformas necesarias ; Bibliografía ; El sentido católico en las ciencias médicas ; Psicología de Haeckel ; La cuestión religiosa ; Estudios críticos sobre la filosofía positivista ;* etc.

ÉTATS-UNIS. — onférences. — Le Dr. F. J. Bliss, de Beyrouth, bien connu par ses fouilles en Palestine, a donné les « Bross Lectures » à Lake Forest University, du 3 au 14 décembre, sur : *Les religions de la Syrie et de la Palestine contemporaines.*

— Le centenaire de Ch. Darwin continue de donner occasion à des conférences où l'on s'efforce de caractériser son œuvre scientifique et de préciser son influence. Du 12 février au 16 avril, la Columbia University de New-York a consacré à ce thème une suite de lectures qui ont été très suivies. Le Dr H. F. Osborn a parlé de *La vie et de l'œuvre de Darwin ;* le Dr W. B. Scott a traité *L'évolution terrestre et la paléontologie ;* le Dr Th. H. Morgan a étudié *L'influence de Darwin sur la géologie ;* le Dr F. Boas a parlé sur *Darwin et l'anthropologie ;* le Dr D. T. Mc. Dougal sur *L'influence de Darwin en botanique ;* le Dr J. Dewey sur *Le darwinisme et la philosophie moderne ;* le Dr G. E. Hale sur *L'évolution cosmique.* Le Dr F. H. Giddings a clos la série par une conférence sur *Le Darwinisme considéré par rapport à l'évolution des institutions humaines.*

— Le professeur H. O. Taylor a donné, du 3 février au 5 mars, à l'Union Theological Seminary de New-York, une série de conférences sur la *Philosophie du Moyen Age.* Voici le titre de ses leçons : I. *Greek Philosophy as an Antecedent ;* II. *Intellectual Interests of the Latin Fathers ;* III. *Carolingian Handling of the Patristic Material ;* IV. *The Second Stage : Gerbert, Roscellin, William of Champeaux, Abelard ;* V. *Reason and Authority : Abelard, Hugo of St. Victor, Mysticism ;* VI. *Universities : The Mendicant Orders, Aristotle and the Culmination of Scholasticism ;* VII. *Albertus Magnus and Thomas Aquinas ;* VIII. *The whole*

Scholasticism : Thomas Aquinas ; IX. *The Breach in Scholasticism : Roger Bacon, Duns Scotus, Occam.*

Nominations et Retraites. — Le Dr Th. J. Shahan a été nommé par le Souverain Pontife Pie X pro-recteur de l'Université catholique de Washington, et solennellement installé le 25 février en remplacement de l'évêque O' Connell, arrivé au terme de son mandat.

Le Dr Th. J. Shahan naquit à Manchester, New Hampshire, États-Unis, le 11 septembre 1857. Envoyé au Collège Américain de Rome en 1878, il y prit ses grades en théologie. Après un court passage dans le ministère, il fut désigné pour faire partie du corps professoral de l'université catholique de Washington alors en formation. Il reprit donc le cours de ses études d'abord à Rome, puis à Berlin et enfin à Paris où il suivit les leçons de Mgr Duchesne. Rentré en Amérique en 1891, il fut nommé titulaire de la chaire d'Histoire ecclésiastique et de Patrologie à l'Université de Washington, qu'il a occupée avec distinction jusqu'à ce jour. En 1895 il fonda avec la collaboration d'un certain nombre de professeurs *The Catholic University Bulletin* dont il est l'éditeur principal. Le Dr Shahan est pareillement l'un des cinq éditeurs de la *Catholic Encyclopedia* qui se publie aux États-Unis et dont le cinquième volume va paraître.

Le Dr Shahan a publié divers ouvrages estimés : *The Blessed Virgin in the Catacombs,* 1892 ; *Giovanni Battista de Rossi*, 1900 ; *The Beginnings of Christianity*, 1903 ; *The Middle Ages,* 1904, etc. Il vient de traduire sous ce titre : *Patrology : The Lives and Works of the Fathers of the Church*, 1908, l'ouvrage classique du professeur O. Bardenhewer de Munich.

— Le Dr Francis Brown, titulaire de la chaire d'hébreu à l'Union Theological Seminary de New-York, vient de rentrer aux États-Unis après avoir rempli pendant l'année 1908 l'office de directeur de l'Institut archéologique américain de Jérusalem. Il a été choisi comme président de l'Union Theological Seminary.

— Le Dr A. Gifford, gradué de l'Université de Yale, a été nommé « instructor » de philosophie à Bryn Mawr College, Bryn Mawr, Pensylvanie.

— Le Dr D. C. Mac Instosh, précédemment professeur de théologie et d'hébreu à Brandon College, Brandon, Manitoba, a été nommé professeur de théologie systématique à l'université de Yale.

— Le Dr O. S. Davis, docteur de l'université de Leipzig, a été choisi comme président du Mc Cormick Theological Seminary de Chicago.

— Le Dr C. H. Toy, professeur de langues orientales et lecteur pour la littérature biblique à l'Université Harvard, Cambridge, Mass., a pris sa retraite. Il est âgé de 73 ans.

Fouilles. — Le Dr G. A. Reisner, professeur adjoint d'archéologie sémitique à l'université Harvard, prend la direction des fouilles que cette université a entreprises à Sebastiéh, Palestine. L'année dernière le Dr Reisner dirigeait des fouilles dans la Haute Égypte pour le compte du Gouvernement britannique.

Décès. — On annonce la mort du Dr SELAH MERRILL, palestinologue distingué, décédé le 22 janvier à Fruitvale, Californie, dans sa 71me année.

Après avoir étudié aux universités de Yale et de Berlin, le Dr Merrill se livra pendant deux ans (1874-1876) à l'exploration scientifique de la Palestine. Consul des États-Unis à Jérusalem de 1882 à 1885, de 1891 à 1893 et de 1898 à 1907, le Dr Merrill put continuer ses recherches dans des conditions spécialement favorables. Il a publié : *East of the Jordan*, 1881-1883 ; *Galilee in the Time of Christ*, 1881 ; *Ancient Jerusalem*, 1908, et de nombreuses Notes dans le *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement*. Le Dr Selah Merrill comptait parmi les Orientalistes américains les plus en vue. Il a donné plusieurs articles au *Dictionary of the Bible* du Dr Hastings.

FRANCE. — Publication nouvelle. — La très utile collection : *Documents pour l'Étude de la Bible* que dirige M. F. MARTIN, de l'Institut catholique de Paris, et que publie la librairie Letouzey et Ané, vient de s'enrichir de deux nouveaux volumes : *Histoire et Sagesse d'Ahikar l'Assyrien*, par F. NAU, 1909 ; *L'Ascension d'Isaïe*, par E. TISSERAND, 1909. Nous ne pouvons pour le moment que signaler ces publications de grande valeur sur lesquelles nous reviendrons.

Anniversaire. — La Société d'Anthropologie de Paris, créée en 1859, célébrera les 7, 8 et 9 juillet, le cinquantième anniversaire de sa fondation.

Revues. — La *Revue de l'Histoire des Religions* ayant perdu son directeur, Jean Réville, a constitué une nouvelle Direction, qui entrera en fonctions avec la publication du Tome LVIII et qui se compose de M. P. ALPHANDÉRY, depuis cinq ans secrétaire de la Rédaction, et de M. René DUSSAUD, professeur-suppléant au Collège de France, dont la compétence en matière d'archéologie orientale et d'histoire des religions est bien connue.

— Le *Journal des Savants* sera désormais publié sous les auspices de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, et réservé aux études qui constituent le domaine de cette Académie. Il contiendra, comme précédemment, des articles développés, consacrés aux publications récentes les plus importantes de la France et de l'Étranger et des comptes rendus plus brefs de livres nouveaux. De plus, afin de tenir ses lecteurs au courant des découvertes particulières ainsi que des progrès d'ensemble accomplis dans les différentes branches des études relatives à l'antiquité, au moyen âge et à l'Orient, il a été décidé qu'il renfermerait : 1° des nouvelles et des correspondances ; 2° des revues générales spéciales à chaque science. On continuera d'y trouver une chronique de l'Institut de France et l'analyse des travaux des grandes Académies étrangères. (*Débats* du 2-3 janvier).

— La *Revue de Philosophie*, que dirige M. PEILLAUBE, professeur à l'Institut catholique de Paris, paraît depuis janvier à la librairie G. Beauchesne, 117, rue de Rennes, Paris.

Nominations. — L'Académie des Sciences morales et politiques, dans sa séance du 27 mars, a élu membre titulaire de la section d'histoire, M. P. Imbart de la Tour, en remplacement de M. Achille Luchaire. M. Imbart de la Tour occupe à la faculté des lettres de Bordeaux la chaire d'histoire. Ses cours et ses conférences attirent des auditeurs d'élite, grâce à sa chaude éloquence, à sa rare érudition et à sa science si précise. Écrivain d'un talent remarquable, il a puissamment contribué au progrès de l'histoire religieuse en France par ses nombreuses études sur l'histoire médiévale et sur la Renaissance. Ouvrages principaux : *Les Élections épiscopales dans l'Église de France du IVe au XIIe siècle*, 1891 ; *Les Paroisses rurales du IVe au XIe siècle*, 1900 ; *Les origines de la Réforme*, 2 vol., 1905-1908 ; *Irréligion et démocratie*, 1905 ; *Le christianisme et la paix sociale*, 1906 ; *Questions d'histoire sociale et religieuse*, 1907. Il est le Directeur des *Archives d'Histoire religieuse* qu'il a fondées.

— M. Théodore Reinach a été élu membre libre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres où il remplace le Dr Hamy, décédé. Directeur de la *Revue des Études Grecques*, M. Th. Reinach préside à la traduction française des *Œuvres complètes de Flavius Josèphe*, dont plusieurs fascicules ont déjà paru et qui comprendra sept volumes in-8°. Outre ses ouvrages de numismatique et d'archéologie grecques et orientales, il a édité ou traduit bon nombre de textes anciens, entre autres dans son important recueil de *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, 1895.

— Dans sa séance du 23 décembre 1908, l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a élu correspondants étrangers : le Dr Ch. R. Lanman, professeur de sanscrit à l'université Harvard, Cambridge. Mass., États-Unis ; le Dr C. Huelsen, secrétaire du Kaiserlich Deutsches Archaeologisches Institut de Rome ; le Dr. J. J. M. De Groot, professeur de langue et d'archéologie chinoises à l'université de Leyde ; le Dr Ch. Michel, professeur de grec et de sanscrit à l'université de Liège ; le Dr J. V. Jagic, professeur de philologie slave à Vienne ; le Dr E. de Hinojosa, professeur d'histoire espagnole et américaine à l'université de Madrid ; le Dr Pio Rajna, professeur de philologie romane à l'université de Florence.

— M. Alfred Loisy a été nommé par le Ministre de l'Instruction publique titulaire de la chaire d'histoire des religions au Collège de France, vacante par suite de la mort de Jean Réville. L'assemblée des professeurs du Collège de France l'avait présenté en première ligne, au cinquième tour de scrutin, par 19 voix contre 16 à M. Georges Foucart, fils du membre de l'Institut, professeur à l'université d'Aix-Marseille, et en seconde ligne, M. J. Toutain, maître de Conférences à l'École pratique des Hautes Études. L'Académie des Sciences morales et politiques avait présenté en première ligne M. G. Foucart et en seconde M. J. Toutain.

Le programme des cours qui seront professés au Collège de France pendant le deuxième trimestre de 1909 attribue à M. Loisy deux leçons par semaine sur la *Nature du sacrifice dans les différentes religions*.

— M. Babut, chargé d'un cours complémentaire d'histoire du Christianisme à l'université de Montpellier, a été promu professeur adjoint.

Décès. — Le 19 février, l'Université de Paris perdait deux de ses

membres : M. Victor Egger, professeur de philosophie et de psychologie à la Faculté des lettres, et M. Frédéric Rauh, chargé de cours de philosophie à la même Faculté.

M. Victor Egger naquit à Paris le 14 février 1848. Il fit ses études aux lycées Saint-Louis et Charlemagne et entra à l'École normale en 1867. De 1871 à 1877 il enseigna la philosophie aux lycées de Bastia et d'Angers. Il fut ensuite maître de conférences à la Faculté des lettres de Bordeaux (1877-1882), professeur à la Faculté des lettres de Nancy (1882-1893), enfin en 1893 chargé de cours à la Sorbonne où il devint successivement professeur adjoint (1902) et titulaire (1904).

M. Victor Egger était un psychologue consciencieux, précis, attentif au détail de sa science. Il laisse une étude appréciée sur *la Parole intérieure* (1882), de nombreux articles publiés par la *Revue philosophique* et d'autres recueils, quarante leçons de son cours de philosophie dans la *Revue des cours et conférences*. On lui doit aussi une thèse très soignée et méthodique sur les sources de Diogène Laërce (1881).

Né dans l'Isère, le 31 mars 1851, M. Frédéric Rauh fit ses études au lycée de Lyon, puis à Paris, au collège Sainte-Barbe, au lycée Louis-le-Grand, à l'École normale. De 1887 à 1899, professeur à la Faculté des lettres de Toulouse, il fut ensuite maître de conférences à l'École normale (1899-1903).

Par ses préoccupations les plus constantes, M. Rauh faisait partie de ce groupe de philosophes qui s'essaient depuis plusieurs années à l'établissement d'une morale scientifique, en prenant comme point de départ négatif le rejet absolu et sans appel du point de vue métaphysique et du point de vue religieux, comme base positive l'observation expérimentale des faits de moralité de l'ordre social. Son effort original fut de vouloir maintenir la spécificité du donné moral, contre l'absorption dont le menaçait la sociologie et, malgré qu'il tendît toujours de plus en plus vers un positivisme radical, de chercher à compléter une méthode empirique trop exclusive par l'intervention *a priori* de la conscience individuelle. L'honnête homme doit, selon lui, acceptant d'abord l'expérience morale commune, vérifier, discuter, éprouver son idéal au contact de l'action morale et à la lumière des consciences compétentes, celles-là méritant ce titre qui, ayant dépouillé toute nostalgie des vieilles philosophies, observent, comme lui, avec intelligence et sincérité, la réalité présente. L'idéal qui résiste à l'épreuve, — soutenu du côté de l'agent par la conscience, impartiale et désintéressée sans doute, mais apportant dans la recherche tous ses besoins, tendances, caractéristiques, etc..., individuels, — est un principe d'action légitime. La certitude peut en être absolue, parce que irrésistible, mais demeure toujours provisoire. Au moyen d'expériences similaires on peut arriver à constituer une technique de l'action morale et même ultérieurement une philosophie morale faisant connaître les principes formels les plus généralement admis.

M. Rauh étayait ce système à l'aide d'une psychologie de la raison expérimentale, où, malgré son désir de conserver un élément d'universalité, il ne parvenait pas à échapper aux inconvénients de l'empirisme, pas plus que dans sa morale à ceux de l'individualisme.

Œuvres : *Essai sur le fondement métaphysique de la morale* (1891) ; *De la méthode dans la psychologie des sentiments* (1899) ; *Psychologie appliquée à l'éducation*, en collaboration avec M. Revault d'Allonnes (1900-1904) ; *L'Expérience morale* (1903) ; articles dans la *Revue philosophique*, dans la *Revue de métaphysique et de morale* dont il fut l'un des premiers collaborateurs, etc... M. Rauh préparait une théorie générale de l'expérience dont il présenta une esquisse au Congrès de philosophie de Heidelberg. M.-D. R.-G.

— Mgr Blampignon, protonotaire apostolique, est décédé au mois d'octobre dernier, à Vannes, à l'âge de 79 ans. Docteur en théologie et docteur ès lettres, il fut chargé d'abord d'un cours de philosophie successivement à l'École des Carmes, au Grand Séminaire de Troyes et au lycée d'Angoulême, puis en 1872 d'un cours de droit ecclésiastique à la Faculté de théologie de Paris. Il devint titulaire de cette dernière chaire en 1876, qu'il occupa jusqu'à la suppression des Facultés de théologie. Parmi ses nombreux ouvrages d'histoire ecclésiastique, il faut citer : *De l'Esprit des sermons de saint Bernard*, thèse de doctorat, 1855 ; *De Sancto Cypriano et de primaeva Carthaginiensi Ecclesia disquisitio historica atque philosophica. Cui subest Metaphrastae hagiographia hactenus inedita*, thèse de doctorat, 1862 ; *Étude sur Malebranche d'après des documents manuscrits, suivie d'une Correspondance inédite*, 1861 ; *Les Facultés de théologie de France*, 1872 ; *Massillon d'après des documents inédits*, 1879 ; *L'Épiscopat de Massillon d'après des documents inédits, suivi de sa Correspondance*, 1884 ; *Massillon, supplément à son Histoire et à sa Correspondance*, 1891 ; *Étude sur Bourdaloue, avec quelques documents inédits*, 1891 ; *Édition des Œuvres complètes de Massillon*, 1865-1867, et du *Petit Carême de Massillon, suivi de sermons choisis de l'Avent et du Grand Carême*, 1882.

ITALIE. — Commission biblique. — Le Rév. A. R. D. Reilly, prêtre de St-Sulpice, professeur d'Écriture Sainte au Séminaire de Boston, a subi avec succès, les 21 et 22 janvier, l'examen pour le doctorat en Écriture Sainte devant la Commission biblique au Vatican. L'examen oral a porté : 1° sur la langue syriaque ; 2° sur l'exégèse des épîtres de S. Paul aux Corinthiens (texte grec) ; 3° sur l'exégèse du livre d'Isaïe (texte hébreu) ; 4° sur des questions relatives aux ouvrages exégétiques des Pères ; 5° sur des questions de critique textuelle de l'Écriture.

Le sujet désigné pour la leçon d'Écriture Sainte a été *Les oracles messianiques d'Isaïe*.

Le R. Reilly avait pris comme sujet de sa thèse doctorale, qu'il a soutenue en français : *The Exegesis of St. Irenaeus*. Elle lui a valu les éloges du jury que présidait S. Ém. le cardinal Rampolla.

— M. le chanoine Pannier, professeur à l'Institut catholique de Lille, et le R. P. L. Fonck, de l'Université d'Inspruck, présentement attaché au Collège Romain, ont été nommés par le Souverain Pontife consulteurs de la Commission biblique.

Instituts. — La *Biblioteca Filosofica*, fondée à Florence il y a trois

ans, est enfin sortie de la période de tâtonnements qui avait marqué ses débuts. Elle publie depuis le mois de décembre 1908 un Bulletin mensuel où l'on trouve, entre autres choses, un résumé des conférences de philosophie et d'histoire des religions données plusieurs fois chaque semaine dans ses locaux. Elle vient de créer en outre un Cercle de Philosophie dont le Comité directeur est ainsi composé : Professeur A. Chiappelli, Prof. M. Calderoni et G. Papini ; secrétaire : Prof. G. Ferrando.

Le siège de la Bibliothèque et du Cercle est Piazza Donatello, 5.

Revue. — La *Rivista Filosofica* que dirigeaient, depuis la mort du sénateur Cantoni, les professeurs Faggi, Juvalta, Mantovani, Vidari et Villa de Pavie et la *Rivista di Filosofia e Scienze Affini*, directeur G. Marchesini de Padoue, viennent de fusionner sous les auspices de la Société Philosophique italienne. Le nouveau recueil s'intitule ; *Rivista di Filosofia. Organo della Società Filosofica Italiana.* Le Comité de Direction se compose des professeurs A. Faggi, E. Juvalta (Pavie), A. Levi (Ferrare), G. Marchesini (Padoue), G. Vailati, L. Valli, B. Varisco. L'éditeur est le libraire A. F. Formiggini de Modène-Bologne. La *Rivista di Filosofia* publiera les Actes de la Société Philosophique italienne.

Le prix d'abonnement de la nouvelle Revue, qui paraît cinq fois par an, est de 10 fr. pour l'Italie et de 12 fr. pour l'Étranger. Les manuscrits et la correspondance doivent être envoyés au Professeur B. Varisco de l'université de Rome.

Décès. — La *Rivista di Filosofia* de Janvier-Février annonce la mort de MM. Giovanni Dandolo professeur de philosophie à l'Université de Messine, et de Giovanni Lesca, professeur au lycée de la même ville, tous deux victimes du tremblement de terre du 28 décembre.

G. Dandolo était né à Borgorico (Padoue) en 1861. Il avait fait ses études à Padoue. Professeur de philosophie en différents lycées, il fut nommé en novembre 1899 à l'Université de Messine.

G. Dandolo était disciple de R. Ardigó. Une étude sur son œuvre paraîtra dans le prochain fascicule de la *Rivista di Filosofia.* — Articles et ouvrages : *La coscienza nel sonno* (1889) ; *L'anima nelle tre prime scuole filosofiche della Grecia* (1891) ; *La dottrina della memoria nelle Psicologia inglese* (1891), *nel sensismo e materialismo francese* (1890), *presso la scuola scozzese* (1890), *in Cartesio, Malebranche e Spinoza* (1893), *in Francia nel secolo XIX* (1893), *nella filosofia tedesca* (1893) ; *L'obietto della filosofia e la Verità* (1894) ; *Appunti di Storia della filosofia* (1895) ; *Intorno al numero* (1896) ; *Intorno al sentimento* ; *Senso e intelletto della filosofia presofistica* ; *Le integrazioni psichiche e la percezione esterna* (1908) ; *Intorno al problema psicologico* (1899) ; *Le integrazioni psichiche e la volontà* (1900) ; *La forma di persistenza nell' esperienza psichica* (1900) ; *La causa e la legge nell' interpretazione dell' universo* (1901) ; *Appunti di filosofia ad uso de' Licei* (1903) ; *La memoria* (1903); *Studi di psicologia gnoseologica: I. Cenni introduttivi* (1905), *II. Senzo e intelletto* (1906), *III. La funzione gnoseologica della rappresentazione* (1907) ; *Per Roberto Ardigó* (1908).

G. Lesca est l'auteur de plusieurs études d'histoire de la philosophie, de philosophie morale et de pédagogie : *La teorica della conoscenza nella filosofia greca* (1888) ; *La metafisica e la teorica della conoscenza del Leibniz* (1888); *Il fenomenismo dell' Hobbes* (1891) ; *L'idealismo soggettivo di J. G. Fichte* (1895) ; *La morale della filosofia scientifica* (1886) ; *La religione della filosofia scientifica* (1889); *La religione morale dell' umanità* (1902) ; *La filosofia della vita* (1903) ; *La filosofia dell' azione* (1908) ; *Principi di pedagogia generale* (1900); *La scuola secondaria* (1902) ; *Religiosità e pedagogia moderna* (1909).

SUISSE. — Université. — L'Académie de Neuchâtel qui a fêté à la fin de l'année dernière le 25me anniversaire de sa réorganisation, sera prochainement transformée en université. Elle possède déjà toutes les Facultés, sauf celle de médecine qu'il n'est pas question de créer pour le moment.

Congrès. — Le Comité d'organisation du *VIme Congrès International de Psychologie* vient de publier une deuxième circulaire d'où il résulte que ce Congrès tiendra ses séances à Genève du 3 au 7 août prochain.

Un certain nombre de questions ont été mises à l'ordre du jour des discussions. Les Rapporteurs qui ont bien voulu se charger de les introduire devant le Congrès ont été priés d'envoyer leurs rapports le plus vite possible afin qu'on puisse les faire imprimer et les expédier aux membres du Congrès. Ceux-ci pourront les lire à loisir et préparer leurs remarques et objections en connaissance de cause. Cela permettra aux rapporteurs de ne donner à la séance même qu'un court résumé de leur travail et laissera plus de temps aux discussions qui, étant préparées, seront elles-mêmes plus fécondes.

Ces questions sont les suivantes :

A. — QUESTIONS GÉNÉRALES

1. **Les Sentiments.** Rapporteurs : MM. le prof. O. Külpe (Würzburg) et le Dr P. Sollier (Paris).

2. **Le Subconscient.** Rapporteurs : MM. les prof. M. Dessoir (Berlin), P. Janet (Paris) et Morton Prince (Boston).

3. **La Mesure de l'Attention.** Rapporteurs : MM. les prof. M. L. Patrizi (Modène) et Th. Ziehen (Berlin).

4. **Psychologie des Phénomènes religieux.** Rapporteurs : MM. les prof. H. Hœffding (Copenhague) et J. Leuba (Bryn Mawr).

B. — QUESTIONS SPÉCIALES

Psycho-Pédagogie :

5. **Classification psycho-pédagogique des Arriérés scolaires.** Rapporteurs : MM. le Dr O. Decroly (Bruxelles), le prof. G. C. Ferrari (Imola-Bologne), le Dr Th. Heller (Vienne), le prof. L. Witmer (Philadelphie).

6. **La Méthodologie de la Psychologie pédagogique.** Rapporteur : Mlle le Dr I. Ioteyko (Bruxelles).

Psycho-Zoologie :

7. **Les Tropismes.** Rapporteurs : MM. le Dr G. Bohn (Paris), les prof. Fr. Darwin (Cambridge), H. S. Jennings (Baltimore) et J. Loeb (Berkeley).

8. **L'orientation lointaine.** Rapporteur : M. le prof. A. Thauziès, président de la Fédération des Sociétés colombophiles de l'Ouest-Sud-Ouest (Périgueux).

Psycho-Physiologie :

9. **La perception des Positions et Mouvements de notre corps et de nos membres.** Rapporteur : M. le prof. B. Bourdon (Rennes).

Questions d'unification.

Toutes les sciences, arrivées à un certain point de leur développement, nécessitent l'établissement de certaines conventions simplificatrices en fait de vocabulaire et d'équivalences terminologiques, de procédés techniques, d'unités de mesure, etc Les congrès internationaux sont l'occasion la plus propice pour jeter les premières bases de ce travail d'entente et pour organiser des commissions permanentes auxquelles incombera la tâche de le mener à bonne fin.

Il nous semble que pour la Psychologie aussi le moment est venu d'entreprendre activement cette œuvre d'unification, en faveur de laquelle un vœu avait été déjà émis il y neuf ans au Congrès de Paris. C'est pourquoi nous inscrivons les quelques articles suivants au programme de notre réunion de cet été :

1. **Terminologie.** — Comme introduction à ce sujet et pour engager nos collègues de tous pays à apporter leurs idées et leurs suggestions utiles en ce domaine un peu aride à première vue, nous publierons et leur enverrons au cours de ce printemps un premier essai ou avant-projet de convention, portant sur un certain nombre de notions indispensables et d'un emploi constant dans les recherches de psychologie expérimentale.

2. **Étalonnage des Couleurs** (*Standard-Colours*). — Il serait fort désirable que les divers expérimentateurs qui ont à se servir de couleurs dans leurs investigations puissent les désigner d'une façon à la fois précise, simple et commode, en se référant à une échelle numérotée suivant les nuances et les degrés de saturation, et universellement admise comme étalon. Nous invitons ceux de nos collègues qui sont compétents dans cette branche, ainsi que les fabricants d'appareils d'optique ou de papiers de couleur, à nous apporter leurs propositions, et, éventuellement, des échantillons.

Nous espérons que cette question si importante sera introduite au Congrès par M. le prof. W. Nagel (Rostock).

3. Mode de numération des fautes dans les expériences de témoignage. — M. Otto Lipmann, Dr phil. (Berlin), rapportera.

4. Notation de l'âge des enfants. — Certains auteurs ont l'habitude d'indiquer en jours ou en semaines l'âge des enfants. Cette notation est mal commode : on ne voit pas tout de suite quel est l'âge qui correspond au 164me jour ou à la 89me semaine. Nous proposerons au Congrès d'adopter le mode de notation récemment employé par Stern.

5. Détermination mathématique des résultats numériques des expériences. — Lorsqu'il s'agit de prendre la moyenne d'un grand nombre de résultats, ou de chercher la corrélation de caractères psychiques ou autres, de difficiles problèmes se posent à l'investigateur. Ces problèmes, cependant, sont de nature trop délicate et spéciale pour que nous ayons demandé à des rapporteurs de les introduire devant le Congrès avant de savoir si certains de nos collègues désirent qu'ils figurent à l'ordre du jour. Si c'est le cas, nous sommes prêts à organiser une séance spéciale qui réunirait les personnes s'intéressant à ces questions de mathématique appliquée.

Les membres du Congrès qui désireraient que d'autres objets d'unification fussent portés à l'ordre du jour sont priés de bien vouloir nous en aviser au plus tôt.

Exposition d'instruments, etc.

Toutes les personnes (psychologues, fabricants, etc.) qui auraient l'intention d'exposer pendant le Congrès des instruments, appareils, livres ou brochures, collections et objets divers concernant les recherches et l'enseignement de la psychologie, ou de faire des démonstrations expérimentales, sont priées de nous en donner avis le plus vite possible, avec toutes les indications nécessaires pour que nous puissions leur réserver l'emplacement qu'elles désirent.

Communications individuelles.

Ainsi que nous l'avons indiqué dans notre première circulaire, un de nos vifs désirs serait de réagir contre cette pléthore de communications individuelles disparates dont les derniers Congrès ont tant eu à souffrir. Cependant, nous ne nous sentons pas le droit de fermer d'emblée et absolument la porte aux travaux inédits et particulièrement intéressants que des membres croiraient devoir présenter au Congrès. C'est pourquoi nous conservons cette rubrique des *Communications individuelles*, en priant leurs auteurs éventuels de bien vouloir nous les annoncer le plus vite possible (au plus tard avant le 15 juin). L'organisation de Sections particulières pour y répartir ces communications individuelles ne se fera qu'ultérieurement, selon le nombre et la nature de celles-ci.

Toutefois, vu les demandes qui nous ont été adressées par plusieurs biologistes, nous instituons dès maintenant une *Section de psychologie animale*, qui fonctionnera pendant toute ou partie de la durée du Congrès.

Les psycho-zoologistes sont donc invités à présenter à cette Section des communications individuelles, en les accompagnant si possible de présentations d'animaux.

Communications déjà annoncées :

M. le prof. R. M. Yerkes (Harvard, Cambridge Mass.), *Scientific methods in animal psychology* (avec démonstration d'appareils).

H. Hachet-Souplet (Paris), *Théorie et applications psychologiques du dressage.*

N.-B. — Adresser tout ce qui concerne le Congrès (en dehors des cotisations) au Secrétaire général, **11, avenue de Champel, Genève.**

Adresser les *adhésions* avec les *cotisations* (par mandat postal ou chèque), à M. Lucien Cellérier, **Montchoisy, Genève.**

On délivre au prix de **20** fr., des cartes de membre qui donnent droit à toutes les publications relatives au Congrès.

Revue. — Le R. P. Montagne, O. P., professeur ordinaire de philosophie à la faculté de théologie de l'université de Fribourg, a été institué directeur de la *Revue Thomiste* à la place du regretté P. Coconnier décédé. Collaborateur de la *Revue Thomiste* depuis sa fondation, philosophe et théologien très estimé, le R. P. Montagne était spécialement désigné pour continuer l'œuvre de prédilection de son maître et ami. Nous faisons des vœux pour le succès de la nouvelle Direction.

Nomination. — Fräulein Anna Tumarkin, docteur en philosophie, chargée d'un cours de philosophie à l'université de Berne, a reçu le titre de professeur extraordinaire.

Décès. — Le Dr Émile Egli, professeur ordinaire d'histoire ecclésiastique à l'université de Zurich depuis 1893, est mort le 31 décembre, à l'âge de 61 ans. Il s'est particulièrement occupé de Zwingle et de l'histoire de la Réforme en Suisse. Ouvrages principaux : *Zwingli's Tod nach seiner Bedeutung für Kirche und Vaterland*, 1893 ; *Zwingliana, Mitteilungen zur Geschichte Zwinglis und der Reformation*, 1897 ; *Aktensammlung zur Geschichte der Züricher Reformation in den Jahren 1519-1533*, 1879 ; *Die Züricher Wiedertäufer zur Reformationszeit*, 1878 ; *Die St. Galler Täufer*, 1887 ; *Kirchengeschichte der Schweiz bis auf Karl den Grossen*, 1893. En outre, il avait entrepris dans le *Corpus Reformatorum*, A. 88, les introductions historiques et les commentaires aux écrits et lettres de Zwingle.

RECENSION DES REVUES [1]

ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. Janvier. — G. B. P. et J. Chevalier. *Les Évangiles synoptiques de M. Loisy.* (Montre que l'explication de M. Loisy, tant en psychologie qu'en critique, ne saurait satisfaire. Elle est très peu historique et repose en fait sur un petit nombre d'*a priori* plus ou moins avoués. Un de ces *a priori* est la négation du miracle ; et cette négation s'appuie sur cet autre *a priori* : « lorsqu'nn fait représente une idée, il y a chance que le fait ait été inventé pour l'idée. » En somme, M. Loisy se fonde sur la signification du fait pour en nier l'historicité. — Enfin il réduit arbitrairement tout l'Évangile à n'être que la prédication du royaume eschatologique: est primitif ce qui correspond à cette perspective du ministère de Jésus, dérivé ce qui s'en écarte.) pp. 337-366.) — Ch. Huit. *Le Platonisme en France au XVIIIe siècle*, fin. (Ce qu'ont pensé de Platon, Rousseau, Bernardin de St Pierre, Buffon, Condillac, Saint-Martin.) pp. 367-387. — J. Rivière. *La théodicée de Fénelon : ses éléments quiétistes.* (suite) (Ce qu'est la passivité quiétiste chez Fénelon, ses rapports avec la passivité de toute créature sous l'action de Dieu.) pp. 389-404. = **Février.** — Baron F. von Huegel. *L'élément mystique de la Religion d'après la vie de Ste Catherine de Gênes.* (L'état psycho-physique de sainte Catherine dans la troisième période de sa vie. Sa maladie qui va toujours s'aggravant n'a pas une origine physique; elle provient de son état spirituel; la sainte a la conviction fondamentale et persistante que ses souffrances contre lesquelles la médecine ne peut rien, sont des occasions fécondes, en même temps que la rançon de son commerce si étroit avec les choses divines.) pp. 449-461. — Baron de Bideran. *Une nouvelle psychologie de l'Inconscient* (Dégage la méthode suivie par M. Bazaillas dans son dernier livre « Musique et Inconscience. Introduction à la psychologie de l'Inconscient » et les principaux résultats auxquels elle l'a conduit.) pp. 462-481. — A. Jolivet. *La doctrine philosophique d'A. Hannequin.* (Essaie d'expliquer l'œuvre de Hannequin plutôt que de la résumer. S'attache à mettre la doctrine de l'auteur de « l'Essai sur l'hypothèse des atomes » en parallèle avec celle de Kant et de Leibnitz dont il s'est surtout inspiré. La philosophie d'Hannequin apparait comme un Kantisme intégral qui aurait acquis, grâ-

1. Tous ces périodiques appartiennent au premier trimestre de 1909. Seuls les articles ayant un rapport plus direct avec la matière propre de la Revue ont été résumés. On s'est attaché à rendre, aussi exactement et brièvement que possible, la pensée des auteurs en s'abstenant de toute appréciation. — La Recension des Revues a été faite par les RR. PP. Allo (Fribourg), Blanche (Paris), Garcia (Salamanque), Gillet, Tuyaerts (Louvain), Martin (Huy), Barge, Garrigou-Lagrange, Jacquin, Lemonnyer, Mainage, Noble, de Poulpiquet, Roland-Gosselin (Kain), lecteurs en Théologie.

ce aux progrès scientifiques réalisés depuis Newton, une conscience plus entière de sa portée. Mais Hannequin n'a pas cru devoir renoncer à poser en termes spéculatifs le problème de l'être et par l'intermédiaire de Kant il est revenu au monadisme leibnizien.) pp. 482-501.— J. Rivière. *La théodicée de Fénelon : ses éléments quiétistes.* (suite.) (Ce qu'est, pour Fénelon, la contemplation. Elle est la passivité la plus parfaite qui unit l'âme à Dieu par un regard simple et amoureux. Elle n'est jamais une considération méthodique et rationnelle de la divinité. Quant au pur amour qu'elle implique, si Fénelon en a exclu le désir intéressé de la vision céleste, c'est au fond parce qu'il croyait que ce pur amour est un amour de complaisance, lequel n'est pas un désir, mais déjà une certaine possession de l'objet aimé, pour lui-même, sans aucun motif d'intérêt.) pp. 502-515.

ANTHROPOS. 1. — A. Grignard, S. J. *The Oraons and Mundas.* (Retrace l'histoire de ces deux tribus non-aryennes de l'Inde d'après leurs traditions et à l'aide des données fournies par le Mahabharata et le Ramayana.) pp. 1-19. — Béchara Chémali. *Mœurs et usages au Liban.* (à suivre.) (Usages relatifs à la mort et aux funérailles ; formules et chants usités en ces circonstances.) pp. 37-53. — M. Molz, S. D. S. *Ein Besuch bei den Ao-Nagas in Assam (Indien)* (Brève monographie ethnographique sur les Nagas. Difficulté d'obtenir des renseignements sur leurs croyances religieuses, peu développées semble-t-il.) pp. 54-70. — J. de Marzan, S. M. *Le culte des morts aux Fiji, Grande Ile-intérieure.* (« Aucun peuple n'honore plus les morts, aucun peuple ne les craint davantage... ») pp. 87-98. — J. Étienne. *La secte musulmane des Malès du Brésil et leur révolte en 1833.* (à suivre.) (Ch. I. Doctrine, éthique et culte des Malès. Ces Malès sont des nègres musulmans importés jadis de la côte occidentale d'Afrique. Leur islamisme à tendances mystiques se mélange de fétichisme.) pp. 99-105. — A. Erland, Apost. Praef. *Die Stellung der Frauen in der Häuptlings-familien der Marshallinseln (Südsee).* (Décrit la condition des femmes dans les familles de chefs aux îles Marshall et mentionne une fête de la puberté.) pp. 106-112. — Ch. Gilhodes. *Mythologie et religion des Katchins (Birmanie)* (à suivre.) (Légendes diverses expliquant l'origine de cérémonies religieuses, fables, proverbes.) pp. 113-138. — C. Tatevin. *De la formule de salutation chez les indigènes du Brésil.* (Il s'agit de formules archaïques, de tour elliptique, qui seraient à interpréter comme des formules déprécatives de la même manière que les salutations arabes.) pp. 139-141. — Br. Otto et Th. Stratmann. *Fund einer althebräischen Münze in Natal.* (Notes relatives à une monnaie juive frappée sous Simon Mac. et trouvée dans la propriété des Trappistes de Marianhill, Natal.) pp. 168-169. — C. Hayavadana Rao. *The Kasubas, a forest tribe of the Nilgiris.* (Signale en particulier l'organisation totémique de cette tribu de l'Inde.) pp. 178-181. — M. Bittner, *Ein armenischer Zauberstreifen.* (Décrit une formule d'exorcisme rédigée en arménien. Elle combine des éléments musulmans et chrétiens.) pp. 182-189. — W. Schmidt. *L'origine de l'idée de Dieu.* (à suivre). (Expose les résultats que l'on peut considérer comme acquis touchant les Êtres Suprêmes d'Australie.) pp. 207-250.

ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. Janvier. — O. Gilbert. *Aristoteles' Urteile über die pythagoreische Lehre.* (2e art.) (L'opposition fondamentale du πέρας et de l'ἄπειρον donne leur sens aux différentes συστοιχίαι ; elle explique les figures attribuées aux éléments. Rapport des nombres avec les choses. Comment il faut, en particulier, concevoir τὸ ἕν.) pp. 145-165. — M. Horten. *Die Entwicklungslinie der Philosophie im Kulturbereiche des Islam.* (Esquisse les diverses tendances et l'évolution de la philosophie arabe. — Jusqu'au 12e siècle on peut distinguer quatre directions principales : grecque, arabe (théologique), scientifique, mystique. Jamais complètement séparées, à partir de Gazáli († 1111), elles se retrouvent toutes, plus ou moins, en chaque philosophe ; mais la théologie tient le premier rang. Les phases de l'évolution sont les suivantes : 1° période de formation, sous l'influence grecque et hindoue, 1050 ; 2° assimilation et critique, 1150 ; 3° possession tranquille, développement et achèvement du détail, 1850 ; 4° influence de l'Europe moderne.) pp. 167-177. — A Seibt. *Ein entschiedener Verfechter der Indeterminismus (W. King).* (Expose la théorie de la liberté, défendue par W. King, l'adversaire de Leibniz, dans son : *De origine mali*) pp. 178-191. — G. Ed. Burckhardt. *Herder und Kant, Philosophieren und Philosophie.* (Quelques remarques sur les différences d'esprit qui séparent Herder et Kant, à propos de l'étude de Carl Siegel : *Herder als Philosoph.* Cotta, Stuttgart u. Berlin, 1907.) pp. 191-196, — W. Schultz. *Die Kosmologie des Rauchopfers nach Heraklits fr. 67.* (Interprète ce fragment d'Héraclite à l'aide du symbolisme arithmétique et métrique, et en le rapprochant de quelques textes de la Genèse, de Plutarque et d'Hippolyte) pp. 197-229. — E. Dupréel. *Aristote et le Traité des Catégories.* (« Le système métaphysique du Traité est différent de l'aristotélisme vrai ; il ne saurait être tenu pour original ni pour un état antérieur de la doctrine d'Aristote et il ne s'explique que comme une expression de cette doctrine imparfaitement connue et mal comprise ». (Il n'est donc pas d'Aristote.) pp. 230-251. — J. Eberz. *Die Tendenzen der platonischen Dialoge Theaitetos Sophistes Politikos.* (La *Politique* est une réponse à des attaques personnelles d'une apologie de Dion de Syracuse.) pp. 252-263.— M. Horten. *Jahresbericht über die Philosophie im Islam.* pp. 267-287.

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT. I. — I. Abhandlungen. Richard Wunsch. *Deisidaimoniaka.* (Étude de divers textes ou pièces magiques en grec : 1° un chant magique de vingt-neuf hexamètres interpolé dans la Nekyia d'Homère (Odyssée, XI, entre 50 et 51), d'après le Papyrus d'Oxyrinchus, 412, qui contient la fin du livre 18 des Κεστοί de Julius Africanus, avec citation de ce morceau ; remarquer les nombreux noms égyptiens, juifs ; syncrétisme où les dieux masculins, Osiris, Zeus chtonien, Iao, Phtah, Phre, tendent à s'unir tous dans le Roi Soleil, considéré comme maître du monde infernal ; date du 1er ou 2me siècle de notre ère ; 2° un anneau magique en bronze, d'origine inconnue, avec figure d'Anubis ; 3° une pierre gravée, avec un dieu à tête d'âne ou d'okapi, et des attributs magiques incompréhensibles, qui est l'Égyptien Seth, ὁ ἐφ' ὑδρίας ; 4° une tablette d'argent d'Amisos,

amulette pleine encore de noms juifs; 5° pierre sculptée, d'origine inconnue, représentant Αἰών ou Cronos, homme avec deux jambes et une queue de lion. A Vienne ; 6° tablettes de malédiction, inédites.) pp. 1-45. A. Hellwig. *Mystische Meineidszeremonien.* (Divers moyens de se parjurer sans danger, d'après le folk-lore contemporain, surtout en Allemagne ; importance qu'a pour les magistrats la connaissance de ces rites.) pp. 46-66. — A. von Domaszewski. *Die Triumphstrasse auf dem Marsfelde.* (Le tracé de la voie triomphale à travers le Champ de Mars à Rome; interprétation conséquente de divers rites, auspices, etc. ; interprétation d'un relief du Louvre représentant la lustration d'une armée.) pp. 67-82. — B. Gutmann. *Die Opferstätten der Wadschagga.* (Libations, sacrifices sanglants aux ancêtres chez ce peuple de l'Afrique orientale allemande; culte de l'ancêtre commun, les étangs, demeures des esprits. La religion des Wadschagga est essentiellement un culte des ancêtres.) pp. 83-100. — W. Soltau. *Die Entstehung der Romuluslegende.* (S. fait venir la légende classique de Romulus et Remus en partie des mythographes grecs attribuant à la famille d'Énée la fondation de diverses villes italiennes, de Capoue, (qui avait fourni la louve et les jumeaux), enfin du tragique Naevius, (vers 235 av. J. C.), qui, dans sa tragédie *praetexte*: « Alimonia Remi et Romuli », adapta le sujet d'après a « Tyro » de Sophocle, et fut suivi ensuite par Dioclès, Fabius Pictor et Ennius.) pp. 101-125. — II. Berichte. II. II. Suynboll. I. *Indonesien.* (Généralités ; Bornéo.) pp. 125-144. — III. Mitteilungen und Hinweise. pp. 145-160.

BIBLISCHE ZEITSCHRIFT. 1. — W. Fell. *Der Bibelkanon des Flavius Josephus.* (Les vingt-deux livres dont parle Josèphe, cont. Apion. I, 18, sont les livres traditionnels du Canon juif tels que les énumère le Talmud.) pp. 1-16.— F. Steinmetzer. *Das heilige Salböl des Alten Bundes.* (L'huile qui servait à l'onction des rois dans l'A. T. était une huile sainte. Probablement elle ne se distinguait pas de celle dont il est parlé Ex. XXX. 31.) pp. 17-29. — S. Landersdorfer O.S.B. *Bemerkungen zu Lk I, 26-38.* (Ces remarques concernent surtout le caractère hébraïque que présente le récit de l'Annonciation.) pp. 30-48. — E. Baumgartner. *Zur Siebenzahl der Diakone in der Urkirche zu Jerusalem.* (Le nombre 7 des diacres de l'ancienne Église de Jérusalem peut avoir pour origine une interprétation rabbinique de Deut. XVI, 18.) pp. 49-53.

CIUDAD DE DIOS (LA). 5 Janv. — F. Robles. *Filosofía del verbo* (suite, à suivre). (Les trois modes du verbe sont : l'*indicatif*, le *potentiel* (subjonctif et impératif) et le *formel* (infinitif), parce que nous pouvons exprimer les choses de trois manières : *actu*, *potentia*, *abstracte.* Réfute diverses théories.) pp. 16-21. = **20 Janv.** — F. de T. *El modernismo científico y la crisis histórica* (à suivre). (Se propose d'étudier les théories historiques des modernistes et de les réfuter scientifiquement.) pp. 132-141. = **5 Févr.** — B. Rodriguez. *Los orígenes de la irreligión contemporánea.* (Découvre les origines de l'irréligion contemporaine dans la Réforme qui établit l'individualisme religieux, puis dans Bacon et Descartes qui établirent le rationalisme philosophique.) pp. 177-186. = **5 Mars.** —

F. DE T. *El modernismo científico y la crisis histórica.* (Genèse du modernisme historique : il vient directement de Harnack. Analyse de son livre *Das Wesen des Christentums.)* pp. 353-364.

CIVILTÀ CATTOLICA (LA). 16 Janvier. — *La misura della pena giuridica.* (La peine suppose un délit. Le délit est un fait accompli en violation de la loi, par un homme sain d'esprit et libre. Réfute la théorie positiviste qui représente le délit comme un résultat nécessaire d'anomalies biologiques, anthropologiques et sociales). pp. 166-180. = **20 Février.** — L. FONCK, S. J. *Adolfo Harnarck e la critica degli Evangeli.* (Dès 1877, Harnack marque dans ses conclusions sur les origines des Livres Saints un recul vers la tradition. Il l'a accentué en 1908, en plaçant la date de composition des Actes vers 63. Comme, selon lui, le troisième évangile est antérieur aux Actes, et qu'il dépend lui-même du second et du premier, on arrive ainsi à peu près aux dates traditionnelles.) pp. 399-409. — *La misura della pena giuridica.* (La peine doit être proportionnée au délit. Elle varie selon la gravité du délit et la condition du délinquant.) pp. 410-422. = **6 Mars.** — *La giustizia distributiva.* (suite, à suivre.) (Elle consiste dans la distribution des biens ou des charges, selon la proportion des choses aux personnes. Les charges sont réelles (impôts) ou personnelles (service militaire.) pp. 531-545.

ÉCHOS D'ORIENT. Janvier. — S. SALAVILLE. *Les fondements scripturaires de l'Épiclèse.* (On peut signaler comme bases scripturaires de l'épiclèse le passage de l'épître aux Hébreux, IX, 14 ; le discours après la Cène, *Jean*, XV-XVIII, et le récit évangélique de la conception surnaturelle du Christ, *Matt.*, I, 18-20 ; *Luc*, I, 25.) pp. 5-14. — J. PARGOIRE, *Meletios Syrigos, sa vie et ses œuvres* (suite, à suivre.) (Deuxième voyage en Moldo-Valachie (1635). — Troisième séjour à Galata (1637-1640). — Voyage à Moudania vers 1641 ; retour à Constantinople, 1642. — Troisième voyage en Moldo-Valachie ; conférences de Janz (1641-1643). — Voyage à Kiev (1643). pp. 17-27.

ÉTUDES. 5 Janv. — A. CONDAMIN. *La mission surnaturelle des prophètes d'Israël.* (Réfute les principales hypothèses rationalistes sur les origines du prophétisme et la vocation surnaturelle des prophètes. Il ressort du langage des prophètes que ceux-ci connaissent avec certitude le caractère surnaturel de la révélation dont ils sont les organes, et qu'ils la distinguent de leurs propres pensées, sentiments ou impulsions.) pp. 5-32. — L. ROURE. *L'intellectualisme de saint Thomas.* (Analyse l'ouvrage de M. P. Rousselot [Paris, Alcan, 1908],) pp. 86-95. = **20 Janvier.** — P. TEILHARD DE CHARDIN. *Les miracles de Lourdes et les enquêtes canoniques.* (De par la médecine et les médecins, il se produit à Lourdes des faits extra-médicaux ; c'est là le fondement essentiel que l'Église met à la base de ses enquêtes canoniques. Officiellement, l'Église a revendiqué ses droits sur les prodiges de la grotte, et défie une science naturaliste de les lui enlever.) pp. 161-183. — J. HUBY. *Le grec du Nouveau Testament d'après les travaux récents.* (Le parler populaire est l'élément foncier de la langue néo-testamentaire. La plupart des sémi-

tismes sont des sémitismes de traduction et par suite sont occasionnels. Ils ne sauraient faire du grec du Nouveau Testament une langue isolée, exclusive.) pp. 249-262. = **5 Févr.** — J. Ferchat. *Conscience et Monisme. Menus propos d'un lecteur de M. Le Dantec.* (L'existence d'une conscience absolument inactive n'est pas conciliable avec le déterminisme qui est un des dogmes de la philosophie moniste. Or la conscience, telle que les faits nous la démontrent, est réellement opérante. Sans la conscience, les sciences expérimentales n'existeraient pas, puisqu'elles sont nées de l'idée de cause et que cette idée est elle-même fille de la conscience. Sans la conscience, la moralité, le droit n'existeraient pas davantage, puisque l'une et l'autre ont leur point de départ et leur garant dans des notions que seule la conscience peut donner.) pp. 305-343. = **20 Févr.** — X. Le Bachelet. *Bède et l'Eucharistie.* (Étudie les principaux textes de Bède relatifs à l'Eucharistie comme sacrement et comme sacrifice.) pp. 493-504. — J. Ferchat. *Conscience et Monisme.* (La théorie de la conscience résultante cache une absence absolue d'explication. Tout comme la théorie de la conscience reflet, la théorie de la conscience résultante dissimule le vide et l'impuissance du monisme devant le mystère de la mentalité humaine.) pp. 535-569. = **5 Mars.** — L. Roure. *Scolastiques et Modernistes. Agnosticisme.* (L'agnosticisme est au cœur du modernisme, car le modernisme est au confluent du positivisme, du criticisme, de l'idéalisme subjectif. Le sens populaire n'est pas agnostique et la raison philosophique n'est pas agnostique. L'un et l'autre disent que Dieu existe et que Dieu est l'être premier, suprême, tout-puissant, infini.) pp. 625-645.

EXPOSITOR (THE). Janv. — J. B. Mayor. *The Brethren of the Lord. Second Thoughts.* (L'auteur revient sur certaines objections formulées contre la théorie d'Helvidius qu'il défend.) pp. 18-30. — A. E. Garvie. *Studies in the Pauline Theology. II. The Doctrine of Christ.* (Expose les principaux points de la doctrine de Paul sur le Christ.) pp. 30-41. — A. Carr. *Christus aedificator. A Comparison between St. John II, 19 and Zachariah VI, 13.* (Jésus, lorsqu'il prononça la parole rapportée dans Jean II, 19 et parallèles, avait sans doute présente à l'esprit la prophétie de Zacharie VI, 13.) pp. 41-49. — W. E. Barnes. *The David of the Book of Samuel and the David of the Book of Chronicles.* (Pour une part le Chroniqueur aurait construit un portrait idéal de David, attribuant au chef de la dynastie judéenne le genre de piété qu'il avait lui-même en particulière estime.) pp. 49-49. — J. Denney. *Jesus' Estimate of John the Baptist.* (Jean a fait une profonde impression sur l'esprit de Jésus. C'est par comparaison avec Jean que Jésus a défini sa personne et sa mission.) pp. 60-75. — J. Ross. ΕΝΕΡΓΕΙΣΘΑΙ *in the New Testament.* (Suggère une interprétation passive, et non pas moyenne, de ce mot.) pp. 75-77. — S. Liberty. *St. Peter's Speech in Acts I, 15-22.* (La citation biblique annoncée au v. 16 doit être cherchée au v. 17, et non au v. 20 ; elle semble être prise du Ps. 55. Les vv. 18-20, quoique représentant un renseignement ajouté par Luc au thème développé par S. Pierre, font vraiment partie du discours tel que Luc entend qu'on le lise et ne doiv ent pas être traités comme une parenthèse.) pp. 77-88. — J. H

MOULTON et G. MILLIGAN. *Lexical Notes from the Papyri, XII.* (Termes bibliques retrouvés sur les papyrus : de εἴσοδος à ἔναντι.) pp. 88-95. = Fév. — A. DEISSMANN. *Primitive Christianity and the Lower Classes.* (Publie divers documents qui font connaître la mentalité des classes populaires contemporaines de l'établissement du Christianisme.) pp. 97-110. — R. H. CHARLES. *The Testaments of the twelwe Patriarchs in Relation to the New Testament.* (Les interpolations chrétiennes dans les Testaments sont peu nombreuses. Les Synoptiques dépendent sur plusieurs points des Testaments.) pp. 111-118. — J. STALKER. *Studies in Conversion. I. Justin Martyr.* (Expose ce qu'était Justin et comment il fut conduit à la foi.) pp. 118-125. — A. E. GARVIE. *Studies in the Pauline Theology. III. The Doctrine of Christ.* (Continue d'exposer la christologie de S. Paul.) pp. 126-138. — H. R. MACKINTOSH. *The Unio-Mystica as a theological Conception.* (Insiste pour que l'on conserve la notion théologique d'union mystique partout présente dans la théologie de saint Paul et de saint Jean et s'efforce de la définir.) pp. 138-155. — J. R. HARRIS. *An Emendation to I Peter II, 8.* (Suggère de lire ἐτέθη au lieu de ἐτέθησαν.) pp. 155-163. — J. D. MAYNARD. *Justin Martyr and the Text of Hebrews XI, 4.* (Le Dialogue avec Tryphon, ch. 29, recommande la correction proposée par Cobet pour Héb. XI, 4, ἡδίονα au lieu de πλείονα. De même Justin devait lire αὐτῷ τοῦ θεοῦ.) — W. M. RAMSAY. *The Authorities used in the Acts I-XII.* (à suivre.) (Ces ch. furent écrits à l'aide d'informations orales que S. Luc recueillit lors de son séjour en Palestine, 57-59.) pp. 172-190. — J. B. MAYOR. *Note on* 'ΕΝΕΡΓΕΙΣΘΑΙ. (L'auteur rappelle qu'il a déjà soutenu la signification passive de ce mot.) pp. 191-192. = Mars. — G. A. COOKE. *Some Principles of Biblical Interpretation.* (Rappelle les conceptions dont s'inspiraient les plus anciens lecteurs et exégètes des Livres Saints et précise ce qu'il en faut conserver.) pp. 193-208. — A. DEISSMANN. *Primitive Christianity and the Lower Classes.* (Insiste sur le caractère populaire de l'Évangile et du Christianisme primitif.) pp. 208-224. — A. E. GARVIE. *Studies in the Pauline Theology. IV. The Need of Salvation.* (Expose la doctrine de S. Paul sur le péché considéré comme faute et comme puissance.) pp. 241-254. — B. W. BACON. *The Ascension in Luke and Acts.* (Entreprend de montrer que les Actes ne fixent pas l'Ascension au terme d'une période de 40 jours.) pp. 254-261. — W. M. RAMSAY. *Luke's Authorities in Acts I-XII* (suite). (Jusqu'à la fin du ch. X, l'informateur de S. Luc doit être le diacre Philippe ; dans l'histoire de la délivrance de Pierre, nous entendons la servante Rhoda.) pp. 262-281. — J. H. MOULTON et G. MILLIGAN. *Lexical Notes from the Papyri.* (De ἐνδείκνυμι à ἐξαρτίζω.

EXPOSITORY TIMES (THE). Janv. — W. SANDAY. *The Bearing of Criticism upon the Gospel History.* II. (Caractérise et critique les ouvrages les plus récents sur le quatrième Évangile ; expose ensuite quelques-uns des problèmes généraux impliqués dans la critique des Évangiles.) pp. 152-162. — A. R. S. KENNEDY. *Some Problems of Herod's Temple.* (Entreprend de déterminer par rapport au Haram actuel l'emplacement, les limites et le niveau des cours du temple d'Hérode.)

pp. 181-183. — MARGARET D. GIBSON. *The Hour of the Crucifixion.* (Allègue, en faveur de la donnée de Marc XV, 25, le commentaire syriaque d'Isho'dad, évêque de Merv (IXe siècle) et la Lettre à Marinus d'Eusèbe.) pp. 183-184. — G. MILLIGAN. *Certificate of Pagan Sacrifice.* (Notes sur les cinq « certificats de sacrifice » délivrés en 250 ap. J.-C., que l'on a retrouvés jusqu'ici, texte grec et traduction de l'un d'entre eux. Cfr. S. Cyprien, Ép. 30.) pp. 184-185.— E. KOENIG. *Elisabeth.* (Étymologie primitive et transformations de ce nom.) pp. 185-186. — J. BOEHMER. *Emmaus.* (Plaide la cause d'Amwâs.) pp. 186-187. = **Fév.** — O. C. WHITEHOUSE. *Some Problems suggested by the recent Discoveries of Aramaic Papyri at Syene.* (Signale comme problèmes éclaircis ou soulevés par la découverte de ces papyrus : celui de la substitution de l'araméen à l'hébreu en Palestine, celui de la date de Joel, celui de 'ancienneté du temple juif de Yeb, celui de l'exégèse d'Isaïe XLIX, 12, celui de 'l'origine de la colonie juive de Syène.) pp. 200-205. — I, A. S. LEWIS, II, G. WILKINS. *St. John I, 41.* (Le manuscrit syriaque du Sinaï et trois manuscrits latins supposent pour Jean I, 41, un texte primitif πρωί au lieu du πρῶτον actuel.) pp. 229-231. = **Mars.** — J. M. SHAW. *The religious-historical Movement in German Theology* (à suivre). (Après avoir rappelé les conceptions théologiques d'A. Ritschl, expose les idées de l'école « religionsgeschichtliche » qui triomphe actuellement en Allemagne et formule quelques critiques.) pp. 248-253. — A. E. GARVIE. *The Development of the religious Consciousness.* (Bref exposé des hypothèses émises sur l'origine et le développement de la religion, détermination de la méthode à suivre dans l'étude de ce problème, solution personnelle de l'auteur.) pp. 256-261. — A. R. S. KENNEDY. *Some Problems of the Herod's Temple.* (L'emplacement de la porte « Speciosa », la position précise du naos.) pp. 270-273.

HARVARD THEOLOGICAL REVIEW (THE). Janvier. — W. H. RYDER. *Recent Literature on the Resurrection of Christ.* (Résumé et bibliographie des travaux les plus récents sur ce sujet.) pp. 1-27. — A. C. MC GIFFERT. *The Influence of Christianity on the Roman Empire.* (Essai de mise au point de l'influence réelle exercée par le Christianisme sur l'Empire romain. Elle n'a été ni très profonde, ni très heureuse.) pp. 28-49. — F. G. PEABODY. *New Testament Eschatology and Ethics.* (On ne doit pas oublier, pour interpréter les discours eschatologiques de Jésus, l'intention moralisatrice, qui inspire d'ailleurs toute sa doctrine.) pp. 50-57. — J. E. BOODIN. *The Reality of Religious Ideals.* (Après avoir exposé une théorie pragmatiste et évolutioniste de la connaissance, l'auteur développe cette idée qu'un idéal religieux est d'autant plus vrai et objectif qu'il répond mieux aux besoins et aux aspirations de l'humanité, considérée dans son évolution.) pp. 58-72. — D. G. LYON. *The Harvard Expedition to Samaria.* (Compte rendu, illustré de 21 planches.) pp. 102-113.

INTERPRETER (THE). Janv. — H. B. SWETE. *The Old Testament in Greek*, II. (Adoption des Septante par l'Église chrétienne, révision du texte des Septante par Origène, Hesychius et Lucien, manuscrits an-

ciens et principales éditions des Septante, importance des Septante pour la critique textuelle et l'exégèse de l'A. T.) pp. 129-146. — KIRSOPP LAKE. *What was the End of St. Paul's Trial?* (S. Paul fut remis en liberté parce que les Juifs ne se présentèrent pas pour soutenir l'accusation. On s'expliquerait ainsi que la marche du récit dans les Actes suggère l'idée d'une issue favorable, et que cependant, S. Luc ne la rapporte pas. Elle était de telle sorte qu'elle n'ajoutait rien à l'autorité de S. Paul.) pp. 147-156. — FOAKES-JACKSON. *How the Old Testament emerged from the Test?* (Après avoir rapporté les principales conclusions de la critique touchant l'A. T., expose que, même après la plus sévère critique, l'A. T. garde sa valeur essentielle et prend même, à certains égards, un nouvel intérêt.) pp. 157-166. — E. G. KING. *The Disciple that Jesus loved : a Suggestion.* (Le disciple que Jésus aimait serait à identifier avec le jeune homme riche de Marc, X, 21, et parall. Interprète, en les adaptant à cette hypothèse, les récits évangéliques où figure le disciple que Jésus aimait.) pp. 167-174. — A. W. F. BLUNT. *The Epistle of St. James.* (Elle aurait été écrite entre 40 et 50 par Jacques, frère du Seigneur, qui n'est pas Jacques, fils d'Alphée, aux chrétiens juifs de Syrie.) pp. 175-186. — BERESFORD POTTER. *Some Christian Conceptions of Immortality and Resurrection in the ancient Egyptian Religion.* (Étudie les idées des Égyptiens relativement à une vie future antérieurement à 4500 et dans la suite.) pp. 197-202.

IRISH THEOLOGICAL QUARTERLY (THE.) Janv.— J. MC RORY. *Loisy's theories in the light of his later writings.* (Les théories de « l'Évangile et l'Église » trouvent leur vraie explication dans les écrits de Loisy après sa condamnation en 1907. Loisy aurait déjà perdu la foi lorsqu'il écrivait « l'Évangile et l'Église » en 1902 et le but de cet ouvrage aurait été de détruire la religion catholique pour la remplacer par une religion purement naturelle.) pp. 1-19. — J. MC KENNA. *The Tribunal of Penance.* (Les devoirs et les fonctions respectives du juge et du pénitent dans le Tribunal de la Pénitence sont examinés en partant du principe que le trait distinctif de ce sacrement est son caractère judiciaire et son jugement un jugement de réconciliation.) pp. 20-38. — J. MAC CAFFREY. *Dr. Gairdner and the Reformation in England.* (L'éminent historien anglais rejette dans son dernier ouvrage *(Lollardy and the Reformation in England,* 2 vol., Londres, Mac Millan, 1908) la théorie populaire que la Réforme en Angleterre fut un simple développement du Lollardisme. Elle ne fut pas une Réforme, mais une œuvre du Roi et de son parlement dont le but immédiat était une démoralisation plus grande qu'auparavant.) pp. 39-56.

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE. 3. — FR. WILH. SCHLOSSINGER, O. PR. *Die Erkenntnis der Engel.* (fin) (Expose d'après St Thomas, 1° la connaissance naturelle et surnaturelle des démons: leurs relations avec les bons anges et entre eux, l'influence qu'ils exercent sur les hommes. 2° La connaissance surnaturelle des bons anges, a) dans l'état d'épreuve : ils avaient la foi et non la vision des choses surnaturelles ; b) dans l'état de gloire: vision béatifique ; sa

nature, son mode, son objet). pp. 273-315. — P. Reg. Schultes, O. Pr. : *Menschliche Freiheit und Goettliches Vorherwissen nach dem hl. Augustinus.* (Analyse et critique une brochure publiée, sous le même titre, par le Dr K. Kolb. L'auteur n'a pas abouti à une solution nouvelle ; l'interprétation de la doctrine d'Augustin, les résultats obtenus par lui d'un rapprochement de cette doctrine de celle de l'école thomiste et scotiste-moliniste, ne sont pas, de tout point, satisfaisants. Son livre a cependant un mérite incontestable : celui d'exposer les développements dans les vues d'Augustin sur cette question et de fixer les rapports entre les écrits de l'évêque d'Hippone d'une part, ceux des philosophes païens et des hérétiques chrétiens, de l'autre.) pp. 315-322. — P. Jos. Leonissa O. M. Cap. *Die Stoffliche Welt und das Uebel.* (Commentaire du chap. IV, *De div. Rom.* de l'Aréopagite. — Conclusions : 1. de par la nature, le mal n'est pas dans les animaux irraisonnables, ni à cause de leurs passions, ni par suite de leurs défauts. 2. Le mal. n'est pas, comme être réel, dans la nature universelle, ni dans une nature particulière, ni dans les corps. 3. Le mal, dans les corps, est, ou bien laideur, ou faiblesse c.-à.-d. manque de force ou d'ordre. 4. La matière première n'est pas essentiellement privation, mais une puissance réceptive d'être. Importance de ces doctrines : elles combattent les erreurs de Simon Magus et du Gnosticisme, les fausses idées de Philon d'Alexandrie et du Néoplatonisme.) pp. 323-335.

JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY PSYCHOLOGY AND SCIENTIFIC METHODS. 19 Nov. — A. C. Armstrong. *The Evolution of Pragmatism.* (Les pragmatistes s'accordent à reconnaître que leur doctrine est avant tout méthodologique, ce qui leur permet d'écarter le reproche de positivisme et d'agnosticisme: ils repoussent également celui de subjectivisme. Les divergences apparaissent lorsqu'il s'agit de déterminer la portée exacte de leur principe et les objets auxquels il est applicable.) pp. 645-650. — June E. Downey. *Automatic Phenomena of Muscle Reading.* (Décrit certains phénomènes d'automatisme constatés dans des expériences de lecture de pensée ou plus exactement de lecture de mouvements musculaires (muscle-reading), entre autres la récapitulation (reproduction inconsciente de la série des actes accomplis antérieurement pour cacher un objet.) pp 650-658. — Discussion. Frank Chapman Sharp. *Custom and the Moral Judgment.* (Répond aux critiques du Prof. Lovejoy ; explique pourquoi il accorde à la sensibilité et à la raison individuelles une influence plus considérable sur le jugement moral que celle qu'on attribue d'ordinaire à la coutume.) pp. 658-661. = **3 Déc.** — J. Angus Mac Vannel. *Edward Caird.* (Esquisse la biographie de Caird, énumère ses principaux ouvrages et en indique l'esprit.) pp. 673-676. — Charles H. Judd. *The Doctrine of Attitudes.* (Les phénomènes psychologiques peuvent être classés en deux groupes : les sensations ou contenus (contents) qui offrent une certaine objectivité et les réactions subjectives ou attitudes, parmi lesquelles figurent les sentiments.) pp. 676-684. — Frank N. Spindler. *Some Thoughts on the Concept.* (Méthode d'enseignement destinée à faire saisir la véritable nature du concept.) pp. 684-689. = **17 Déc.** — F. M. Urban. *On a supposed Criterion of the*

Absolute Truth of Some Propositions. (Le prof. Royce trouve un critérium de la vérité absolue d'une proposition dans le fait qu'en prenant pour base d'un raisonnement celle qui en est la négation, on aboutit à une contradiction. Mais cela ne saurait être, car une proposition ne peut avoir plus de valeur que les principes dont on la déduit et la vérité de ceux-ci repose sur l'expérience.) pp. 701-708. — Joseph Louis Perrier. *The True God of Scholasticism.* (La véritable notion de Dieu, de ses rapports avec le monde, de la création, de la Providence d'après saint Thomas d'Aquin est rétablie en face des affirmations erronées de James.) pp. 708-714. = **7 Janv.** — Henry Rutgers Marshall. *Algedonics and Sensationalism.* (En dépit des attaques de l'école sensationaliste (Titchener, Külpe, Stumpf) la théorie qui considère le plaisir et la douleur comme des qualités générales de tous les phénomènes représentatifs, ou théorie attributive demeure justifiée.) pp. 5-13. — Discussion. J. Dewey. *Objets, Data, and Existences : A Reply to Professor Mc Gilvary.* (Dans toute situation sur laquelle s'exerce la réflexion il y a des antécédents non logiques ou datissima datorum, suivant l'expression de M. Mc Gilvary ; le travail de la pensée ne rend pas subjective la conclusion d'une inférence, car l'existence d'un objet ne se confond pas avec le fait que cet objet est connu.) pp. 13-21. = **21 Janv.** — Ralph Barton Perry. *The Hiddenness of the Mind.* (Bien que l'esprit vu du dedans par la conscience individuelle présente des différences caractéristiques avec l'esprit observé du dehors dans la nature et dans la société, il ne s'ensuit pas qu'il ne puisse être directement connu et atteint dans sa réalité, en ce dernier cas comme dans le premier.) pp. 29-36. — Charles H. Judd. *What is Perception ?* (La perception est un processus immédiat qui s'explique par des conditions actuellement présentes sans qu'il y ait lieu d'y faire intervenir des éléments empruntés à des états de conscience antérieurs.) pp. 36-44. — Harold Chapman Brown. (Compte rendu de la huitième assemblée annuelle de l'Association Philosophique américaine.) pp. 44-51. = **4 Fév.** — Franck C. Doan. *An Outline of Cosmic Humanism.* (L'essence de l'univers ne consiste pas dans un système de concepts fixes et bien ordonnés, mais dans une tendance infinie, dans une fonction totalement subconsciente agissant d'abord sous l'influence d'une impulsion aveugle plutôt que sous la direction d'une idée. La plasticité du monde, parfaite à l'origine, est considérablement réduite dans l'état actuel des choses ; elle n'est maintenant ni plus ni moins grande que celle de l'organisme humain.) pp. 57-64. = **18 Fév.** — Charles H. Judd. *Motor Processes and Consciousness.* (Les théories des rapports entre les processus moteurs et la conscience sont ou trop générales (Dewey, Mc Dougall), on trop spéciales (Münsterberg, Royce, Baldwin). Les phénomènes moteurs doivent être considérés comme les conditions de toute organisation consciente.) pp. 85-91. — Societies. W. Van D. Bingham. (Compte rendu de la dix-septième assemblée de l'American Psychological Association.) pp. 91-98. — Ed. Franklin Buchner. (Compte rendn de la quatrième assemblée annuelle de la Southern Society for Philosophy and Psychology.) pp. 98-101.

JOURNAL DE PSYCHOLOGIE NORMALE ET PATHOLOGIQUE.

Mars-Avril. — Dr MIGNARD. *La joie passive (béatitude) et la théorie du sentiment agréable.* (Les théories de James-Lange n'expliquent pas le *sentiment agréable,* sans excitations organiques. Tandis que l'émotion joyeuse dépend d'un état d'excitation, et l'état de béatitude de phénomènes de torpeur, le sentiment agréable, commun à ces deux modes de l'affectivité, doit être relié à l'absence d'inhibition, à la pleine et complète réalisation des tendances. Aristote rattachait déjà le plaisir non pas à l'intensité de l'acte, mais à sa perfection, à la pleine réalisation des tendances.) pp. 97-123.

JOURNAL OF THEOLOGICAL STUDIES (THE). Janv. — C. A. TURNER. *Historical Introduction to the textual criticism of the New Testament. II. The contents of the Canon of the New Testament: (A) The four Gospels.* (suite, à suivre). (Le Problème de la transmission du texte des Évangiles se pose principalement pour la période d'environ un siècle qui suit leur composition, car c'est alors que les grandes divergences s'introduisent dans les manuscrits. Par la comparaison des Synoptiques, et à l'aide des variantes de Marcion, l'auteur établit que le véritable texte des Évangiles ne saurait être reconstitué avec les seuls manuscrits grecs.) pp. 161-182. — DOCUMENTS. T. O. WINSTEDT. *Some unpublished Sahidic Fragments of the Old Testament.* (Publie dix-huit fragments coptes sahidiques de divers livres de l'A. T., copiés au British Museum.) pp. 233-254. — NOTES AND STUDIES. A. J. WILSON. *Emphasis in the New Testament.* (Étudie, en ce qui concerne les pronoms, les cas où, dans la langue du N. T., les modifications apportées à l'ordre naturel des mots impliquent de « l'emphase » et ceux où elles n'en supposent point.) pp. 255-266. — A. BUECHLER. *St. Matthew VI, 1-6 and other allied Passages.* (Doivent viser des démonstrations religieuses qui se produisaient à l'occasion de calamités publiques ; les Béatitudes semblent avoir été formulées dans une occasion semblable.) pp. 266-270. — C. H. TURNER. *Notes on the Text of Origen's Commentary on I Corinthians.* (Propose un certain nombre de corrections au texte des Fragments d'Origène sur I Cor.) pp. 270-276. — C. JENKINS. *Note on a Reading in Eusebius's Ecclesiastical History I, 2.* (Corrige le texte de ce passage en prenant pour point de départ la recension du ms. 338 de St-Marc de Venise.) pp. 277-279.

MIND. Janv. — R. B. HALDANE. *The Logical Foundations of Mathematics.* (Le fondement de toute méthode mathématique, c'est le jugement de quantité. Les concepts d'ordre et de nombre ne sont pas primitifs, mais dérivés. C'est dans la conscience de la succession de nos jugements de quantité et non dans la conscience de l'extension spatiale qu'il faut chercher l'origine de notre notion du continu arithmétique.) pp. 1-39. — F. H. BRADLEY. *On our Knowledge of Immediate Experience.* (L'impossibilité de compléter notre objet actuel soit en y ajoutant des éléments étrangers, soit en rendant distinct ce qu'il offrait d'abord de confus, nous suggère l'idée de l'expérience immédiate, c'est-à-dire d'une expérience qui n'est ni objective ni relative et qui contient plus que l'objet englobant finalement tout ce que nous éprouvons.) pp. 40-

64. — Harold H. Joachim. *Psychical Process.* (Pour que le processus par lequel nous connaissons un objet soit accessible à la science, il faut qu'il s'identifie avec l'objet. On peut obtenir ce résultat par une description plus exacte de la nature de l'esprit. Au lieu de deux sciences : la psychologie et la logique, on n'en aura plus qu'une : la logique, mais une logique plus concrète.) pp. 65-83. — W. H. Winch. *A Modern Basis for Educational Theory.* (Les théoriciens de l'éducation doivent se tourner plutôt vers les penseurs d'aujourd'hui que vers les maîtres du passé, emprunter plus librement qu'ils ne l'ont fait à la science moderne et à la philosophie, par-dessus tout introduire dans les recherches concernant les questions pédagogiques la précision quantitative.) pp. 84-103. — Discussions. H. Rashdall. *Prof. Watson on Personal Idealism : A Reply.* (M. Watson se trompe en lui attribuant les opinions suivantes : il n'y a d'objets pour chaque individu que ses propres idées ; Dieu ne connaît pas ce qu'éprouvent les autres consciences et n'a pas d'influence sur elles.) pp. 105-117. — A. E. Taylor. *Note on « Plato's Vision of the Ideas ».* (L'opinion de M. Temple, d'après lequel la théorie des Idées aurait été inspirée à Platon par une vision extatique provoquée par une excitation sexuelle, ne repose que sur des hypothèses erronées.) pp. 118-124. — F. C. S. Schiller. *Humanism and Intuitionism.* (M. Walker a complètement négligé de signaler d'importantes différences entre l'Humanisme et l'Intuitionisme de Martineau, et de plus il semble avoir adopté quelques-unes des erreurs courantes concernant l'Humanisme.) pp. 125-128.

MUSÉON (LE). IX, 4.— Léon Gry. *Le messianisme des paraboles d'Hénoch.* (Après avoir rappelé que le Livre d'Hénoch renferme un groupe d'écrits d'origine et de date différentes, l'auteur dégage les traits qui composent la physionomie du Messie des Paraboles (source II). Il note les différences profondes qui existent entre ce personnage et celui que décrivent à la fois les parties plus anciennes du livre et les Psaumes de Salomon. Cette étude permet de « mesurer le développement extraordinaire qui s'est fait dans les doctrines messialogiques » avant l'ère chrétienne.) pp. 319-367.

PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH. XXII-1. — St. Schindele. *Aseität Gottes, Essentia und Existentia im Neuplatonismus.* (à suivre.) (Textes néo-platoniciens (Plotin, Porphyre, Proclus) à rapprocher de la doctrine scolastique sur l'aséité de Dieu et la distinction entre l'essence et l'existence.) pp. 3-19. — E. Walz. *David Humes Beurteilung in der Geschichte der Philosophie.* (Examen des jugements si divers portés sur le véritable caractère de la théorie de la connaissance de Hume, par Kant, K. Fischer, Ueberweg-Heinze, etc., etc.) pp. 20-38.— M. Esser. *Die Schöpfung aus nichts gegenüber dem Materialismus, Pantheismus und Semipantheismus.* (L'origine du monde n'est expliquée ni par les matérialistes, car la matière et le mouvement, même éternels, n'étant pas par soi, demandent une cause ; ni par les panthéistes, émanatistes ou évolutionistes, qui méconnaissent la simplicité et la perfection divines ; ni par les semi-panthéistes (J. H. Fichte, Spicker, Dorner, Eisler) qui ont

aussi une fausse idée de Dieu.) pp. 39-52. — B. Urbach. *Ueber das absolute Moment in unserer Raumvorstellung.* (Examine de quelle nature sont les perceptions qui nous fournissent le concept d'espace. Critique des théories de Kant et de Stumpf.) pp. 53-71.

RAZON Y FE. Févr. — L. Murillo. *La Santa Sede y el libro de Isaías.* (à suivre.) (Pour expliquer et défendre la décision de la Commission biblique sur le livre d'Isaïe, expose l'origine, l'objet et l'histoire du prophétisme hébraïque.) pp. 141-151. = **Mars.** — L. Murillo. *La Santa Sede y el libro de Isaías.* (suite.) Expose la nature, la possibililité et la vraie valeur de la prophétie.) pp. 277-288. — E. Ugarte de Ercilla. *Ramas de la Filosofía modernista.* (suite.) (Étudie le modernisme en théodicée et expose la valeur des preuves classiques de l'existence de Dieu selon les modernistes ; critique leurs objections ; donne la notion du concept de Dieu selon la philosophie moderniste et la philosophie orthodoxe.) pp.301-317.

REVUE AUGUSTINIENNE. 15 Janv. — L. Baurain. *La vie chrétienne en Russie. Autour du berceau.* (Description du rite baptismal dans l'Église russe.) pp. 5-24. — A. Holder. *Le caractère sacramentel.* (Avec la relation de Scot, notre âme ne reçoit aucune perfection nouvelle par la marque sacramentelle. Pour Suarez, le caractère sacerdotal fait resplendir l'âme d'une beauté et d'une perfection nouvelles, mais ne lui communique point de rôle actif. Avec saint Thomas, le caractère nous élève jusqu'à la sphère divine, puisqu'il consiste dans une participation au sacerdoce du Christ. Marqués de la ressemblance de l'Homme-Dieu, le baptisé, le confirmé et le prêtre agissent toujours de concert avec lui.) pp. 25-40. — F. Hubert. *Le siège de l'âme humaine.* (L'âme se trouve dans le corps, mais si son essence entière réside et dans le corps entier et dans chaque partie du corps, sa vertu ne réside entière ni dans chaque partie ni dans tout le corps. Elle ne s'y trouve que partiellement dans la partie, selon la vertu qui correspond à chaque organe, et dans le tout selon les seules vertus qui ne le dépassent pas.) pp. 41-52. = **15 Fév.** — E. Maldidier. *L'intellect agent.* (1° *Raison d'être de son existence.* L'intellection existe, mais elle est impossible sans un principe capable d'immatérialiser la donnée expérimentale, de la faire passer de la puissance à l'acte. 2° *Propriétés.* L'intellect agent est une puissance de l'âme ; il est distinct de l'intellect possible. 3° *Son action.* L'action de l'intellect agent se porte avant tout sur l'image. Sur le mode de cette action trois théories principales sont en présence : celles de Sylvestre de Ferrare, de Cajetan, de Jean de Saint-Thomas ; ces théories se complètent mutuellement.) pp. 145-182. = **15 Mars.** — S. Salaville. *L'épiclèse dans le canon romain de la messe.* (Rappelle les principales preuves attestant l'existence d'une véritable et explicite épiclèse, au sens des liturgies orientales, dans la messe de l'antique Église des Papes.) pp. 303-318. — J. Derambure. *Le « Fils de l'Homme » dans les Évangiles.* (Reconnaît un Messie personnel dans l'expression « Fils d'homme » de Daniel. Cette interprétation reproduit une exégèse assez courante dans les milieux juifs de Palestine et d'Alex-

andrie. Jésus, en réclamant le titre de Fils de l'homme, pour désignation personnelle, se déclarait Messie.) pp. 319-340.

REVUE BÉNÉDICTINE. Janvier. — D. A. Wilmart. *Arca Noe.* (Édition d'un discours de Grégoire d'Elvire sur l'arche de Noé. Il est antérieur à 360-362.) pp. 1-12. — D. J. Chapman. *Donatus the Great and Donatus of Casae Nigrae.* (Ces deux Donat ne forment qu'un même personnage, appelé Donat des « Casae Nigrae » du lieu de sa naissance.) pp. 13-22. — D. P. de Puniet. *Le nouveau papyrus liturgique d'Oxford.* (Document rédigé en grec, découvert dans la Haute-Égypte par M. le Prof. Flinders Petrie. Il date de la fin du VIe ou début du VIIe siècle. Les fragments liturgiques dont il donne le texte se rapprochent des anaphores de Sérapion et de S. Marc, de la première surtout.) pp. 34-50. — D. P. de Meester. *Étude sur la théologie orthodoxe.* C. *Le Péché originel.* (J. M. Misoloras résume ainsi la doctrine de son Église : « Il est évident que le péché originel ne consiste pas seulement dans la privation et le dépouillement de la grâce de Dieu, comme le pense l'Église romaine, et par conséquent qu'il n'est pas une simple inclination au mal sans responsabilité, ni une complète dépravation de l'homme, comme opinent les Protestants, mais qu'il constitue cette souillure du mal, du premier péché de l'homme, souillure qui grâce à l'activité et aux opérations de 'homme, peut croître jusqu'à la corruption complète, ou au contraire disparaître par degrés et peu à peu, moyennant la grâce de Dieu, qui doit être prémotive et prévenante. ») pp. 81-95. — *Notes et documents.* — D. D. De Bruyne. *Une ancienne version latine inédite d'une lettre d'Arius.* (Édition de la lettre d'Arius à Eusèbe de Nicomédie, traduite en latin de bonne heure d'après un texte qui n'est ni celui d'Épiphane, ni celui de Théodoret. Ms. 54 de la cathédrale de Cologne.) pp. 94-95.

REVUE BIBLIQUE. Janv. — E. Cosquin. *Le prologue-cadre des Mille et une nuits, les légendes Perses et le livre d'Esther.* (à suivre.) (Réfutation de la thèse de De Goeje d'après lequel le cadre des Mille et une nuits et le livre d'Esther dériveraient l'un et l'autre d'une légende perse et représenteraient deux versions du même thème légendaire. En réalité le prologue-cadre des Mille et une nuits est d'origine non point perse, mais indienne.) pp. 7-49. — P. Dhorme. *Les pays bibliques au temps d'El-Amarna* (suite). (Coordonne, avec des éclaircissements, les renseignements que fournissent les lettres d'El-Amarna sur la situation politique des pays d'Amourrou et de Canaan.) pp. 50-73. — H. Coppieters. *La doxologie de la lettre aux Éphésiens* (Propose une construction et une traduction nouvelles de Eph. I, 3-14.) pp. 74-78. — H. Vincent. *Pseudo-figure de Jahvé récemment mise en circulation.* (Incline à considérer cette image publiée par le Prof. Dalman comme un faux.) pp. 121-127.

REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. 1er Janvier. — E. Vacandard *La vérité du catholicisme. L'institution formelle de l'Église par le Christ.* (L'Église est l'œuvre de Jésus. Elle naquit et dura par le développement d'une organisation dont les linéaments étaient tracés dans l'Évangile. Du temps

même du Christ historique, elle formait une société.) pp. 5-39. = 15 Janv. — J. Bricout. *Chez les Israélites Français. L'union libérale Israélite.* (Le protestantisme libéral et le judaïsme libéral se rapprochent par trop de côtés pour qu'ils ne se soutiennent pas. Le judaïsme libéral a chance de recruter des adhérents parmi les chrétiens libéraux conséquents avec eux-mêmes et aussi parmi ces esprits, plus ou moins religieux, qui croient encore en Dieu, qui admettent la nécessité d'un culte public, et qui ont horreur du dogmatisme, du Credo protestant ou catholique.) pp 129-152. = 1er Fév. F. Dubois. *La vérité du catholicisme. V. L'Évangile et le dogme.* (Prouve contre M. Loisy que les dogmes fondamentaux du christianisme traditionnel ont leur racine dans l'enseignement authentique de Jésus. Jésus a expressément attaché à sa mort une valeur rédemptrice : il est mort pour effacer le péché et pour fonder une alliance nouvelle entre Dieu et l'homme. La divinité de Jésus est insinuée, plutôt qu'explicitement formulée, dans les Évangiles synoptiques, mais elle s'y trouve réellement. Tous les éléments de la définition systématique du dogme de la Trinité existaient dans la tradition chrétienne et leur évolution a son point de départ dans l'Évangile de Jésus et la tradition apostolique. Le dogme de la grâce qui semble à M. Loisy une transposition, une traduction du salut messianique, est en réalité le prolongement et l'écho direct de l'Évangile.) pp. 257-294. = 15 Fév. — E. Mangenot. *Les soi-disant antécédents juifs de la sainte Eucharistie.* (On a fait fausse route en recherchant dans le *Kiddûsch* un antécédent juif de l'Eucharistie. La comparaison établie partait d'une fausse notion du *Kiddûsch.* Tout au plus pourra-t-on encore rapprocher la première coupe de saint Luc du *Kiddûsch* pascal. Tous les efforts des critiques devront donc se concentrer exclusivement sur les rapports de la dernière cène avec la Pâque juive.) pp. 385-412. = 1er Mars. — P. Pourrat. *La vérité du catholicisme. VI. L'institution divine des sacrements.* (L'institution de l'Eucharistie et du Baptême est historiquement vérifiable. Pour la Confirmation, la Pénitence, l'Extrême-Onction, l'Ordre et le Mariage, on peut montrer qu'il y a harmonie, ou du moins qu'il n'y a pas d'opposition entre les données de l'histoire telle que la comprennent les modernistes et les enseignements de la foi.) pp. 513-540. = 15 Mars. — J. M. Vidal. *L'idée de résurrection dans Job.* (Conclusion. Il est vrai que l'idée de résurrection peut paraître étrangère au dessein, au contexte et à l'économie interne du livre ; il est vrai qu'elle est sans attache avec les pensées ordinaires du patriarche, mais ces constatations faites, il n'en reste pas moins que l'idée de résurrection a existé dans le texte, comme dans la conscience de Job, à l'état de germe du dogme encore imparfaitement connu et sans valeur pratique ; beaucoup moins à l'état de concept défini que sous forme de sentiment confus d'une réalité difficile à définir, mais seule capable de satisfaire les exigences relevées d'une âme très unie à Dieu, épurée et anoblie par la souffrance.) pp. 677-697.

REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE. Janvier. — *Les Actes apocryphes de Pierre* (suite, à suivre). (Continue l'exposé des preuves établissant les rapports entre ces Actes et les romans grecs : rôle des femmes,

sophistique. Ils datent de l'époque où celle-ci était florissante (160-250). pp. 5-29. — J. Mahé, S. J. *La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie* (à suivre). (La sanctification est une restauration de notre nature par le Christ. Le Christ reçoit le Saint-Esprit dans sa nature humaine et l'habitue ainsi à vivre dans notre humanité; puis il le communique à chacun d'entre nous. Le Saint-Esprit vient en nous avec le Père et le Fils. Nous sommes déifiés.) pp. 30-40.

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. LVIII, 2. — H. Hubert et M. Mauss. *Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux.* (C'est la préface du livre paru depuis chez Alcan, *Mélanges d'Histoire des Religions.* Hubert et Mauss y exposent leurs idées : 1° contre l'origine totémistique du sacrifice, avec faits commentés à l'appui ; 2° sur la magie qui, bien que n'étant ni publique ni obligatoire comme les systèmes de religion, n'est pas sans caractère social ; 3° sous ce titre « le Problème de la Raison », ils expliquent magie et religion par la notion du *mana* (contre les animistes) et par la logique des jugements de valeur qu'inspirent les sentiments collectifs; importance religieuse des catégories de temps et d'espace; 4° sur « Le Mythe et l'Idée générale » contre l'animisme et le naturisme; 5° sur la « Psychologie religieuse et le sentiment religieux ». Tout est ramené à des points de vue sociologiques.) pp. 163-203. — R. Basset. *Bulletin des périodiques de l'Islam* (1903-1907). (2e partie.) pp. 204-232. — P. Oltramare. *Le Congrès international des Orientalistes à Copenhague.* pp. 233-237. — P. Alphandéry. *Le troisième Congrès international d'histoire des religions à Oxford.* pp. 238-247.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. Janvier. — *Correspondance inédite de Ch. Renouvier et de Ch. Secrétan.* pp. 1-47. — F. Rauh. *L'expérience morale.* (Préface de la 2e édition du livre de M. Rauh : *L'expérience morale.* — «... Je me suis décidé à le rééditer à peu près sans changement ». — Quelques précisions sur le point de vue de l'auteur.) pp. 48-51. — Ch. Andler. *Le premier système de Nietzsche ou philosophie de l'illusion.* (Extrait d'un ouvrage en préparation sur *Frédéric Nietzsche, sa Vie et sa Pensée.* — « La philosophie de Nietzsche, dès cette première époque, n'est pas une « théorie », mais une psychologie de la connaissance... Nietzsche interprète les données d'une psychologie introspective voisine des spiritualistes français de l'école biranienne et de Taine par une pensée généralisatrice empruntée au transformisme darwinien et à Schopenhauer. Sa philosophie est un schopenhauèrisme modernisé par l'addition de cette théorie formulée auparavant par Taine : La loi de sélection s'applique aux événements mentaux ». — I. L'illusion de la connaissance. II. L'illusion de la morale. III. L'illusion de l'art.) pp. 52-88. — H. Micault. *Sur de récents travaux de philosophie physique d'Abel Rey.* (Étude critique) pp. 87-91.

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE. Fév. — P. Richard. *La causalité instrumentale, physique, morale, intentionnelle.* (Analyse la causalité instrumentale en général et les espèces d'instrumentalité. Il n'y a pas de

vraie cause morale instrumentale ; ceux qui la défendent se basent sur une confusion entre influx efficient et influx finaliste. Il y a des instruments intentionnels distincts des instruments physiques. Le mot est instrument en tant que signe, sa vertu significative est sa vertu instrumentale. Le domaine concret de l'instrumentalité intentionnelle est celui de signes conventionnels.) pp. 5-31. — H. Hoffmans. *La sensibilité et les modes de la connaissance sensible d'après Roger Bacon.* (R. Bacon distingue trois degrés ou modes généraux de la connaissance sensitive ; 1° la sensation pure déterminée par la simple impression de l'objet sur le sens ; 2° le discernement qui suppose plusieurs sensations et leur comparaison ; 3° le mode de connaître par lequel nous interprétons l'objet qui nous est actuellement présent ; c'est une sorte de raisonnement instinctif et rudimentaire.) pp. 32-46. — S. Deploige. *Délimitation du conflit entre la morale et la sociologie.* (Conclusions : 1° La sociologie contemporaine et son conflit avec la morale ne constituent pas une nouveauté ; ils ne représentent qu'un incident particulier d'une opposition et d'un mouvement déjà anciens. 2° La morale avec laquelle la sociologie entre en lutte est le droit naturel, tels que l'ont échafaudé Rousseau et l'école éclectique. Or s'il se rencontre dans l'histoire des systèmes de philosophie morale et sociale analogues au leur, il s'en trouve d'autres aussi, de conception et de structure différentes. Par conséquent, le conflit de la morale et de la sociologie, réel sans doute, est en même temps nettement limité. Le grand défaut du livre de M. Lévy-Bruhl est de n'avoir pas indiqué ces limites.) pp. 47-92.

REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN. 4. — S. Grébaut. *Vie de Barsoma le Syrien.* (Texte éthiopien, traduction française. D'après le manuscrit 31 de Paris. Fonds d'Abbadie.) pp. 337-345. — E. Blochet. *Notes de géographie et d'histoire d'Extrême-Orient.* (Albracca ; le pays de Tharse ; Folin = Ῥώμη.) pp. 346-366.— L. Leroy. *Histoire d'Haikar le Sage.* (Texte des mss. arabes 3637 et 3656 de Paris, avec traduction française. A l'occasion de la découverte récente, à Éléphantine, d'un manuscrit contenant l'histoire du sage Haikar, M. Leroy publie la version arabe du même récit d'après les deux mss. précités, avec les variantes contenues dans l'édition de Mme Smith Lewis.) pp. 367-388. — S. Vailhé. *Saint Euthyme le Grand, moine de Palestine* (suite, à suivre). (Ce chapitre met principalement en lumière le rôle joué par S. Euthyme au milieu des controverses et des rivalités qui faillirent livrer à l'hérésie d'Eutychès le patriarcat de Jérusalem.) pp. 389-405. — F. Nau. *Notes.* (Sur diverses homélies pseudépigraphiques, sur les œuvres attribuées à Eusèbe d'Alexandrie ; et sur un nouveau manuscrit de la chaîne *contra Severianos.*) pp. 406-435.

REVUE DE PHILOSOPHIE. Janv. — G. Fonsegrive. *Certitude et Vérité.* (Les certitudes de divers genres ont toutes cela de commun qu'elles s'imposent à l'assentiment individuel en vertu d'une sorte d'ascendant, d'autorité, de déterminisme, qui fait que l'esprit, quand il s'y applique, se sent dominé par des représentations dont la liaison s'impose à lui. L'objectivité est ainsi la plus haute caution de la certitude et elle en

fait toute la légitimité. La connaissance intellectuelle est l'équivalent exact de la chose elle-même.) pp. 5-30. — P. Beaupuy. *Psychologie de la pensée.* (Lorsque nous pensons nous avons généralement dans l'esprit des images ; mais cela n'est pas nécessaire ; en tout cas, ce n'est pas l'essence de la pensée. Penser, c'est actualiser un certain nombre d'idées ; penser, c'est avoir la conscience synthétique, c'est-à-dire claire et distincte, d'un certain nombre de tendances.) pp. 31-43. — S. Belmond. *L'être transcendant d'après Duns Scot.* (1°. Dieu, selon Scot, est l'être transcendant, c'est-à-dire qu'il est placé en dehors et au-dessus de toutes les catégories de l'être, de tous les genres et de toutes les espèces. 2° Cette transcendance absolue n'exclut pas, dans le concept, une certaine univocation de l'être.) pp. 68-87. = Fév. — Dr Goix. *Le jeûne mystique.* (Il ne faut point qualifier le jeûne mystique d'excentricité ou de folie. Les données acquises à la science confirment les témoignages recueillis par l'Église.) pp. 131-148. — P. Duhem. *Le mouvement absolu et le mouvement relatif.* (Étudie quelques textes relatifs à la théorie du lieu et du mouvement, dans Guillaume de Conches, Roger Bacon, Richard de Middleton, Antonio d'Andrès, Jean de Bassols, Grégoire de Rimini.) pp. 149-179 = Mars. — F. Chovet. *Les principes premiers.* (Il existe des causes et ces causes ont une réalité en dehors de la pensée qui les conçoit. On est dès lors en possession d'un point d'appui pour passer du subjectif à l'objectif. On a raison d'affirmer l'existence d'êtres distincts du sien et de concevoir ces êtres comme des substances permanentes, puisqu'elles sont vraiment agissantes et que toute action d'une cause créée est forcément transitoire. Le principe de substance possède une valeur objective ainsi que le principe de contradiction.) pp. 249-262. — A. de Gomer. *Ame et Matière.* (Ce n'est pas seulement parce qu'elle distingue et classe chronologiquement et conformément à leur ordre réel d'apparition les états antérieurs de l'individu considéré, que la mémoire ne saurait être une propriété du cerveau ; c'est aussi parce qu'elle conditionne les sensations actuelles elles-mêmes. Il est impossible d'attribuer la conscience et la mémoire à une matière vivante essentiellement composée d'éléments substantiellement multiples et se renouvelant sans cesse. Il y a hétérogénéité des âmes et des corps n'excluant pourtant pas leur évidente interaction.) pp. 263-287. — Dr Goix. *La psychologie du jeûne mystique.* (Sainte Rose de Lima ne vise que la vie, ne vise que le plus être. Ses jeûnes n'appartiennent pas à la classe des phénomènes pathologiques ; ils ont un but raisonnable et déterminé ; ils sont la manifestation d'une intelligence saine et d'une volonté énergique et parfaitement maîtresse d'elle-même.) pp. 288-305.

REVUE PHILOSOPHIQUE. Janv. — E. Durkheim. *Examen critique des systèmes classiques sur l'origine de la pensée religieuse* (1er art.) Extrait d'un livre en préparation sur *Les formes élémentaires de la pensée et de la vie religieuse.* — Critique de la théorie animiste.) pp. 1-28. — H. Beaunis. *Comment fonctionne mon cerveau. Essai de psychologie introspective.* pp. 29-40. — J. Sageret. *L'analogie scientifique.* (L'analogie scientifique résulte d'une comparaison établie du point de vue de la qualité. Ses caractères ; son rôle) pp. 41-54. = Fév. — J. de Gaul-

TIER. *Les deux erreurs de la métaphysique.* (Ces deux erreurs sont le préjugé moral qui voit dans la philosophie « une science d'application qui intéresse le bonheur », et le préjugé réaliste par lequel on attribue au temps, à l'espace, à la matière, une entité objective. La philosophie doit être purement spéculative et idéaliste. Ainsi comprise, elle « répond à la question que son objet comporte en assignant pour but à l'existence l'apparition d'elle-même à sa propre vue, en montrant que toute l'activité de l'existence, en tant que fait de pensée, se dépense en la production du phénomène et se récupère en sa contemplation. ») pp. 113-141. — E. DURKHEIM. *Examen critique des systèmes classiques sur les origines de la pensée religieuse* (fin.) (Critique du naturisme. — Conclusion : ni l'animisme, ni le naturisme n'expliquent la genèse de la grande opposition qui sépare le profane du sacré, car ni dans l'homme, ni dans la nature on ne trouve le germe de ce dernier caractère. « En dehors de l'individu humain et de la nature physique, il doit donc y avoir quelque autre réalité par rapport à laquelle cette espèce de délire qui est bien, en un sens, toute religion, prend une signification et apparaît comme bien fondé. En d'autres termes, par delà ce qu'on a appelé le naturisme et l'animisme, il doit y avoir un autre culte plus fondamental et plus primitif, dont les premiers ne sont vraisemblablement que des formes dérivées ou des aspects particuliers. ») pp. 142-162. — E. TASSY. *De la connexion des idées.* (Suivant la conscience, les idées paraissent s'associer par contiguïté, ressemblance et contraste, — mais la connexion des idées dépend davantage de l'état affectif cérébral qui les accompagne ; ce travail cérébral a différents modes que l'auteur désigne sous les noms d'éréthisme, d'exaltation, de coïncidence et de réformation.) pp. 163-179. = **Mars.** — A. CHIAPPELLI. *Naturalisme, humanisme et philosophie des valeurs.* (Essaie de concilier par une « philosophie des valeurs universelles » les deux tendances opposées du naturalisme et de l'humanisme, nées l'une et l'autre du besoin éprouvé par les sciences de la nature et par les sciences de l'homme d'une discipline philosophique qui les complète et les explique.) pp. 225-255. — L. DUGAS. *L'antipathie dans ses rapports avec le caractère.* (Description de l'antipathie. Elle s'adresse à la personne tout entière qui en est l'objet ; elle émane de toute la personne de celui qui l'éprouve.) pp. 256-275. — A. LALANDE. *L'idée de Dieu et le principe d'assimilation intellectuelle.* (Les observations de M. Belot sur la triple origine de l'idée de Dieu ne font que signaler un cas particulier d'une loi générale suivant laquelle l'action spirituelle, conforme en cela à l'action physique, tend à aller toujours du divers au même. L'essence de l'action spirituelle est en effet « la marche dans le sens de l'identité. La pensée a pour fonction centrale d'assimiler les esprits entre eux : c'est la définition même de la vérité. ») pp. 276-284. — G. RICHARD. *Philosophie du droit : la contrainte sociale et la valeur du droit subjectif.* (Revue générale.) pp. 285-318.

REVUE PRATIQUE D'APOLOGÉTIQUE. 1er Janv. — E. JULIEN, *Christianisme et Catholicisme.* (En dehors de l'Église, rien ne demeure intact et durable de tout ce qui constitue le christianisme: ni la foi personnelle

dans le Christ, ni l'union entre les fidèles, ni le dépôt de la révélation même réduit à l'Écriture, ni le miracle permanent de l'assistance divine dans la société chrétienne. Le catholicisme et le christianisme sont une seule et même chose.) pp. 498-516. = **15 Janv.** — J. Lebreton. *Les origines de l'Apologétique chrétienne.* (Aux yeux des quatre évangélistes, la mission et le témoignage du précurseur sont des faits d'une portée apologétique exceptionnelle. Ils y voient la réalisation des prophéties. Le témoignage rendu au Christ est la fin et la raison d'être de la mission de Jean-Baptiste.) pp. 561-577.= **1er Févr.**— Cl. Piat. *Du Fondement de l'obligation morale.* (Ni l'empirisme, ni la science ne peuvent nous fournir la vraie notion de l'obligation morale. Celle-ci est la nécessité morale où nous sommes de respecter les conditions du bonheur en ce qu'elles ont d'essentiel.) pp. 641-653. = **15 Févr.** — Cl. Piat. *Du fondement de l'obligation morale.* (La philosophie de la fatalité est impuissante à nous dire si la vie a un sens ; et par là même, elle nous laisse dans le doute sur notre droit au bonheur. Dieu, en tant que cause efficiente de la nature, est le fondement ultime du devoir. Il l'est aussi à titre de suprême législateur.) pp. 721-730. — J. Touzard. *L'argument prophétique.* (Étudie les prédictions (prédictions littérales et figures) se rapportant à la personne et à l'œuvre du Messie.) pp. 731-744. = **1er Mars.** — J. Lebreton. *Les origines de l'Apologétique chrétienne.* (Décrit la méthode par laquelle le Christ amène peu à peu les âmes à entendre sa prédication et à discerner son rôle. A une religion de pratiques se substitue une religion vraiment spirituelle. L'effort de l'âme est ramené du dehors au dedans, des œuvres extérieures à l'amour de Dieu. L'instrument le plus efficace du progrès religieux est l'idée nouvelle de la paternité de Dieu manifestée par le Fils.) pp. 801-818. — Cl. Piat. *Du Fondement de l'obligation morale.* (L'extériorité du commandement divin ne s'oppose pas à ce qu'il devienne rationnel. Dieu commande parce qu'il en a le droit imprescriptible et qu'il ne peut point ne pas s'en servir. Ses ordres se fondent sur les exigences des choses, au même titre que ceux de la raison. L'individualisme est le dernier mot de toute morale indépendante.) pp. 818-829. = **15 mars.** — A. de Poulpiquet, O. P. *L'argument des martyrs. La perfection de la vertu de force chez les martyrs.* (Analyse la psychologie de la vertu de force d'après saint Thomas. Le premier ennemi de la force est l'absence de crainte ou l'*intimiditas.* Ce vice provient de trois causes : le pessimisme, l'orgueil, l'abolition de l'activité rationnelle. Grâce à leur optimisme modéré, à leur humilité, à leur possession d'eux-mêmes, les martyrs ont su éviter ce vice opposé à la vertu de force.) pp. 881-893. — Ch. Virey. *Comment les anciens Égyptiens conçurent et définirent la divinité.* (La notion d'un Dieu unique semble avoir précédé toute autre notion théologique. Mais à la place de ce Dieu unique dont la notion trop imprécise subsista seulement comme une sorte de déisme, base de la morale, chacun des clans était arrivé à se faire un Dieu de son enseigne divinisée. A mesure que l'Égypte s'unifia davantage au point de vue politique, les dieux féodaux ou locaux se groupèrent de plus en plus nombreux; et la conséquence, lorsqu'il s'agissait non plus d'un clan ou d'une ville, mais de l'Égypte entière, fut que la multiplicité des Dieux remplaçait l'unité.

Il y eut cependant, à cette multiplicité des Dieux, des correctifs, qui maintinrent le principe de l'unité divine. — Les définitions que la théologie égyptienne nous donne de la divinité, attestent à la fois l'unité et la multiplicité de celle-ci.) pp. 894-912. — X. Moisant. *La psychologie expérimentale.* (Les études de psychologie expérimentale présentent des dangers d'ordre pratique et d'ordre spéculatif. Dans la pratique, elles risquent de substituer au sens naturellement objectif et simpliste de l'action, l'habitude d'analyses méticuleuses et paralysantes. Au point de vue spéculatif elles favorisent la présomption ou une demi-science. La psychologie expérimentale rend cependant des services importants. Elle possède d'abord une valeur propre et une importance scientifique, puisqu'elle est un classement méthodique de faits. Elle intéresse ensuite le directeur d'âmes, l'apologiste et le philosophe. pp. 913-933.

REVUE THOMISTE. Nov. Déc. — R. P. Mercier. *Contingence et gratuité du surnaturel.* (Que l'on prouve par le raisonnement qu'il n'y a point de béatitude vraie pour l'homme en dehors du surnaturel, ou que l'on constate dans l'humanité le désir inné de la vraie béatitude, du divin, de l'union avec Dieu, on ne conclura à la nécessité du surnaturel pour la race humaine qu'en partant d'un fait déjà surnaturel. Il en va de même dans les raisonnements d'où l'on infère que l'homme a besoin du surnaturel pour ne pas devenir la proie du mal, pour ne pas manquer totalement sa fin. Ces raisonnements se placent, partiellement du moins, sur le terrain du surnaturel.) pp. 516-536. — *Le surnaturel dans les trois premiers chapitres de la Genèse.* (Montre l'importance du point de vue surnaturel pour l'intelligence du récit biblique relatif aux origines de l'humanité.) pp. 537-565.— R. P. Garrigou-Lagrange. *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques* (3e article). (Comment de fait les formules dogmatiques de la Trinité et de l'Incarnation, exprimées à l'origine en termes de sens commun, se sont précisées en termes philosophiques. — Ainsi précisées, ces formules restent accessibles, dans une certaine mesure, au sens commun si ce dernier est à l'état rudimentaire la philosophie de l'être, comme on l'a établi précédemment. — Ces formules, ainsi précisées, dépassent par leur rigueur et leur degré d'explication les limites strictes du sens commun, mais elles restent dans son prolongement et n'inféodent le dogme à aucun « système » proprement dit.) pp. 565-616. — R. P. Hugon. *Vertus actives et vertus passives, vertus naturelles et vertus surnaturelles.* (Rappelle les enseignements des Souverains Pontifes sur ce sujet et ceux de la théologie.) pp 617-629. — R. P. Dausse. *Le développement du dogme d'après saint Vincent de Lérins.* (Indique, en donnant un aperçu général du « Commonitoire », l'occasion du problème du développement du dogme pour Vincent de Lérins. C'est en démontrant l'immutabilité de la tradition qu'il est amené le premier à se poser la question du développement du dogme, et à la résoudre en peu de mots, mais assez clairement.) pp. 630-651. = **Janv. Févr.** — R. P. Mandonnet. *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin.* (I. État actuel de la Question ; II. Méthodes de solution ; III. Classification des catalogues.) pp. 38-55. — R. P. Claverie. *La science du Christ.* (La science infuse du Christ. Uni personnelle-

ment au Verbe, il n'est pas impossible, mais plutôt naturel, que Jésus ait reçu une participation à ces idées exemplaires renfermées dans l'intelligence divine. Il y a entre l'idée infuse et l'imagination une indépendance, mais qui ne va pas jusqu'à l'incompatibilité.) pp. 56-78.

RIVISTA FILOSOFICA. Nov.-Déc. — B. Varisco. *L'esperienza mentale.* (Dans l'expérience mentale qui engendre les mathématiques, l'esprit ne crée pas les objets, mais il les découvre dans l'espace où ils sont tous contenus d'avance. C'est dans la manière même dont cette expérience a été réalisée que l'esprit, en géomètrie, aperçoit le fondement de la généralisation des résultats). pp. 589-615. — A. Levi. *Il Fenomenismo neo-criticista di Charles Renouvier* (à suivre). (Expose la doctrine de Charles Renouvier sous sa forme purement néo-criticiste. Théorie de la Connaissance : 1°) Les Éléments de la Connaissance. Étude générale du phénomène ou représentation. 2°) Les lois fondamentales de la Connaissance. Les catégories.) pp. 616-632. — A. Faggi. *Plotino e Schopenhauer.* (C'est à tort que Schopenhauer attribue à Plotin le mérite d'avoir exposé une doctrine de l'idéalité du temps analogue à celle de Kant. Schopenhauer a dû s'inspirer de Plotin, bien qu'il ne le cite pas, en affirmant l'indépendance de la Volonté par rapport au temps, de même que le philosophe néoplatonicien avait reconnu le caractère intemporel de la félicité.) pp. 633-644. — D. Rodari. *Gian Giacomo Burlamacchi e G. G. Rousseau.* (à suivre.) (Indications biographiques et bibliographiques concernant Burlamacchi et Rousseau. Les thèses sur la liberté naturelle et inaliénable de l'homme et sur la perfection de l'état de nature développées dans le *Contrat Social* sont empruntées à Burlamacchi.) pp. 645-666. — G. Vidari. *La Morale Razionalista.* (Analyse et approuve l'ouvrage de A. Leclère : La Morale Rationnelle dans ses rapports avec la Philosophie Générale.) pp. 667-682.

RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA. Janv. — C. Sentroul. *Che cosa è la filosofia neo-scolastica.* (Définition de la philosophie. Quelle est la vraie philosophie. Ses rapports avec les sciences, avec les autres philosophies, avec la foi catholique.) pp. 28-54. — G. Rossignoli. *Le potenze dell'anima esistono ?* (Les facultés de l'âme sont réelles : elles ne détruisent pas l'unité du moi ; elles sont réellement distinctes des opérations et de la substance de l'âme.) pp. 52-64. — S. Deploige. *La filosofia neo-scolastica e le scienze sociali.* (Comment s'est formée la sociologie. La méthode dont elle se sert est en complète harmonie avec celle d'Aristote.) pp. 65-76. — A. Gemelli. *La teoria somatica dell'emozione* (à suivre). (Étude sur la nature de l'émotion. La théorie physiologique de Lange, James, Sergi, Sollier.) pp. 77-96. — G. Canella. *Gli elementi di fatto per la soluzione del problema criteriologico fondamentale.* (Si le point de départ du problème critériologique se trouve dans la critique des principes de l'ordre idéal, les données de fait qui doivent lui servir de base sont l'acte réflexe et les concepts fournis par l'acte direct, spontané.) pp. 97-119. — A. Masnovo. *L'opera del Liberatore dal 1840 al 1850.* (Comment le P. Liberatore devint thomiste.) pp. 120-129. — G. Cevolani. *Con quali armi si difendono gli errori logici del*

Rosmini. (Critique des études de G. Morando sur la logique de Rosmini, publiées dans la *Rivista Rosminiana* (I. pp. 132-143, 409-412 ; II, pp. 692-698.) pp. 129-141.

RIVISTA DI SCIENZA. 9. — E. S. Russel. *The evidence for natural selection.* (Le but de l'article n'est pas de savoir si la sélection naturelle est ou n'est pas une « véritable cause » d'évolution, mais de rechercher quelles preuves on peut fournir de l'existence et de l'influence de la sélection naturelle envisagée comme processus réel de sélection qui agit par vie et mort des organismes individuels. L'essence de la théorie de la sélection naturelle est en effet l'affirmation d'une mortalité sélective et le critérium de son existence est la différenciation entre les survivants et les éliminés. Le fait que les plus forts vivent et que les plus faibles meurent semble prouver que la sélection naturelle est un processus réel, et que les mieux adaptés survivent certainement. Mais pour que cette probabilité ne soit pas un pur truisme, mais une hypothèse féconde, il faut la contrôler, et ce contrôle est une des tâches les plus fructueuses de la bionomie ou de l'écologie — l'étude des animaux et des plantes dans leurs relations mutuelles et avec le milieu inanimé.) pp. 67-85. — C. Bohn. *Le psychisme chez les animaux inférieurs.* (Deux méthodes pour rechercher le psychisme des animaux inférieurs. La première consiste à apprécier si, dans un acte, l'animal effectue un « choix », si, au cours d'une série d'actes, il a montré une certaine « habileté à apprendre ». Cette méthode est mauvaise ; elle repose sur des discussions verbales. — La seconde consiste à chercher si l'acte est sous la dépendance directe d'une des forces du milieu extérieur, ou bien s'il résulte d'un état interne provoqué par une association déterminée de diverses sensations. Cette méthode est la bonne ; elle exige une étude analytique de l'activité totale de l'animal ; difficile à employer, elle conduit seule à des résultats certains.) pp. 86-101.

RIVISTA STORICO-CRITICA DELLE SCIENZE TEOLOGICHE. Janv. — F. Mari. *Le idee escatologiche del libro di Enoch.* (à suivre.) (Brève introduction sur le livre d'Énoch et sur son importance au point de vue de l'histoire religieuse. Le sort des justes et des pécheurs d'après le livre d'Énoch.)pp.1-11.—M.Sardi, O.P. *Il « Figlio dell'Uomo».*(Dans les évangiles, l'expression « Fils de l'homme » revêt des sens divers. La meilleure méthode pour résoudre les difficultés d'interprétation sera de maintenir tout ce qui a été sagement dit depuis les Pères jusqu'aux critiques contemporains sur un titre qu'il a plu au Christ de s'attribuer.) pp. 12-19. — F. Lanzoni. *Le origini del cristianesimo e dell' episcopato nell' Etruria Romana* (fin).(Dépouillement des « Passiones Martyrum ». Conclusion générale du travail : 1° Il y a eu des évêques en Étrurie avant la dernière persécution ; 2° l'Église étrusque apparaît organisée au IVe siècle ; 3° au Ve et au VIe siècles, les évêques étrusques relèvent de la juridiction du Pape devenu leur propre métropolitain ; 4° à l'origine, le christianisme paraît avoir rencontré de graves obstacles en Étrurie : il ne semble pas s'y être établi fermement avant le IIIe siècle.) pp.20-29. = Fév. — V. Ermoni. *La cristologia dell' epistole di Pietro.* (1° La

filiation divine du Christ; ses autres titres : seigneur, sauveur, pierre angulaire; 2° La passion, son but; 3° La résurrection et la parousie.) pp. 85-93. — L. Tonetti. *L'anima di Christo nella teologia del Nuovo Testamento e dei Padri* (à suivre). (Les évangiles fournissent peu de renseignements sur la nature de l'âme humaine en général et sur celle du Christ en particulier. Saint Paul introduit plusieurs distinctions reprises plus tard et mal interprétées par les gnostiques et les docètes. Du reste la doctrine de saint Paul en cette matière a influencé les écrivains des trois premiers siècles de l'Église.) pp. 94-103. — E. Buonaiuti. *Luciano Martire, la sua dottrina e la sua scuola* (fin).(Quelques renseignements relatifs aux principaux personnages qui, à l'époque des luttes trinitaires,avant et après le concile de Nicée, se réclament de la doctrine de Lucien et de l'autorité de son nom.) pp. 104-118.— F. Ramorino. *Qual sia il miglior testo delle « Confessiones » di S. Agostino* (à suivre). (L'occasion de ces recherches a été fournie par la publication des *Confessions* éditées par Knoll, d'après le manuscrit 2009-20 de la Bibliothèque Victor-Emmanuel. Après avoir classé les différents manuscrits du VIIe au XIe siècle, M. Ramorino procède à l'examen du texte adopté par Knoll, et il dresse le catalogue des lacunes que l'on y découvre.) pp. 119-126.

SCUOLA CATTOLICA (LA). Janv.—A. Gemelli. *La psico-patologia nei suoi rapporti con la teologia morale* (A suivre). (La psycho-pathologie peut rendre des services à la morale en aidant à déterminer la responsabilité.) pp. 3-20. — G. Dodici. *Il valore della tradizione sinottica.* (Les travaux récents de Wrede, Wellhausen et Harnack sur les synoptiques, aboutissent à la négation de leur valeur historique ; il y a lieu de maintenir celle-ci, comme vient de le faire Holtzmann.) pp. 38-44. — R. Pastè. *Valore antico e nuovo di un problema di Porfirio.* (Le problème des universaux a eu au moyen âge une importance capitale dans la théologie de la Trinité. — « Et peut-être l'agnosticisme des modernistes n'est-il, en substance, qu'un nouveau nominalisme ou conceptualisme ? ») pp. 45-53. = Fév. — G. Ballerini. *Ancora le basi della fede.* (Réfute les objections se rattachant à l'école d'Hermès, et expose la double solution des théologiens catholiques.) pp. 133-156. — A. Cellini. *Ancora sul capo III del Genesi.* (Les allégoristes invoquent en faveur de leur opinion plusieurs passages qui, d'après eux, devraient évidemment s'interpréter par l'allégorie. Or, même admis cela, il ne s'ensuivrait pas que l'objet principal fût de même; d'ailleurs l'interprétation allégoriste de ces passages ne s'impose pas.) pp. 157-173. — E. Pasteris. *I miti inferni in Omero* (suite, à suivre). (Homère a recueilli dans ses œuvres les légendes populaires dans l'état assez vague où elles se trouvaient.) pp. 184-200. — B. Ricci. *Allah. Considerationi storiche* (à suivre). (1. État de la société arabe à la venue de Mahomet, et sa mission en elle. 2. Doctrines religieuses, sociales, morales de Mahomet.) pp. 201-218.

TEYLER'S THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT. Janvier 1909. — I. J. de Bussy. *Gedachten over het Pragmatisme* (suite, à suivre). (Les pragmatistes, tout en proclamant que « le vrai est une catégorie du bien »,

qu'il ne faut rechercher la science que pour autant qu'elle est utile pour la pratique de la vie, semblent cependant admettre d'autre part que la science est par elle-même digne d'être recherchée. Lorsqu'ils disent qu'ils veulent reconstruire la philosophie sur de nouvelles bases, ils semblent entendre par philosophie autre chose que ce qu'on entend généralement par là. Lorsque James prétend que le pragmatisme ne repose sur aucun postulat, il oublie plusieurs de ses assertions qui ne sont que des postulats.) pp. 1-32.

THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT. 1. — A. Eberharter. *Aus den babylonischen Bussgebeten und den biblischen Psalmen.* (Compare la manière dont on invoquait la divinité en cas de nécessité chez les peuples de Mésopotamie avec celle de l'ancien Israël.) pp 1-20. — J. Ernst. *Zeit und Heimat des « Liber de rebaptismate »* (fin). (Nouveaux arguments pour montrer que la conclusion de Koch d'après laquelle le *Liber de rebaptismate* aurait été écrit au plus tôt après la lettre 74, n'est pas de tous points nécessaire. — Seule la province de Mauritanie doit être regardée comme la patrie d'origine du livre en question.) pp. 20-64. — V. Hugger, S. J. *Wie sind die 3 Briefe Alexanders von Alexandrien chronologisch zu ordnen?* (Les trois documents, importants pour la suite des événements qui se placent au début de l'arianisme, doivent être rangés dans cet ordre : « la *depositio* et l'*Henos somatos* ont été composés ensemble et envoyés quelque temps après le synode des cent évêques; le *Philarchos* se place décidément plus tard. ») pp. 66-86. — K. Adam. *Notizen zur Echtheitsfrage des Augustin zugesprochenen Schrift « de unitate Ecclesiæ »*. (Cet ouvrage n'est pas de S. Augustin. Il est dû à un disciple de l'évêque d'Hippone; il forme un essai de réfutation populaire d'un recueil d'arguments ayant cours chez les Donatistes.) pp. 86-115. — P. Riessler. *Zu Psalm 110.* (Notes d'exégèse sur ce psaume.) pp. 115-118.

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE. 1. — P. Ephrem Baumgartner. *Cibum capere promiscuum tamen et innoxium.* (Article dirigé contre Battifol et le Dr Ludwig de Freising. Ces paroles de Pline (ép. XCVI) ne se rapportent nullement à l'Eucharistie. Le *cibum promiscuum* désigne un repas où le nombre des convives permis par les *leges sumptuariae* romaines avait été dépassé et qui portait le caractère d'une hétérie. Cependant (tamen) aucun luxe compromettant le bien de l'État n'avait été déployé à ce repas. C'était donc un repas inoffensif (innoxium). Les chrétiens n'y avaient pris que des aliments maigres. Plus tard ces aliments furent qualifiés eux-mêmes d' « innoxia ». Tel est d'après l'auteur le sens de ces expressions.) pp. 50-66. — Analekten. Hermann Wiesmann, S. J. *Bemerkungen zum 1 Buche Samuels.* (Corrige et traduit le texte corrompu de plusieurs passages du 1er Livre de Samuel : II, 31-34; II, 28-10 ; III, 1-4 ; II, 22-24 ; IV, 4 ; III, 19-4, 2 ; IV, 1 b., 2.) pp. 129-136.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT, I. — P. Corssen. *Zur Ueberlieferungsgeschichte des Römerbriefes.*

(Tous les témoins de la recension courte de l'épître aux Rom., celle qui omet les ch. XV-XVI, ont pour source commune le texte de Marcion. Le manusc. de Marcion devait être incomplet. L'authenticité du ch. XV à tout le moins ne saurait faire question.) pp. 1-45. — E. Wendling *Synoptische Studien* (suite). (Entreprend de montrer comment Matthieu a tiré d'éléments fournis par Marc ses récits relatifs à Jean-Baptiste. Luc, pour les mêmes épisodes, doit dépendre de Matthieu.) pp. 46-58. — F. Spitta. *Dei Hirtengleichnisse des viertens Evangeliums.* (à suivre.) (Insiste sur le lien étroit qui rattache cette instruction à l'épisode de l'aveugle-né. Dans la pensée de Jésus c'était une parabole; l'évangéliste l'a transformée en allégorie.) pp. 59-80.— S. Krauss. *Die Schonung von Oel und Wein in der Apokalypse.* (Ce trait doit faire allusion à ce qui se passa lors du siège de Jérusalem par Titus. Les Romains prirent grand soin des vergers qui entouraient Jérusalem. et tandis qu'ils commençaient à manquer de pain, les assiégés pouvaient contempler l'état florissant de leurs jardins. L'auteur de l'Apocalypse décrirait dans ce passage non point la fin des temps, mais un événement historique, la campagne de Titus contre Jérusalem.) pp. 81-89.— E. von Dobschuetz. *Wann las Victor von Capua sein Neues Testament ?* (Utilise les indications de dates mises par Victor sur son N.T. pour déterminer l'ordre des lectures du N. T. dans l'Église de Capoue.) pp. 90-96.

Le Gérant : G. Stoffel.

Superiorum permissu. | *De licentia Ordinarii.*

IMPRIMÉ PAR DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie
41, RUE DU METZ, LILLE. — 5.754

Doute " méthodique " et doute " fictif "

C'EST un usage assez général, parmi les philosophes, même parmi les meilleurs, de considérer comme équivalentes ces deux expressions, « doute *méthodique* » et « doute *fictif* ». Ils parlent du « doute méthodique *ou* fictif » comme s'il n'y avait en réalité, sous ces mots, qu'un seul et même doute; puis ils opposent ce premier doute « méthodique *ou* fictif » à un « second » doute bien différent, le « doute *réel* ». Cela est-il exact?

Nous ne contestons pas, c'est clair, que le doute « réel » soit bien différent du doute « fictif », puisque le *fictif* et le *réel* s'opposent l'un à l'autre non seulement contradictoirement mais même contrairement, pour parler le langage de la logique. Mais nous ne pouvons souscrire à l'identification établie entre les mots « fictif » et « méthodique ». Dès lors, à notre sens, le doute « méthodique » ne s'oppose pas au doute réel — même s'il s'y opposait toujours — de la même façon que s'y oppose le doute formellement considéré comme fictif.

Relevons, dès à présent, un inconvénient de l'identification dont nous parlions, entre le doute « méthodique » et le doute « fictif » : Parmi les philosophes qui établissent cette identification, quelques-uns soutiennent — et ils ont bien raison en cela — que le doute cartésien n'est pas *vraiment* « méthodique », malgré l'opinion ordinaire et l'appellation courante qui a prévalu. Mais si juste que soit cette thèse, les auteurs auxquels nous faisons allusion se trouvent, malgré eux, empêchés de la démontrer. Car pour démontrer que le doute cartésien n'est pas « méthodique », ils ne peuvent prendre que deux voies. Ou bien ils vont se déjuger, et rompre inconsciemment et petit à petit la synonymie établie entre doute « fictif » et doute « méthodique » et aboutir en somme à cette conclusion : Soit, le doute cartésien est « fictif », mais il n'est pas « méthodique ». Ou bien, sans se déjuger ou se contredire de la sorte, ils vont éta-

blir que le doute cartésien n'est pas « fictif *ou* méthodique » mais réel. Dans le premier cas, ils commettraient une inconséquence latente; et dans le second cas une erreur historique manifeste. Bref : si les mots « fictif » et « méthodique » reviennent au même, impossible de démontrer que le doute cartésien ne soit pas méthodique, puisqu'il est fictif!

Selon nous, il convient en la matière présente de distinguer trois doutes : 1° le doute *réel;* 2° son contraire, le doute *fictif;* et enfin, 3° le doute considéré cette fois à un autre point de vue formel que celui de la sincérité ou de la fiction, à savoir le doute considéré *comme procédé de méthode* pour acquérir la vérité, ou la certitude d'une vérité, ou une meilleure certitude d'une vérité. — Il convient ensuite d'établir les rapports de ressemblance, les points de contact, au besoin les oppositions, peut-être encore les cas de compénétration, de ce dernier doute, à savoir du « doute méthodique », respectivement avec les deux précédents. C'est-à-dire, il faut voir ce que le doute méthodique tient ou ne tient pas, selon le cas, du doute fictif et du doute réel.

Or, pour exprimer du coup la formule que nous chercherons à établir, nous disons :

Le doute méthodique c'est, dans les sciences particulières, la fiction avouée, et, au début de la philosophie critique, la réalité même de ce doute qui, quand il est réel, est utile au progrès de la certitude.

Entrons dans quelques développements.

***

Considérons tout d'abord le cas des sciences particulières.

Il faut, disons-nous, distinguer entre eux le doute « fictif » et le doute « méthodique ».

1° Il y a tout d'abord en faveur de la distinction que nous proposons une raison de méthode. Assimiler le doute fictif et le doute méthodique, et du même coup l'opposer au doute réel, c'est distinguer deux doutes qui sont caractérisés chacun (l'un comme « méthodique », l'autre comme « réel ») *à des points de vue différents.* Or, cela n'est pas admis en bonne logique. On ne peut pas opposer des choses qui se *présentent formellement à l'esprit* comme disparates; on ne peut opposer mutuellement les membres d'une division que si la division tout entière est

régie par un point de vue unique. Ce serait le cas, pour nous en tenir à l'exemple du doute, si on le divisait au point de vue de son extension ou de son objet. D'après ce principe formel on distinguerait le doute universel ou scepticisme et les doutes restreints. Ceux-ci même se subdiviseraient en fidéisme (doute qui enveloppe les connaissances naturelles) ou en rationalisme (doute qui enveloppe la connaissance des propositions révélées). On pourrait distinguer ultérieurement le doute qui, parmi les connaissances, suspecte les vérités d'ordre idéal (ce serait le positivisme) et le doute qui porte sur l'expérience (ce serait l'idéalisme). Cette division, complexe, et bien d'autres encore, seraient correctes pour la raison que nous avons donnée : elle reste fidèle à un seul principe formel de division. Il n'en est pas de même de la division bipartite qui oppose l'un à l'autre le doute méthodique et le doute réel, le premier qualificatif s'inspirant de l'utilité du doute, et le second de sa sincérité. C'est là le vice de méthode que nous voulions signaler.

A quoi l'on répondra peut-être : Ce vice de méthode est évité, à la faveur de l'identification établie entre les mots *méthodique* et *fictif*, car les doutes fictifs et les doutes réels épuisent tous les doutes possibles, considérés à un point de vue unique, celui de leur sincérité. — Mais le vice de méthode n'en reste pas moins. Exactement comme ce serait mal diviser les hommes que de les diviser en blancs, rouges, jaunes, etc... Africains, sous prétexte que — supposons qu'il en soit bien ainsi — tous les Africains, et les Africains seuls sont nègres.

*
* *

2° Or, dès ce moment, nous voyons une seconde raison, et plus forte, de récuser la division bipartite du doute en « doute méthodique *ou* fictif » et en « doute réel ». C'est que, *de fait*, la convertibilité des mots *méthodique* et *fictif* n'est pas légitime.

En d'autres mots : tout doute fictif n'est pas méthodique, et tout doute méthodique n'est pas fictif. Notons que la première partie de cette proposition suffit pour justifier le grief que nous énonçons.

Reprenons ces deux propositions :

a) Tout doute fictif n'est pas méthodique.

Cela est évident et demande à peine une explication. Car

ne puis-je pas jouer la fiction du doute pour toutes sortes de raisons? Par exemple par amitié. Mon ami Pierre est accusé d'avoir menti. Moi qui connais Pierre et le fait dont on l'accuse, je sais pertinemment qu'il a bel et bien menti. Mais quand on vient me le rapporter, mon amitié m'inspire de dire : Qu'en savez-vous? En êtes-vous bien sûr? Cela est-il prouvé? etc., etc. Bref, je feins le doute, pour opposer une barrière à la divulgation de la faute de Pierre, et surtout pour enlever tout moyen à ses ennemis de dire : Ses amis mêmes en conviennent! C'est un doute fictif qui concilie les devoirs de l'amitié et ceux de la sincérité et qui peut être très discret mais qui n'a rien, absolument rien, de méthodique. Et de même que l'amitié peut m'amener à feindre le doute, la lâcheté, l'intérêt, la paresse peuvent en faire autant. Le doute fictif n'est-il pas de règle pour tous les gens du peuple appelés à témoigner dans une affaire correctionnelle? Ils ne sont jamais absolument sûrs de rien, sauf — par devers eux — qu'il est beaucoup plus sage de laisser la justice se débrouiller que de s'attirer les vengeances du prévenu ou de ses proches.

b) Tout doute méthodique n'est pas fictif, disions-nous aussi.

Mais à ce point on m'arrête pour me dire : Pardon, le mot même *méthodique* inclut l'idée d'une fiction; le doute méthodique c'est celui qui, malgré une certitude intime, est supposé représenter votre vraie attitude intellectuelle. Cette fiction, nous le voulons bien, n'est pas un simple jeu régi par le caprice ou la duplicité; c'est une fiction judicieuse qui a pour effet de nous aider à posséder la vérité. Fiction permise et utile, si vous voulez, mais fiction tout de même; donc tout doute méthodique est fictif, et vous avez tort.

A quoi nous répondons :

Si nous avons dit que tout doute méthodique n'est pas fictif ce n'est pas que nous contestions, pour le moment (1), ce que vous venez de rappeler : *le plus souvent*, soit, le mot méthodique implique l'idée d'une fiction. Mais nous voulons donner une forme nette et catégorique, un peu outrée peut-être, à l'idée suivante : Il est secondaire et même complètement négligeable de relever dans un doute méthodique son caractère fictif; dès lors, à ne considérer en lui que ses autres attributs, ses attributs positifs, ceux-ci se retrouvent aussi dans certains doutes non

1. Notons que plus bas on verra qu'au début de la critériologie le doute méthodique est réel.

fictifs. C'est là ce que la formule choisie par nous veut dire tout d'abord.

Tâchons de prouver que le caractère fictif du doute méthodique est secondaire et négligeable.

1) La première raison est empruntée à ce qui précède. En effet, le doute méthodique n'est qu'*une espèce* de doute fictif; à côté de lui il y a encore bien d'autres doutes fictifs qui n'ont rien de méthodique. Dès lors le caractère *fictif* n'exprime en rien ce que le doute méthodique, comme tel, a de spécifique.

2) Bien plus, ce caractère fictif est purement négatif. *Fictif* veut dire : qui n'est pas sincère. Ce mot ne dit même pas par quel côté une fiction considère une réalité pour en prendre l'apparence. Or, à côté de l'idée négative de fiction, qui est d'ailleurs tout au plus sous-entendue, le mot *méthodique* exprime une idée positive, celle-ci : doute qui est *utile* à l'acquisition de la connaissance ou d'une meilleure connaissance. Évidemment c'est cette note positive qui prévaut pour nous faire comprendre ce qu'il y a de propre au doute méthodique.

3) Le caractère fictif du doute méthodique est complètement non avenu si nous considérons qu'à la différence de tous les autres doutes fictifs, le doute méthodique a ceci de propre qu'il détruit la fiction même et la neutralise. Comment cela? En l'avouant; or, une fiction avouée est une fiction détruite.

Comparons en effet le doute fictif de l'amitié, et le doute fictif d'un professeur qui s'en sert comme d'un procédé méthodique. Pour reprendre l'exemple de plus haut, si mon ami Pierre a menti et si, malgré ma conviction, je réponds : « est-ce bien sûr? » à qui vient me le rapporter, je n'aurai garde d'ajouter : Entre nous, c'est par amitié que je soulève ce doute, mais au fond je sais bien que vous avez raison. Toute autre sera mon attitude si, comme professeur, c'est par raison de méthode que je feins de douter, par exemple, de l'existence de Dieu. Rien ne m'empêchera de dire à mes élèves : Messieurs, je ne suis pas un athée mais, pour le moment, simulons le doute pour arriver à prouver l'existence de Dieu comme si nous avions débuté par le doute réel. Et ceci apparaîtra encore avec plus d'évidence à qui songe qu'on se sert du doute méthodique même à l'égard de soi-même et non seulement à l'égard de ses auditeurs. Or, personne, évidemment, ne cherche à se faire soi-même dupe d'une fiction qu'il veut adopter.

4) Que le caractère fictif du doute méthodique soit non avenu,

cela ressort surtout de la raison pour laquelle la fiction du doute méthodique est — comme nous venons de le dire — une fiction avouée. Cette raison se trouve dans ce qui est essentiel à une méthode; à savoir : qu'elle exige de celui qui s'y prête, qu'il s'y prête *docilement*, en la prenant telle qu'elle est, en la suivant par où elle prétend mener, en acceptant pour argent comptant ce qu'elle dit. Une méthode est mauvaise si elle doit être corrigée par ce qu'un élève sait à part lui quant à la matière dont elle prétend l'instruire, ou quant à l'art dont elle prétend le rendre maître. Qu'est-ce par exemple qu'une méthode de violon? C'est une série d'exercices, faits par un artiste compétent à la fois dans les arts du violon et de la pédagogie. Ces exercices pourraient porter la mention : faites *docilement* ce que je vous dis de faire, et comme je le dis, et quand vous serez au bout, vous saurez jouer du violon. — Et si une méthode ne peut porter cette mention, elle est mauvaise ou au moins imparfaite. Si elle doit être corrigée tacitement ou subrepticement, c'est par quelqu'un qui en sait plus long que l'auteur de la méthode, c'est par quelqu'un donc qui, n'ayant plus besoin de la méthode, la domine en la rejetant par ses corrections.

Ainsi en est-il du doute méthodique. Il faut qu'on puisse prendre l'expression du doute comme expression d'un doute sincère, et oublier complètement ce qu'il n'y a d'ailleurs aucun inconvénient à savoir, c'est-à-dire qu'il n'est pas sincère.

Nous concluons qu'il est absolument indifférent et oiseux au doute méthodique d'être pris pour fictif plutôt que pour sincère. Ce caractère fictif reconnu comme tel doit être négligé pour laisser l'attention s'attacher simplement à ce qu'il présente, soi-disant de bonne foi.

Le doute méthodique a donc quelque utilité comme procédé de l'acquisition de la vérité et de la certitude, parce que (fictif ou non, peu importe), il est dans ce qu'il dit « officiellement », semblable au doute réel qui aurait la même utilité. Le doute « méthodique » ne l'est pas positivement parce qu'il est une fiction, mais à *cause de ce* dont il est la fiction.

5) La chose est d'ailleurs évidente *a priori*. Pourquoi feindre une chose sinon pour trouver dans la feinte les avantages d'une réalité, à défaut de cette réalité? Pourquoi, en voyage, jouer le grand seigneur, sinon pour être partout bien reçu; et pourquoi, dans le même cas, jouer au contraire le pauvre diable, sinon pour que les hôteliers ne forcent point leur note? Dans les

deux cas, la feinte vise aux avantages de la réalité même. Et le fait que, dans le cas du doute méthodique, la feinte est avouée, n'excepte pas ce cas de la règle absolument générale que nous rappelons. Car la feinte n'est pas tellement annihilée par l'aveu qu'elle ne soit maintenue avec lui — ce qui nous permet de conclure *a fortiori*. C'est que les avantages de la fiction avouée, dans le doute méthodique, à savoir les avantages mêmes d'un doute réel, ne sont pas d'ordre pratique mais spéculatif. Celui qui doute méthodiquement ne feint pas pour tromper, comme celui qui joue le doute par amitié, mais il feint pour ne pas se tromper et pour ne se prononcer qu'à bon escient.

Nous croyons qu'en somme nous avons justifié en partie notre définition du doute « méthodique » : *la fiction avouée de ce doute réel qui*, quand il est réel, *est utile au progrès de la certitude.*

Toute la question revient donc à se demander : A quelles conditions un doute réel serait-il utile à l'acquisition ou au progrès de la connaissance certaine, et pourrait-il dès lors être reproduit fictivement comme procédé de méthode ?

Ainsi la question de la valeur éducative du doute méthodique doit être déplacée : loin de se porter sur la différence qu'il y a entre lui et le doute réel, elle doit se porter sur leur ressemblance, soit sur les conditions de la valeur éducative du doute réel lui-même.

*
* *

A quelles conditions le doute réel est-il utile à l'intelligence ?

Et tout d'abord, est-il utile ?

Ne répondons pas *a priori ;* prenons des exemples.

Newman, à une époque de sa vie, était fermement persuadé de la vérité de l'anglicanisme ; à une autre époque, il était non moins fermement persuadé de la vérité du catholicisme. *A priori* (et nous savons encore historiquement et *a posteriori* qu'il en fut bien ainsi), il faut qu'il y ait eu entre les deux étapes une période de doute. Ce doute, à un moment donné, a été très nettement caractérisé comme doute, et comme doute *réel.* Newman a donc passé de la conviction de l'erreur à un doute réel, et de ce doute à la conviction de la vérité. Évidemment le doute a eu ce grand avantage de permettre une transition entre deux attitudes intellectuelles qui seraient incompatibles en même temps, et dont la seconde marque un très important

progrès sur la première. Le doute réel est donc utile dans tous les cas analogues.

Et, notons-le, il est *seul* utile en pareils cas, et ne peut être suppléé par un doute fictif. Si Newman n'avait douté que fictivement de l'anglicanisme, il serait resté anglican; il n'aurait changé que d'anglican par habitude en anglican par conviction. Car l'effet du doute fictif, tant qu'il est fictif, est toujours de ramener l'esprit à cette même conviction (matériellement la même, sinon formellement), qui faisait la doublure cachée et solide du doute fictif, au moment où l'esprit l'adoptait. Pour changer une conviction, il faut le doute réel. Le doute fictif, s'il intervient, ne peut avoir d'autre utilité que de se changer lui-même en doute réel, lequel ultérieurement se remplace par une conviction nouvelle; mais jamais le doute fictif ne constitue l'étape immédiatement précédente à une conversion.

Le doute réel de Newman a produit non seulement l'effet de le faire passer de l'erreur à la vérité, mais encore de lui obtenir, de cette vérité, *la plus solide conviction possible.* Quelle force n'a-t-il pas fallu aux arguments considérés pour créer ce qu'ils ont créé : le désaveu d'anciennes convictions? La conviction nouvelle est donc, ou jamais, adoptée à bon escient.

Et cette fois, il est, sinon absolument certain, au moins probable, que le doute fictif n'eût pas été aussi puissant (dans le cas d'un homme déjà catholique) que le doute réel le fut (dans le cas d'un anglican à convertir) pour établir de façon scientifiquement complète et rationnellement serrée les préambules de la foi. Tout au moins le caractère réel du doute préalable à la conversion, autorise une présomption en sa faveur. N'est-ce pas pour cela qu'un prédicateur est spécialement convaincu d'avoir bien prêché quand de fait il a converti quelqu'un? La garantie de la valeur de son apologétique sera fournie non par le fidèle qui a persévéré mais par l'infidèle qui s'est converti; car c'est en confrontation avec le doute réel que les arguments produisent entièrement la preuve expérimentale de leur valeur.

Nous pouvons donc conclure qu'assurément le doute réel a des avantages éducatifs ou pédagogiques, et qu'il est seul, à l'exclusion du doute fictif, à pouvoir fournir un pont de la berge-erreur, à la berge-vérité.

Mais le doute réel n'a-t-il pas des désavantages?

Il y en a un qui saute aux yeux immédiatement : c'est que le doute réel fournit tout aussi bien un pont de la berge-vérité, à

la berge-erreur; et que, de nouveau, il est seul à pouvoir le faire; car la raison pour laquelle un changement de conviction, une « conversion », dirons-nous, exige un doute réel, se trouve dans le caractère formel de toute conversion, sans égard à la valeur du résultat — progrès ou recul — qu'une conversion peut effectuer.

Encore une fois, prenons un exemple, celui de Kant.

Kant fut un esprit loyal — quoique souverainement funeste par ses erreurs et d'autant plus funeste que ses sophismes se sont aiguisés tour à tour aux deux faces d'acier de sa loyauté, la face intellectuelle ou critique, et la face morale ou dogmatique. Or, Kant, comme Newman (quoique dans un autre domaine de connaissance) a subi une période de doute réel. Il a adhéré au dogmatisme, et ne l'a considéré comme un sommeil plein de rêves que quand il eut pris les rêves de Hume, sinon pour l'expression de la vérité entière, au moins comme le salutaire réveil de la pensée critique. Avant d'élaborer son criticisme vers cinquante ans, le savant qui avait étudié et publié, dès sa vingt-deuxième année, a passé forcément de la certitude réelle à un doute réel; et de celui-ci ensuite à ses convictions personnelles. Ce doute réel portait sur la valeur *absolue* des propositions générales, et partant sur toute valeur des propositions absolues. Ainsi le criticisme est né du doute de Kant quant aux propositions d'ordre idéal, appelées analytiques, et ultérieurement du rejet de ces propositions, — pour se formuler dans la théorie spéculativo-morale des jugements synthétiques. C'est donc bien le doute réel de Kant quant à la valeur de l'ancienne métaphysique, « laquelle n'avait pas réussi », qui a entraîné Kant dans l'erreur. Le doute réel a donc, en certains cas, un désavantage correspondant à l'avantage qu'il a en d'autres cas : celui de faire renoncer à une conviction qui peut d'ailleurs être celle de l'erreur ou de la vérité.

Dans les exemples précédents, il s'agissait d'un doute qui remettait en question une certitude donnée. Mais il y a des cas où le doute n'implique pas ce caractère de désaveu inchoatif à l'égard d'une ancienne conviction ou de suspicion d'une thèse déjà donnée. Le doute peut se présenter sous forme de simple question, et comme un commencement absolu d'une série éventuelle et indéterminée de connaissances. Le doute alors s'exprime sous forme de question simple, et n'est proprement que

l'ignorance, mais l'ignorance qui cherche à se dissiper. Dans ce cas-là, le doute réel a aussi un inconvénient très notable. Par elle-même, en effet, l'ignorance n'oriente pas plus l'esprit vers le vrai que vers l'erreur; le doute comme tel, dans ce qu'il a de dubitatif (et si nous faisons abstraction de la thèse certaine impliquée dans la question, pour ne voir que la question expresse, c'est-à-dire l'expression de l'ignorance) le doute comme tel met l'esprit en présence d'un vaste champ à explorer; mais on ne plante aucun jalon à travers ce champ. Or, comme chaque question comporte à côté d'une réponse vraie un nombre indéfini de réponses fausses, le doute réel n'aboutit généralement au vrai que sur les ruines d'un grand nombre d'erreurs.

En veut-on des exemples? Que de temps n'a-t-il pas fallu pour résoudre n'importe quel problème : le problème de la nature des corps, de la spiritualité de l'âme, des Universaux; que d'essais préalables à la constitution de la physique, de la chimie, de l'astronomie?

Si donc nous voulons nous rendre compte des avantages et des désavantages du doute réel, nous pouvons établir ceci :

1) Quand un homme met réellement en doute, à un moment donné une opinion qu'il tenait pour vraie, il revient rarement sur ses pas et finit par achever le désaveu positif de sa première conviction. En un mot : le doute réel positif ne rebrousse pas volontiers.

2) Quand un homme doute, d'une façon négative, c'est-à-dire quand il se pose dans un domaine nouveau une question qui est l'expression d'une ignorance réelle, qui ne préjuge rien dans aucun sens, sa première réponse est rarement la bonne.

Le doute réel est donc avantageux dans le premier cas si l'opinion dont on part est l'erreur; et dans le second cas, si l'ignorance se trouve dirigée dans la recherche d'une conviction rationnelle, par une certaine vue anticipée de la réponse vraie.

En d'autres termes : le doute se présente comme le mouvement de l'esprit d'un état d'incertitude à un état de certitude; et toute sa valeur tient, non pas à ce qu'il est un mouvement, mais à la direction de ce mouvement, c'est-à-dire à son orientation vers le vrai. Or, il peut devoir cette orientation à deux choses : à son point de départ quand celui-ci est l'erreur, ou à son but (la vérité) pourvu que celui-ci ait quelque influence attractive sur la direction du mouvement, à savoir qu'il soit plus ou moins prévu. D'ailleurs, les deux conditions susdites se

ramènent à cette seule dernière : Douter d'une erreur, n'est-ce pas préjuger en faveur de la proposition contradictoire, expression de la vérité? Dans ces conditions, l'utilité du doute réel consiste à obliger l'esprit à marcher, et à marcher droit dans la route qui mène au vrai, grâce à la sévère rigueur avec laquelle le doute contrôle tous les motifs de la certitude.

Nous voyons ainsi à présent d'une façon déterminée ce que nous affirmions plus haut en général et *a priori*, à savoir que le doute méthodique n'est positivement utile à la formation intellectuelle que s'il est, par fiction, semblable au doute réel qui serait utile. Comme le doute réel utile, le doute fictif méthodique oblige l'esprit à la rigueur et peut mener au vrai. Sur le doute réel il a l'avantage de supprimer les tâtonnements inutiles et les essais inopérants. Mieux que le doute réel, le doute fictif oriente l'esprit vers le vrai, car l'effet propre de la fiction est de souffler « officieusement », à qui doute « officiellement » le résultat, certain par ailleurs, d'une enquête qui sera rigoureusement menée.

Il n'y a donc en somme qu'un seul cas où le doute réel vaut mieux que sa reproduction fictive comme doute méthodique, c'est le cas d'une conviction erronée, le doute fictif tant qu'il reste fictif, retombant toujours sur son point de départ.

***

Et ceci nous amène à parler du doute méthodique qui mettrait en question *toute* certitude, au début de la philosophie entière, soit de ce doute dont traite la critériologie à son premier chapitre.

Nous avons déjà exprimé plus haut la thèse que nous défendrions : ce doute méthodique-là ne peut pas être fictif.

En effet, tant que le doute méthodique porte sur une question spéciale, le dédoublement intellectuel, qu'implique toute fiction comme telle, est légitime; il est permis, en d'autres mots, au savant, de se souffler à lui-même officieusement ce résultat certain, auquel il se tiendra bientôt officiellement après en avoir douté officiellement. Par exemple, si je ne comprends pas tel théorème de géométrie, il m'est permis de me fier à l'autorité scientifique de mon professeur de mathématiques : il n'y a là aucune attitude louche, aucune contradiction inavouable. De même je puis douter de l'existence de Dieu, faute d'en avoir vu la

preuve, — et en même temps ne pas douter de la valeur du témoignage unanime et constant du genre humain qui a toujours cru en Dieu. Et ainsi de suite. Dans tous les cas analogues de doutes qui portent sur des questions spéciales, il y a le doute officiel du mathématicien comme tel, ou le doute officiel du métaphysicien comme tel, etc.; mais il n'y a pas le doute de l'homme, et cela à la faveur d'un autre « personnage », qui, dans cet homme unique, double le mathématicien ou le métaphysicien, par exemple l'historien ou le moraliste. Aussi l'homme, qui à tout prendre ne doute pas, cherche à fournir au mathématicien ou au métaphysicien qu'il sent en lui la pâture de preuves *spéciales* que ce mathématicien ou ce métaphysicien exigent exclusivement, et à défaut desquelles ils douteraient *réellement*, si, au lieu de se confondre avec l' « homme » dans une unité de personne, ils s'en distinguaient chacun à l'état d'individu complet.

Mais qu'en est-il lorsque l'homme est un critériologue qui doit mettre la certitude tout entière en doute? Il n'y a pas, légitimement, en dehors du critériologue officiel qui doute de tout, un critériologue « humain » qui, sûr de tout, vient rassurer subrepticement le premier. Le dédoublement d'un seul individu en homme qui doute de tout, et en homme qui est certain d'une foule de choses, ce dédoublement-là n'est pas permis dans le doute réel, puisqu'il n'est pas possible. Par conséquent c'est la fiction même qui n'est pas permise. Pour que ce dédoublement soit permis dans le doute réel, il faudrait qu'il y ait dans l'homme un personnage officiel immunisé (celui du mathématicien ou du métaphysicien ou de l'historien par exemple, dans lesquels l' « homme » se réfugierait avec sa certitude sauve). Mais dans le cas du doute initial du critériologue, aucun personnage de notre individu n'est immunisé *a priori*, car ce qui est en question, en ce cas, c'est *la* vérité même, alors que dans le doute restreint, dans celui d'une science spéciale ou d'un problème déterminé, ce qui est en question c'est seulement *telle* thèse, et ce n'est même parfois que *tel* argument ou tel genre d'argument. Dès lors, le dédoublement psychologique qui est possible, permis et avouable dans le cas du doute réel (et fictif) quand il porte sur une question spéciale, est illégitime dans le cas du doute réel qui porte sur *la* vérité et *la* certitude comme telles. Par conséquent la fiction de ce doute est, sinon impossible psychologiquement, au moins illégitime logiquement. Soutenir le contraire c'est éluder le problème même de la critériologie, c'est le résoudre à la

façon des dogmatistes exagérés, c'est se reposer sur l'assurance du sens commun, ou de l'humanité, ou de la nature, ou du sentiment, ou de l'instinct invincible qui pousse à la certitude dans les cas dénommés. Récuser la raison en se réfugiant dans la nature, ce n'est plus de la fiction, c'est de l'illusion.

Aussi croyons-nous que le doute méthodique préalable à la solution foncière et générale du problème de *la* certitude comme telle ne peut pas être seulement fictif, il doit être réel.

Ainsi donc loin que tout doute méthodique soit fictif, le plus important de tous ne saurait l'être légitimement!

— Mais, dira-t-on, s'il est réel, comment est-il encore « méthodique », ce mot sous-entendant *toujours* une fiction.

— Toujours? Non. Dans le cas du doute absolument initial, le doute est méthodique non parce qu'il est fictif, mais parce qu'il est voulu; et il doit être voulu parce qu'il n'est pas naturel ni facile; mais voulu, il est voulu réel, c'est ainsi qu'il doit être voulu.

Du reste, saint Thomas nous dit (1) : « Aliae scientiae considerant particulariter de veritate : unde et particulariter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare : sed ista scientia (philosophia) sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate : et ideo non particulariter, sed simul universalem dubitationem prosequitur. » Or, quand saint Thomas parle du doute, il ne signale pas le caractère fictif ni du doute particulier des sciences particulières (parce que ce caractère de fiction y est négligeable) ni du doute universel de la philosophie (parce que la fiction y est illégitime). Saint Thomas ne dit pas, quant à ce dernier doute : universalem dubitationem *fingit*, mais : *prosequitur*.

— Mais, objectera-t-on encore, ce doute du critériologue, que vous voulez réel, est *de fait* un doute fictif, et n'a jamais été davantage.

— Il s'agit de s'entendre. D'abord ce n'est pas par feinte qu'on y tend. Saint Thomas ne dit pas : *simulat prosequi*. Ensuite si feinte il y a, c'est une feinte non avenue, celle qui se produit par le dédoublement entre la « raison » critique et la « nature » dogmatique. Feinte non avenue, car si ce dédoublement ne peut se résoudre, le critériologue ne peut logiquement être que sceptique, ou dogmatiste exagéré — ce qui revient au même. En-

1. S. Thomas, *in III Metaph.*, lect. 1.

fin, ce qui donne à ce doute réel du critériologue une *apparence de fiction* c'est que la même intelligence qui le produit, s'en dégage presque immédiatement et sans intervalle perceptible, pour se reposer dans la certitude absolue des axiomes les plus généraux ou de toute autre proposition immédiatement évidente.

* * *

Nous avons parlé de Descartes au début de cette étude; parlons-en encore pour finir.

Le doute réel universel qui est proposé par saint Thomas au critériologue aux débuts de ses études est un doute universel négatif, qui ne préjuge de rien, mais qui est indéfiniment progressif. Ce n'est pas le doute des sceptiques. Nous ne nous attarderons pas à en redire ce que le cardinal Mercier en dit si justement dans sa *Critériologie*. Mais le doute professé par Descartes-philosophe (sinon adopté par Descartes-homme) est un doute universel positif, celui des sceptiques.

Or, le doute de Descartes n'est pas méthodique. Avec le cardinal Mercier encore nous adoptons cette opinion. Mais nous croyons devoir la défendre — on l'a vu par ce qui précède — d'une autre façon. Le doute de Descartes n'est pas méthodique parce que, au début de la critériologie, le doute méthodique ne peut pas être vraiment une fiction; et que, en toute hypothèse, s'il est une fiction, il ne peut être celle de ce doute qui, *s'il était réel*, serait nuisible au progrès de la certitude, et passible des reproches que l'on peut justement faire au scepticisme. Or, le doute cartésien est la fiction, n'est que la fiction du scepticisme.

Bref, le doute proposé par saint Thomas, comme procédé de méthode, au critériologue, n'est pas fictif mais méthodique, car il est légitime et intellectuellement utile. Le doute analogue proposé par Descartes est fictif mais non méthodique, car il est la fiction du scepticisme qui, supposé réel, est illégitime et intellectuellement dommageable.

C. Sentroul,
Professeur à la Faculté libre de Philosophie et Lettres.

Sao Paulo (Brésil), 10 Février 1908.

Le développement du Dogme

Nous entendons, par *développement du dogme*, ce fait, que la révélation divine, achevée aux temps apostoliques, comme en témoigne la tradition des premiers siècles, et déposée originairement dans des assertions, des institutions, des pratiques religieuses, s'est manifestée par la suite sous la forme d'énoncés doctrinaux sensiblement différents de ce qui apparaissait au point de départ, énoncés qui ont cependant reçu la sanction de l'Église et ont été imposés par elle à la foi des fidèles comme l'authentique expression de la révélation.

Nous excluons donc de notre sujet : 1° le progrès de la Révélation divine dans l'Ancien Testament, lequel procède légitimement par apports de vérités nouvelles (1), puisqu'il constitue une Révélation préparatoire ; 2° le développement purement théologique qui n'aboutit pas à des dogmes, quoi qu'il en soit de ses affinités avec certains modes de développement dogmatique dont nous parlerons tout à l'heure.

Les développements de la révélation constituent pour la vérité révélée des formes incontestablement nouvelles d'affirmation. La différence n'est plus seulement dans la formule qui contient le dogme, comme lorsqu'il s'agit de définir une vérité en termes plus précis. Le contenu lui-même, à notre point de vue tout au moins, est nouveau.

Cherchez dans le dépôt révélé intégral, « Écriture et traditions apostoliques », des dogmes comme le Purgatoire, l'Infaillibilité pontificale, l'efficacité des Sacrements *ex opere operato*, l'âme intellectuelle forme du corps, l'Immaculée Conception, l'Institution par Jésus-Christ des sept sacrements, etc., certes vous trouverez d'ordinaire quelque chose, — parfois quelque chose

1. Cf. SAINT THOMAS, *Summa theologica*, IIa IIae, q. I, a. 7.

de puissant, — mais aussi, d'indéterminé, de plus ou moins vague : sur certains points même, il vous paraîtra, non seulement que vous ne trouvez rien, — ce qui pourrait après tout s'expliquer, car vous n'êtes ni le contemporain, ni le gardien, ni la mesure du dépôt primitif; — mais que des causes diverses, latentes ou postérieures, justifient suffisamment l'apparition d'assertions non prévues dans les alignements primitifs. Que devient, en pareil cas, l'homogénéité de la vérité révélée sous ses différentes formes d'affirmations?

Voici le plan de cet article :

1° Chercher parmi les théories existantes, la conception qui serre de plus près la notion du développement dogmatique, tout en respectant l'homogénéité substantielle de la vérité révélée.

2° Mettre cette conception à l'épreuve, et décrire, en la prenant comme génératrice, les phases concrètes du développement dogmatique.

I

Les explications peuvent se ramener à trois groupes ainsi caractérisés : transformisme pur, croissance organique, développement de nature spéciale dont l'analogue est fourni par le développement des doctrines dans l'esprit humain.

Le transformisme dogmatique pose en principe l'hétérogénéité du donné primitif et de ses développements. Nous n'avons pas à l'envisager sous sa forme athée; ce n'est plus qu'une contribution à l'étude des superstitions religieuses, position étrangère à notre point de départ. Sous sa forme théiste, il admet une expérience religieuse, dont l'objet est le Divin, mais dont l'expression est un symbolisme plus ou moins mythologique. Le développement n'a d'autre signification que celui d'une substitution de mythologies. — Utilisée par des chrétiens ou par des modernistes soi-disant catholiques, cette notion subit des fortunes diverses, les uns regardant le Dépôt révélé chrétien comme méritant une simple préférence vis-à-vis des mythologies des autres religions, les autres le regardant comme une expression absolument consacrée par une initiative effective de Dieu, comme normatif vis-à-vis de ses développements mais à telle enseigne que ces développements ne puissent être érigés en dogmes, étant une simple théologie humaine. Aussi, pour en extraire la réalité dogmatique, il faut revenir à l'apostolicité littérale des expres-

sions primitives. — A l'écart de ces positions symbolistes, mais toujours dans la ligne transformiste, Günther admettait que les développements du dogme, définis par l'Église, sont légitimes en tant que substitutions divinement authentiquées de doctrines rationnelles en harmonie avec l'état général de la science, aux doctrines anciennes qui ont fait leur temps.

D'un mot, et quelles que soient ses modalités, le transformisme admet que le sens du dogme ultérieurement défini n'est plus le même que le sens du Dépôt révélé primitif. Cette conception suppose que la connaissance de révélation n'est pas originairement fixée comme telle, que c'est un phénomène de sentiment religieux, symboliquement interprété, ou encore, comme chez Günther, une construction rationnelle de valeur relative, une théorie. Sa critique relève donc d'une étude spéciale sur la nature de la Révélation, de l'acte révélateur et de la connaissance qui lui correspond. J'en ai traité ailleurs (1), et partant, je laisse de côté cette opinion.

La seconde explication admet, sous tous les développements, un sens qui ne change pas. Elle prend à son compte la doctrine de Vincent de Lérins et la comparaison parlante du germe qui se développe sans changer de nature. Ainsi va le dogme, substantiellement identique au dépôt révélé *in eodem sensû et in eadem sententiâ*. La permanence du type primitif, la constance des principes directeurs, le caractère assimilateur des annexions, la logique du développement, la préexistence, sous forme d'anticipations dans le noyau primitif, des développements futurs, leur valeur de conservation pour l'acquis antérieur, leur vigueur d'affirmation à travers la durée, ce grand critère de tout ce qui a vraiment droit à vivre, telles sont, à entendre Newman, les notes du développement légitime. — Quant à son mode, il suit les lois inévitables de la croissance organique, avec cette différence que l'Esprit de Dieu, qui a jeté la semence, ne l'abandonne pas, et veille en secret d'une manière spéciale sur son évolution. L'Église enfin, assistée de Dieu, intervient, comme un divin jardinier, par des initiatives extérieures, tantôt pour couper une excroissance nuisible, une branche folle qui menace de prendre inutilement la sève, tantôt pour redresser des développements

1. *Le Donné révélé et la Théologie*, IIe leçon, *le Donné révélé :* (paraîtra en septembre). Cf. *La relativité des formules dogmatiques, Revue thomiste*, mars 1904, p. 49.

qui ne sont pas dans les lignes de la poussée intime de l'Esprit, tantôt pour sanctionner les résultats normaux, légitimement acquis, fruits de la croissance arrivée à sa maturité.

Cette belle analogie a deux mérites incontestables. D'abord, elle tient compte de la part prépondérante de l'influence divine intime et extérieure dans le développement d'un germe essentiellement surnaturel, ce en quoi elle est parfaitement catholique. Ensuite elle illustre splendidement le double caractère, fait de nouveauté et d'identité foncière, que présentent les moments successifs de l'affirmation objective de la Vérité révélée. Les notes qu'elle donne pour discerner le développement authentique sont réelles et parlantes ; maniées par un Newman, elles ont abouti sur certains points à des mises en évidence qui ont paru décisives et qui resteront toujours comme des modèles de travail bien fait.

Cette explication est-elle cependant définitive ? Des interprétations récentes qui s'en recommandaient sont venues jeter sur elle une suspicion qu'il est difficile d'écarter. Des théories, qui renferment l'essence du Christianisme, son germe donc, soit dans la Bonne nouvelle du royaume de Dieu intime à l'âme, soit dans les perspectives eschatologiques qui, sous la forme où on les considère, se sont, dit-on, trouvées démenties, ont ouvert les yeux des théologiens sur le vague où la comparaison de Vincent de Lérins laissait la nature propre du fait du développement. Toujours bonne, comme comparaison, pour donner l'impression d'un mouvement d'extension s'accomplissant dans le respect absolu de la loi immanente déposée dans le germe, on lui reprochait de n'être qu'une comparaison, fondée sur la donnée commune de développement vital, sans tenir compte suffisamment de la différence qu'il y a entre la vie d'un végétal et la vie d'un esprit.

Cette critique porte sur deux points principaux de la théorie. 1° La croissance organique est due à une circulation incessante. Les matériaux annexés finissent toujours par être éliminés. Dans le développement dogmatique au contraire, il y a intégration définitive des matériaux venus du dehors ; les formes développées du dogme sont inséparables des idées, d'abord étrangères au dogme, qui ont servi à le développer (1). Et il n'y a pas à dire

1. Cf. L. de Grandmaison, *Le développement du dogme chrétien, Revue pratiq. d'Apol.*, 15 sept. 1908, p. 902. — Vacant, *Études sur la Constitution* Dei Filius, n. 851.

que le fruit, par le germe qui est son noyau, représente lui aussi une intégration définitive, car le fruit, dans ce qu'il a de définitivement intégré, n'est qu'une réplique identique de la semence qui est au point de départ, tandis que le dogme, à son point d'arrivée, représente un accroissement, un développement du Donné, définitif comme tel. 2° Une autre différence est dans le mode de déploiement. Le germe se développe totalement *ab intrinseco,* par une segmentation automatique de l'ovule primitif, par le dégagement quasi mécanique des parties qui constituent l'embryon d'abord, puis le vivant adulte. Il se développe de lui-même et par lui-même. Le dogme ne se comporte pas ainsi. Chaque développement est le fait d'une initiative de l'esprit humain conduit par l'Esprit de Dieu, d'une intervention autonome, en regard du Dépôt révélé, de l'activité de cette force vivante, extérieure au dogme, qui est l'esprit de l'homme. Que les sept notes newmaniennes soient l'indice du vrai développement, c'est ce que l'on concède volontiers ; mais elles n'en sont pas le ressort, la cause explicative. Celle-ci est *sui generis :* l'analogie commune avec les vivants ne saurait la livrer ; il faut la demander à l'activité propre de l'esprit.

Et c'est pourquoi une troisième explication prend son point d'appui dans le spectacle du travail tout à fait spécial qu'offre l'esprit lui-même se développant dans son ordre propre : ici nous ne sommes plus sur un terrain étranger, nous sommes sur le terrain même du développement dogmatique. M. de la Barre (1), et tout récemment M. de Grandmaison (2) ont mis en lumière, et adapté à cette solution, la leçon que nous offrent les sciences de la nature et les théories scientifiques.

De l'aveu des savants qui raisonnent leurs méthodes, tous les développements scientifiques supposent des données de fait, intangibles et régulatrices, que jamais on n'a le droit de négliger ni d'oublier, sur lesquelles il faut finalement faire l'épreuve des théories conduites selon les hypothèses les plus synthétiques, des élaborations mathématiques les plus cohérentes. Généralisant ces vues et les étendant à toutes les branches des connaissances scientifiques humaines, surtout de celles, dit-il, dont les données premières sont fixes et obvies, les sciences philoso-

1. *La vie du dogme cath. Appendice.*
2. *Article cité,* p. 903.

phiques sans doute, M. Bainvel a dit : Aucune science ne fait son objet : elle le suppose : et l'objet ne change pas du fait du progrès de la science : il est donné d'emblée, encore que l'on n'en saisisse pas du premier coup les éléments et les modalités. Le progrès se tient du côté de la connaissance de l'objet; il consiste dans la manière meilleure de s'en emparer, dans la connexité qui se découvre entre les éléments saisis dans l'objet, dans les rapports de ceux-ci avec d'autres objets (1). On ajoute à ces coïncidences cette autre particularité des développements scientifiques, qu'ils sont moins le fait d'un savant isolé que d'une collaboration sociale, d'une mise au point opérée en commun par une société d'esprits, se corrigeant, se stimulant et finissant par s'unir dans l'approbation d'un résultat, qui, s'il est perfectible, (la science ne connaît pas d'arrêts absolus), ne laisse pas d'être acquis, en sorte que tout développement ultérieur devra s'y référer. De ce point de vue, le développement scientifique, n'apparaît plus comme la marche en avant, en ordre déployé, d'un germe imparfait, mais comme un retour constant de la connaissance, dans une réflexion commune, vivante, associée, sur un objet donné une fois pour toutes, à la fois matière du travail, point de repère des élaborations scientifiques, et canon sanctionnant les développements acquis.

Cette fois nous avons une analogie explicative du développement dogmatique. Sans doute il y a des différences à faire. Le donne révélé, tel qu'il est déposé dans les assertions normatives des prophètes, des apôtres, des écrivains inspirés, est un objet de connaissance déjà dérivé, non premier. Il recouvre à l'état latent le mystère de l'Être divin, l'objet véritable connu de Dieu seul. Ce n'est pas un objet ordinaire et univoque comme le donné scientifique. Par suite, le travail de l'esprit humain sur cet objet, ne doit pas être un labeur purement humain, mais une réflexion plus profonde que la réflexion humaine, même socialisée, une réflexion aidée et assistée par l'Esprit qui seul connaît les secrets de Dieu; par suite, enfin, la consécration définitive du développement acquis n'appartient pas à l'évidence (même partagée par toute la communauté, même présumée comme l'effet du Saint-Esprit) de la correspondance de ce développement avec le Dépôt, mais au verdict de l'autorité divine qui régit la société des esprits chrétiens, seule capable, de par l'assistance divine, de

1. *De magisterio vivo et traditione*, p. 145. Nous traduisons.

percevoir et de promulguer authentiquement la solidarité d'une affirmation humaine avec la Réalité divine.

Sous le bénéfice de ces réserves, qui nous rappellent que la comparaison instituée n'est qu'une analogie, nous comprenons, à la lumière de ce que nous expérimentons dans le travail scientifique, ce qui peut se passer dans le travail dogmatique. Il y a de part et d'autre un donné premier, intangible et plénier, gros de toute la réalité des développements et les débordant toujours, saisi dans son ensemble par une intuition fondamentale. Puis, sous l'influence de cette intuition, une « fermentation », comme dit le P. Allo, de tout ce qui se remue dans l'esprit humain, la formation d'innombrables synthèses qui prétendent à exprimer la diffusion normale de l'objet primitif et, pour réaliser leur prétention, se réfèrent sur lui constamment; enfin le retour à l'objet, demeuré immobile, de ses enrichissements présomptifs, pour recevoir de lui, dans une vue claire de la correspondance entre le donné et ses développements, la sanction définitive.

Cette fois, semble-t-il, nous n'avons pas simplement une comparaison commune, nous touchons le pourquoi. L'esprit va, sans heurt, du développement scientifique au développement dogmatique. Il perçoit une même loi, une même idée directrice dans les démarches mentales qui les produisent, les différences à faire étant faites. Il semble que l'on ne puisse aller plus loin dans l'explication.

Et cependant, il y a peut-être un pas à faire.

L'analogie du développement scientifique donne sans doute le *pourquoi* de la permanence identique de l'objet dans la mouvance du progrès de l'esprit humain, mais ce *pourquoi* elle ne le donne que comme un fait qui, ayant ses entrées légitimes, que personne ne conteste, dans la science, peut être transféré dans la pensée dogmatique. Mais, cette transposition est-elle facultative, ou bien s'impose-t-elle, de par les lois inéluctables de l'esprit humain, dont les affirmations dogmatiques, étant à forme humaine, représentent une des manifestations?

Pour ma part, c'est de cette dernière façon que j'entends les choses. Le développement scientifique tel qu'il vient d'être décrit et le développement dogmatique tel que le conçoivent les théologiens dont j'essaie d'interpréter la pensée, ont une racine commune qui est la structure même de l'affirmation humaine.

L'affirmation humaine ne va pas à la dérive comme le pré-

tendent ceux qui assurent que la vérité n'est pas plus immuable que l'homme lui-même, qu'elle évolue avec lui, en lui et par lui (1). Elle trouve la raison première de sa mise en exercice dans la présence réelle de tout le réel, offert à sa première et fondamentale intuition sous la dénomination confuse, à force de plénitude débordante, de l'être en tant qu'être. Dès lors, notre vie intellectuelle ne saurait avoir qu'une signification : redire en détail ce qui a été donné primitivement en bloc; déterminer CE QUI EST à coup d'intuitions soigneusement éprouvées. En face de cette marée montante des affirmations d'expérience, de sens commun, d'analyse philosophique, l'Être se comporte à la fois comme un foyer d'attraction, comme un point de mire, et comme un critère régulateur. Telle est, dans son fond, la vraie coupe de l'esprit humain, force plus disciplinée, plus endiguée que ceux qui ont intérêt à se libérer d'un dogmatisme quelconque ne le confessent d'ordinaire, car ils sentent instinctivement que, le primat de l'être une fois admis, leur liberté absolue de penser est compromise, que l'obligation de ne dire que CE QUI EST est la mort du libertisme intellectuel et des romans d'aventures philosophiques extraordinaires (2).

Il n'est pas étonnant que les sciences humaines reproduisent en petit, à l'occasion d'une partie, d'une appartenance spéciale du Réel total, la coupe typique de l'esprit humain, dont elles sont les légitimes promotions. Dès lors, on doit retrouver à leur tête ce conditionnement dominateur de l'objet, du fait, du donné. C'est par là qu'elles ont contact avec la réalité. Et voilà l'explication de ces trois moments du labeur scientifique que nous constations tout à l'heure : intuition globale d'un donné, travail pour développer ce donné, retour vers le donné primitif pour y trouver la sanction des développements acquis.

Il n'est pas non plus étonnant que le développement dogmatique, œuvre de l'esprit humain sur un donné révélé à forme humaine, suive à son tour les mêmes lois. Nous y trouverons donc d'abord l'intuition globale de la Révélation par l'adhésion de foi de la société chrétienne primitive, puis une fermentation de toutes les énergies humaines de connaissance pour prendre de ce donné une possession plus distincte, plus intégrale; enfin un mouve-

1. Décret *Lamentabili*, pr. 58.

2. Cf. *Le donné révélé et la théologie*, Première leçon.

ment de retour pour confronter l'acquis définitif de l'élaboration avec le critère du donné révélé (1).

Nous comprenons maintenant pourquoi l'analogie des développements scientifiques serre, de plus près que la comparaison du germe, la réalité du développement dogmatique : c'est que l'un et l'autre trouvent leur justification dans la loi plus foncière qui oblige toute activité connaissante de l'humanité à n'être qu'un approfondissement d'un premier et intangible donné. Sous ce rapport, développement scientifique et développement dogmatique sont à un même étage du dynamisme intellectuel et, comme il arrive, en pareil cas, ils s'éclairent mutuellement, mais aucun d'eux n'est premier. Il y a un ressort commun et profond de leur analogie, et ce ressort c'est la structure même de l'esprit humain.

Et ainsi, notre esprit se repose, car, ce qu'il voit, ce n'est plus une image symétrique, et comme un reflet du développement dogmatique dans le développement scientifique; c'est la cause commune, et qui porte sa raison d'être en soi, de leur marche parallèle.

Or, il n'est pas douteux que le travail de l'esprit humain conçu comme une reprise de contact incessante, dans des affirmations de détail, avec un donné primitif, ne soit apte à garantir l'homogénéité de ses développements avec la mise de fonds première ; et donc, la conception du développement du dogme que nous venons de justifier, a tout ce qu'il faut pour assurer l'homogénéité de la Vérité révélée sous ses formes développées d'affirmation.

II

Mettons maintenant cette conception à l'épreuve des faits et manifestons sa cohérence et sa valeur explicative.

Nous avons dit que le développement doctrinal en général parcourt trois phases : 1° l'entrée dans la conscience, la saisie d'un donné nouveau et important, capable de causer un ébranlement intellectuel spécial; 2° une fermentation mentale produite par la diffusion de ce donné dans un esprit vivant et déjà plus ou moins organisé; 3° un effort pour confronter le produit ainsi

1. Comparez VACANT, *op. cit.* n. 869, qui reconnaît lui aussi ces trois phases dans le développement dogmatique, et les désigne par les noms des trois premières vertus intellectuelles : *intelligentia, scientia, sapientia.*

élaboré avec le donné primitif et sanctionner ce qu'il représente d'acquis définitif. Voyons la réalisation de ces trois moments dans les faits qui étoffent ou concrétisent le développement dogmatique.

Première phase. — L'intuition globale de la foi. — Ce qui caractérise le donné révélé, au sortir de l'inspiration prophétique, c'est, d'une part, la richesse de ce donné; d'autre part, l'état d'indétermination et de confusion relative dans lequel il nous est ordinairement livré.

Et d'abord, le donné révélé est riche. La cause première de cette richesse est sans doute la Pensée divine dont il est la traduction humaine. Par là, le Dépôt est constitué pour toujours au-dessus de nos expériences et entreprises religieuses. Comme l'Être est, par droit de nature, le régulateur né de nos affirmations humaines ordinaires, ainsi la Pensée divine, déposée dans les énoncés primitifs de la Révélation domine le flux et le reflux des affirmations de la société chrétienne sur le Divin. Le signe visible de cette souveraineté, est la plénitude, l'ampleur, l'intense valeur de signification, des énoncés du Dépôt. Lorsqu'on lit Isaïe, saint Paul ou saint Jean, on est frappé de ce caractère. Il semble que les mots humains, comme distendus, vont éclater sous la pression de la réalité puissante qu'on les oblige à exprimer. Quelle intensité par exemple, dans ce passage de l'Épître aux Philippiens où saint Paul raconte l'humiliation et l'obéissance de Celui qui subsistait dans la forme de Dieu (1)! quelle explosion, cet abrupt début de la première Épître de saint Jean : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché, concernant le Verbe de la Vie, — car la Vie s'est manifestée, et nous avons vu, et nous rendons témoignage, et nous vous annonçons la vie éternelle qui était auprès du Père et s'est manifestée à nous — ce que (donc) nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons! » A quel diapason, cet enthousiasme rempli de la « vue » de Dieu, ne hausse-t-il pas l'Évangile ainsi présenté! Or, c'est là, avec des modalités d'une diversité infinie, une note fondamentale du dépôt révélé tout entier. Qu'est-ce que la plénitude de l'Être en tant qu'Être,

1. Philip. II, 5-11.

présente au premier éveil de l'esprit humain, à côté de cette plénitude de Réalité divine qui va présider au premier éveil de l'activité dogmatisante!

Mais, l'inévitable rançon de cette plénitude d'objet, c'est l'indétermination forcée de son expression en pensées humaines. Déjà, dans le domaine rationnel pur, pour maintenir son universelle compréhension, l'Être en tant qu'Être devait se présenter dans un état de souveraine et dominatrice indifférence vis-à-vis des déterminations de nos affirmations de détail, qu'il contient toutes implicitement. Mais ici, c'est l'Infini qui cherche à se faire jour dans des esprits humains, et qui, ne pouvant s'objecter d'un seul coup comme il s'objecte à lui-même, consacre quelques énoncés, ou même moins que cela, quelques attitudes, rites, gestes, comme expressifs à jamais pour nous de son inaccessible grandeur!

On a relevé les nuances d'obscurité, si je puis ainsi dire, de ces énoncés sur le Divin. Tantôt c'est une contradiction non levée comme celle, par exemple, qui maintient l'unité de Dieu en réservant au Père ou au Fils des activités propres, voire même des attributs spéciaux de la Divinité. Tantôt c'est une apparence dogmatique, bientôt démentie, tel l'horizon prochain des perspectives eschatologiques; ce sont encore des vérités profondes engagées dans une imagerie naïve et caduque. D'autres fois, c'est une attitude prescrite et qui deviendra impraticable à courte échéance par exemple celle-ci : *in viam gentium ne abieritis ;* ce sont, comme il arrive à toute pensée riche et d'avenir, des indications à tirer au clair, des directions à réaliser, des institutions rudimentaires à développer, des préceptes pratiques qui supposent ou enveloppent une doctrine spéculative à expliciter. C'est, pour tout résumer, comme l'a si éloquemment écrit M. de Grandmaison, « l'immense afflux qu'on commençait à peine de vivre, des réalités divines, entrées naguère en contact — par la vie, les leçons, la grâce du Fils de Dieu — avec l'humanité rajeunie et tressaillante ». Et il ajoute : « Comment ces richesses inouïes eussent-elles pu, au cours d'une génération, être classées, distinguées, définies, intellectuellement réalisées? Elles ne le seront jamais » (1).

Du fait de cette richesse jointe à cette inadéquation d'expres-

1. *Revue pratique d'Apologétique*, 15 sept. 1908, p. 895.

sion résulte ceci pour une conscience éveillée et avertie : d'une part que le bien suprême de l'humanité est là, qu'il faut s'en emparer, et c'est ce que réalise l'adhésion de la foi, adhésion pleine, totale, si l'on ne regarde qu'à la vigueur avec laquelle elle saisit le réel divin; d'autre part, que cette saisie globale, si elle sauve, si même, sur les articles fondamentaux, elle atteint du premier coup toute la précision possible, (1) ne résout pas toutes les questions posées par le donné révélé; bien plus, qu'elle n'aboutit qu'à les poser avec plus d'insistance. Il en résulte que les forces de l'homme capables de fournir un renseignement, sont requises par la foi elle-même de s'aboucher au Réel divin, de transcrire, d'adapter, d'expliquer, de *développer*, selon le mode connaturel de notre pensée, ce qui se remue d'implicite, de virtuel dans le Dépôt de la Révélation.

Et voilà, mise en place, la cause psychologique profonde, du développement du dogme. C'est l'entrée en jeu, sous le gouvernement de l'Esprit de Dieu, d'une force autonome, l'esprit humain lui-même, qui, par l'intuition en bloc de la foi à lui départie, se trouvant mis en possession des données riches, mais encore inexplorées dans leur détail, de la Révélation, cherche à en prendre une possession mentale intégrale. Qui donc a dit que le développement du dogme s'opérait par des infiltrations effectuées selon la ligne de la moindre résistance, par des pressions mécaniques, exercées du dehors par l'autorité, par des irruptions d'éléments étrangers dans une pensée débile et incapable de leur résister; que la pensée primitive finissait par être annexée aux mouvements de pensée qui se succèdent autour d'elle et à former un amalgame, un syncrétisme incohérent? Cela n'est pas vrai! Il y a, en tête du mouvement progressif dont vit le dogme, une force vivante, autonome. Dans l'ordre naturel de l'affirmation humaine, l'intelligence munie de l'intuition fondamentale de l'Être, s'ébranle et met en mouvement, comme autant d'instruments pourvoyeurs toutes ses facultés d'intuition du détail afin de pouvoir acquérir une connaissance diversifiée et systématisée du Réel. Pareillement, dès son début dans l'ordre de la révélation surnaturelle authentique, l'esprit de l'homme, enrichi par tout le Donné révélé, entrant globalement en lui grâce à une intuition de foi, infuse et, sur nombre de points, confuse, met en action, comme autant d'instruments, toutes ses

1. Cf. VACANT, *op. cit.* n. 852.

ressources natives pour prendre une conscience plus pleine, plus distincte, plus humaine du trésor en la possession duquel il vient d'entrer.

Deuxième phase. — La fermentation mentale. — Nous comprenons maintenant la valeur de cette expression de *ferment* (1) dont on a proposé de se servir, de préférence à celle de *germe* (2), pour signifier la manière dont l'esprit entre en jeu sous l'action de la vue de foi qui l'a mis en possession du Divin. Cette vue d'ensemble des réalités révélées est, en effet, comme le ferment qui travaille la pâte, en s'insinuant partout, non pas pour se mélanger à sa matière dans laquelle il est comme dissous, mais pour l'élever à sa hauteur, pour l'imprégner de sa qualité propre. C'est en cela, et en cela seulement, que tient la métaphore.

Mais laissons les métaphores et étudions en termes précis ce qui se cache sous celle-ci : ce sont d'abord les actes par lesquels l'esprit réaffirme, avec l'insistance de celui qui comprend mieux, mais dans les mêmes termes, les vérités révélées; ou encore les actes par lesquels il les définit en termes plus précis, plus techniques, mais équivalents. Ce ne sont pas là, à la vérité, des développements puisque ce qui est réaffirmé ou précisé existait déjà sous une autre forme.

Le cas typique du développement proprement dit du dogme nous est fourni par la définition des vérités obtenues par voie de conclusion théologique. Il semble, en effet, que la conclusion diffère nécessairement du donné auquel elle s'origine par son contenu lui-même. Car dans tout véritable raisonnement, il y a passage du virtuel à l'actuel, de la puissance à l'acte. Or, dans bien des cas, on peut adhérer à une vérité sans adhérer, avec la même certitude du moins, à toutes ses conséquences. Cela est vrai spécialement dans le cas qui nous occupe. On peut et l'on doit adhérer de foi divine à ce qui est révélé; mais si, par le procédé du raisonnement humain, lequel peut se tromper, et de plus n'a qu'une certitude naturelle, on déduit, d'une vérité révélée, une conséquence quelconque, cette conclusion est certainement d'une certitude inférieure à celle de la foi; et, par conséquent, si légitime soit-elle comme conclusion théolo-

1. A. Gardeil, *La place de saint Thomas d'Aquin*. Paris, 1902, p. 5-6.
2. B. Allo, *Germe et Ferment, Rev. des sc. ph. et th.*, janv. 1907.

gique, elle ne saurait jamais prétendre à offrir un développement du dogme exigeant le même absolu d'adhésion surnaturelle. Si nous ajoutons, qu'en plus de la pure forme du raisonnement logique, interviennent la plupart du temps dans l'argumentation théologique des propositions de pure raison naturelle, la difficulté s'augmente encore. Bref, on ne voit pas comment de tels développements peuvent être homogènes au Donné révélé; comment un semblable procédé peut être l'instrument loyal et efficace de la foi cherchant à se rendre manifeste ce qui est latent dans son propre objet. Il n'y a plus, ici, objet de foi, dogme. C'est de la théologie.

Pour éclairer tout ceci, prenons un exemple, l'exemple classique de conclusion théologique qui nous est offert par saint Paul dans la *première Épître aux Corinthiens*, chapitre XVe. Saint Paul raisonne ainsi.

Il y a solidarité, dans un ordre de choses donné, entre le premier et ce qui le suit, entre le premier né et ses frères. Exemple à l'appui : la solidarité, dans le péché originel, d'Adam et de sa postérité;

Or, c'est comme premier né d'entre les morts que le Christ est ressuscité;

Donc, il y a solidarité dans l'ordre de la résurrection entre Jésus-Christ et les hommes morts.

Plus simplement : si le Christ est ressuscité, tous ressusciteront.

Donnons que la mineure de l'argument soit de foi. Elle l'est, semble-t-il, pour saint Paul. La majeure, sous sa forme universelle, est rationnelle. Et l'exemple, tiré du péché originel, étant particulier, bien qu'appartenant à la révélation, ne la fait pas sortir de sa valeur rationnelle.

Il est clair que la résurrection universelle est quelque chose de nouveau par rapport à la résurrection du Christ, qu'elle n'y est contenue que comme dans sa cause (1), que tout l'effort de saint Paul consiste grâce à ce moyen terme : solidarité entre le premier dans un ordre donné et ses dérivés (2), à actualiser devant

1. *Melius dicendum quod sit locus à causâ.* SAINT THOMAS, *in I Epist. ad Cor.*, c. XV, lect. 2^a^.

2. Il est très curieux de voir saint Thomas mettre en évidence le principe d'Aristote, sur lequel repose l'argumentation de saint Paul, dans son article : *Utrum Christi resurrectio sit causa nostrae resurrectionis ? Summa theol., supplementum,* q. LXXVI, a. 2, *sed contra.*

son esprit et les nôtres, les virtualités de cette cause de résurrection qu'est le Christ se ressuscitant lui-même. Nous avons affaire, il n'y a pas à en douter, à un développement neuf, original. Cela ne fait pas du reste de difficulté dans le cas actuel, puisque tout le raisonnement avec sa conclusion, étant le fait d'un apôtre inspiré, et contenu dans un document qui l'est également, fait partie du Dépôt révélé. Mais pourra-t-on en dire autant des conclusions de même genre que feront des théologiens sans garantie personnelle d'inspiration?

J'ai lu tout ce que les théologiens ont dit de meilleur sur ce sujet. Leur principale préoccupation semble être de garder à une partie des conclusions théologiques une valeur de facteur dogmatique, de faire pour ainsi dire la part du feu, et d'abandonner le reste au pur discours théologique, qui ne donnant que de l'inféré, du conclu, n'aboutit jamais de soi à un objet de foi, capable d'être incorporé au dogme. Mais il se trouve que ce « Reste » est en partie constitué par des vérités virtuellement révélées, qui ont été définies de fait par l'Église. Qu'on lise les canons si détaillés, si explicites, du Concile de Trente et l'on en aura la preuve évidente.

Que sauvent-ils en effet? D'abord les conclusions théologiques qui sont vis-à-vis de certaines vérités de foi comme des parties vis-à-vis d'un tout. Tout pape est infaillible, donc Pie X est infaillible, etc. Ensuite les conclusions qui sont actuellement impliquées, comme des effets dans leurs causes propres, immédiates, en acte de les produire, dans certaines vérités de foi. Exemple : le Christ est mort pour tous les hommes, donc il est mort pour les non-prédestinés, donc les non-prédestinés ont une grâce suffisante pour se sauver. Enfin, les conclusions théologiques, dérivant de deux vérités de foi, s'emboîtant exactement l'une dans l'autre, comme des prémisses de raisonnement. Pourvu qu'on n'insiste pas sur le côté logique de leur mise en lumière, qu'on regarde aux réalités, il est clair que l'on connaît ces conclusions sans sortir de la révélation, qu'elles font partie de la révélation réellement, bien qu'elles y soient cachées, implicites, avant le rapprochement (1).

Et c'est à peu près tout. Sans doute, ces acquisitions sont précieuses, mais l'on est effrayé de toutes les conclusions théolo-

1. On trouvera un bon résumé de ces applications de cette notion du développement dans le dernier article de M. de Grandmaison sur ce sujet, *Rev. prat. d'Apol.*, 15 sept. 1908, p. 890 sv.

giques, dont la doctrine est cependant définie, qui demeurent en dehors de ces cadres.

Pour celles-ci, certains théologiens ont en conséquence, recours à une autre distinction. Il y a, disent-ils, deux sortes de virtuel, le virtuel implicite et le virtuel proprement dit (1). Dans le premier cas, le raisonnement n'est qu'un procédé de mise en évidence : en réalité, il n'est donné par le raisonnement que des explications du Donné révélé, et ces explications fournies, tout s'éclaire de soi. Dans le deuxième cas, au contraire, la conclusion ne vaut qu'en vertu du raisonnement, et donc n'atteint jamais à la valeur d'un principe de foi, ne sera jamais que de la théologie.

Donne-t-on des exemples du premier ordre de vérités ? Tous ceux que j'ai rencontrés m'ont paru retomber dans le compartiment déjà mentionné des conclusions comprises dans les énoncés révélés, comme des parties dans un tout, comme des cas particuliers dans la loi universelle qui les régit, comme des effets dans la cause qui est en train de les produire ; — ou encore appartenir aux développements par voie d'expression en termes techniques et abstraits, d'assertions conçues d'abord en termes concrets, ce qui ne rentre même pas dans le compartiment du développement par voie de conclusion théologique proprement dite.

Il est vrai que l'on donne parfois pour les reconnaître un signe *a posteriori* très commode. Ce sont celles, dit-on, qui ont été consacrées de fait par une définition dogmatique. Comme l'Église, en définissant, ne fait pas de logique, qu'elle déclare simplement appartenir au Dépôt de la Révélation ce qu'elle définit, il est clair que, sous son apparence dialectique, le raisonnement qui aboutit à une conclusion théologique définie, cachait une inclusion ; que le syllogisme n'avait qu'une valeur explicative et non déductive.

Cette manière de distinguer après coup les raisonnements capables de concourir au développement dogmatique de ceux qui ne le peuvent pas coupe court à toutes les difficultés ; mais elle n'éclaire guère la question, car ce qui serait intéressant c'est de savoir pourquoi de deux inférences également caractérisées, celle-ci peut donner lieu à un dogme, celle-là, non. On voudrait un critère interne qui expliquât *à priori* la continuité des deux états. Or, on ne nous donne qu'une affirmation. Et ce

1. *Ibidem*, p. 896, cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus theol.*, q. I, a. IV., n. XVI, § *unde colliges*.

qui est plus grave, cette affirmation semble en contradiction avec ce qui est le génie propre d'une conclusion proprement dite, qui est d'offrir du nouveau, sinon au point de vue de la vérité en soi, (qui est ce qu'elle est indépendamment de nos raisonnements), du moins à celui de la vérité pour l'esprit qui, sans cela, ne se donnerait pas la peine de discourir et de raisonner.

Voilà ma difficulté. Et elle suffit pour me porter à concéder que, si l'on maintient la conclusion théologique sur le terrain du raisonnement intellectuel qui est le sien, il n'y a pas lieu de distinguer entre inférences à partir d'un virtuel implicite et inférences à partir d'un virtuel tout court.

Dirons-nous donc que les conclusions théologiques, du moins celles qui sont en matière nécessaire, offrent de soi une matière apte à la définition dogmatique, qu'elles sont des facteurs dogmatiques efficaces? Dirons-nous qu'il faut universellement tenir, comme Cano et Vasquez, que les conclusions théologiques représentent de soi une matière définissable? Ce serait, semble-t-il, retomber dans l'excès contraire. Ce serait dire que ce qui n'est pas immédiatement révélé, ce qui est formellement scientifique, peut être objet de foi. Ce serait, cette fois, du « théologisme ».

Il y a peut-être mieux à faire. Si, sur le terrain purement dialectique, une conclusion théologique ne sera jamais qu'une conclusion théologique, il ne semble pas impossible de transporter le travail théologique sur un autre terrain où il peut déployer une valeur d'un autre ordre que la valeur purement logique, où il possédera une portée explicative du fait, presque indéniable, de la définition des doctrines obtenues par voie de conclusions théologiques.

Ce terrain c'est celui de la foi vivante et socialisée de l'Église catholique, j'entends l'Église entière, enseignante et enseignée. C'est cette foi qui a reçu le dépôt révélé, et le garde à travers les siècles; c'est elle qui utilise présentément le raisonnement théologique pour en découvrir les virtualités cachées. N'isolons pas d'elle le raisonnement théologique. Considéré sous son empire, le voilà qui ajoute à son caractère de valeur abstraite toute logique, de facteur individualiste de vérité, le rôle dynamique d'instrument d'une recherche en commun, d'un facteur collectif de vérité (1). Évidemment pour coopérer ainsi au développement

1. Cf. la description donnée par VACANT, *op. cit.*, n. 855-859.

du dogme, les arguments devront avoir une valeur intrinsèque; mais cette valeur intrinsèque d'évidence scientifique sera moins appréciée, en l'espèce, pour elle-même, que pour l'unanimité d'assentiment, pour la tendance collective vers une formule nouvelle, qu'un bon raisonnement théologique est apte à provoquer chez les chefs de l'Église, les théologiens, les pasteurs d'âmes, les simples fidèles. Ce qui est efficace quand il s'agit d'aboutir à un dogme qui doit être reçu de tous, ce n'est pas une systématisation théologique rigoureuse, c'est de la théologie communément reçue. Je mets en fait qu'un raisonnement théologique isolé, quelque solide que soit la vérité de sa prémisse surnaturelle et de sa mineure rationnelle, ne donnera jamais lieu à un développement dogmatique tant que vous ne voyez pas la théologie commune s'orienter vers sa conclusion par une tendance de plus en plus générale, constante, ferme, quels que soient, tout à l'entour, les divisions des théologiens et des systèmes. Il va de soi, d'ailleurs, qu'un raisonnement rigoureux à partir de prémisses de foi est l'instrument par excellence de la formation de cette théologie reçue, mais il ne semble pas absolument indispensable (1).

Prenez par exemple le dogme de l'Immaculée Conception avant et après Duns Scot. Avant Scot il n'a pas sa théologie. Sans doute la foi primitive en la pureté immaculée de Marie cherchait à s'éclairer sur ce point, mais le dogme de l'universelle rédemption, semblait exiger l'universel péché, et l'on s'arrêtait, pour la Sainte Vierge, comme pour saint Jean Baptiste, à une sanctification avant la naissance. Scot avance l'idée d'une rédemption parfaite qui, à sa limite infinie, ne serait plus le rachat d'une faute contractée, mais l'acquisition d'une préservation. La Vierge Marie sera préservée en vertu des mérites de Jésus-Christ, car une rédemption, dit-il, qui ne pourrait que racheter, qui n'irait pas jusqu'à préserver, n'aurait pas une efficacité infinie, ne serait pas parfaite, ni digne d'un parfait Rédempteur comme est le nôtre (2). Ce raisonnement n'est évidemment qu'un argument probable. Les choses qui dépendent de la volonté divine, comme

1. M. L. de Grandmaison qui, d'ailleurs, n'admet que le développement par explicitation, *art. cit.*, p. 894, reconnaît comme nous le manque de proportion exacte entre les définitions dogmatiques et les recherches qui les précèdent. Il est des cas, dit-il, où « le dogme n'apparaît que comme une interprétation probable, ou moralement certaine, des données explicites de la foi. » *Ibid*, p. 900.

2. Scot, *in* III^{um}, *Sentent.*, dist. III, q. I; éd. Paris, 1891, t. XIV, p. 160.

l'étendue de la rédemption, ne comportent de soi aucune nécessité; d'ailleurs rien ne nous assure dans les sources révélées que la rédemption du Christ ait été parfaite au sens où l'entend Scot. De plus, cette majeure est liée chez Scot à toute une systématisation de l'Incarnation qui n'est, et ne sera jamais, que de l'opinable en théologie. Il n'importe! Une lumière que n'avaient eue, ni saint Bernard, ni saint Thomas a filtré dans la conclusion de cet argument, si aléatoire soit-il. La piété et la foi en l'Immaculée qui cherchaient une issue l'ont trouvée. Et vous voyez tout aussitôt le dogme de l'avenir, immobilisé pour un temps par les verdicts péremptoires des saint Bernard et des saint Thomas, reprendre sa marche. Le mot de Scot fait son chemin avec une rapidité surprenante; il recueille les suffrages d'universités, de nations entières, de Rome même dont l'attitude sur ce point était un des motifs à l'appui de l'opinion de saint Thomas (1). Bien que l'idée de préservation antécédente ne laisse pas de forcer l'idée de rachat, impliquée dans l'idée de rédemption (2), la foi commune latente se reconnaît dans cette idée; celle-ci devient peu à peu la théologie reçue, *recepta*. Dès lors, elle est mûre pour coopérer au développement du dogme qui lui devra sa formule.

Prenons un autre exemple, l'Infaillibilité pontificale. L'argument essentiel concluant de la primauté de juridiction à l'Infaillibilité du Pape en tant que chef de l'Église est formulé rigoureusement, dans nombre de théologiens anciens, spécialement chez saint Thomas. Cela n'a pas empêché des Universités qui, comme la Sorbonne gallicane, tenaient saint Thomas pour l'un de leurs oracles, d'être opposées à sa conclusion ou, du moins, de l'entendre autrement que ne l'a définie le Concile. Ce n'était qu'un raisonnement individuel, rigoureux tant que l'on voudra, mais sa rigueur ne s'imposait pas pour la foi. Mais, depuis quelques siècles, les entreprises menaçantes de l'individualisme religieux, le phénomène général de concentration de l'autorité qui s'opère dans les sociétés modernes et exige de l'Église, pour lui faire contrepoids, une centralisation plus puissante, et bien d'autres événements providentiels du même genre (3), ont rendu

1. Cf. *Summa theol.*, III^a P., q. XXVI, a. 2, ad 2um ; et surtout *Quodlibet* VI, a. 8.

2. Aussi Scot, dans son célèbre raisonnement, met-il en évidence le caractère de *médiation* de la Rédemption de préférence au caractère de *rachat* ou rédemption au sens strict.

3. Cf. L. DE GRANDMAISON, *art. cit.*, *Rev. prat. d'Apolog.*, 15 sept. 1908, p. 887.

actuelle, urgente, évidente, pour la foi catholique cette belle inférence de saint Thomas : Il n'y a pas moyen d'observer le précepte de l'apôtre : *pas de division, dites tous de même*, si les dissentiments sur l'objet de foi ne sont pas dirimés par celui qui commande à l'Église entière, de manière que sa décision fasse loi dans toute l'Église (1). L'infaillibilité du pape est apparue comme l'issue qui s'impose au dogme primitif de l'unité de la foi catholique. La conclusion théologique d'il y a trois siècles, devenue théologie reçue, était dès lors mûre pour coopérer au développement dogmatique (2).

La réception d'une conclusion théologique par la foi de la société ecclésiastique comme l'équivalent réel, l'issue nécessaire, la conséquence imposée du Donné révélé, voilà ce qui la différencie de toutes les autres conclusions théologiques, au point de vue de sa valeur pour le développement du dogme et la met dans l'état d'ultime disposition préparatoire au dogme défini.

Ce n'est donc pas la rigueur logique avec laquelle est démontré son bien fondé dans le Dépôt. Il y a des conclusions théologiques de premier ordre qui ne sont pas des dogmes, comme celle de la vision béatifique du Christ, et il y a des conclusions théologiques seulement probables, au point de vue des apparences logiques, qui ont été définies, telle l'Immaculée Conception.

Ce n'est pas davantage le caractère intrinsèque, purement explicatif, de certaines conclusions, par opposition au caractère résolument déductif de certaines autres. Il y a des résultats de vraies déductions définis, par exemple, la valeur propitiatoire du sacrifice de la messe pour les vivants et morts, pour les péchés, peines, satisfactions et autres nécessités (3).

La valeur logique rigoureuse a son influence, sans doute, mais cette influence n'est pas décisive ; elle ne constitue pas pour les conclusions théologiques, en regard de la définition dog-

1. *Summa theol.*, IIa, IIae., Q. I, a. 10.

2. Nous n'entendons pas mettre ici hors de cause les textes évangéliques connus sur lesquels très légitimement s'appuie la définition de l'infaillibilité pontificale. Nous avons en vue directement certaines modalités de la définition, celle, en particulier, qui établit une relation immédiate entre l'infaillibilité doctrinale et l'autorité suprême dans l'ordre de la juridiction. Ce point qui justifie l'infaillibilité personnelle, puisque cette autorité est le fait de la personne, n'est, semble-t-il, que virtuellement impliqué dans les textes cités de l'Écriture ; la tradition, d'ailleurs, témoin l'Histoire des premiers Conciles, ne le met pas toujours en bonne lumière. Cet aspect de la définition, nous semble-t-il, ne se dégageait clairement que du raisonnement théologique fondé sur l'Écriture.

3. *Concile de Trente*, Session XXII, *can.* 3.

matique qu'elles préparent, un principe de différenciation immédiate, un droit de plein exercice à être définies.

Ce principe de différenciation intrinsèque existe lorsque, par l'effet de causes nombreuses (1), au premier rang desquelles il faut mettre ce merveilleux facteur d'unification intellectuelle qu'est le raisonnement rigoureux, la vérité énoncée dans une conclusion théologique s'est solidarisée dans la conscience de l'Église avec l'objet de foi, au point de devenir théologie reçue, j'allais dire crue. Et ce serait, en effet, une faute grave contre la foi que de la nier, une fois qu'elle est parvenue en cet état (2).

C'est là, un principe de différenciation d'ordre social et de valeur, au fond, surnaturelle. La conclusion théologique qui en bénéficie, le doit moins à sa rigueur dialectique, qu'à sa valeur de représentation pour fixer et unir dans une même profession l'universalité des fidèles. Et cette valeur d'unification ne peut être acquise sans une disposition spéciale de la Providence, du Saint-Esprit, qui veille sur la vie du dogme de son Église.

Avec ce dernier trait nous avons atteint le pourquoi de la coopération du raisonnement théologique au développement dogmatique. Il n'y a pas proportion directe entre l'évidence d'une conclusion théologique rigoureuse et une définition dogmatique, mais il y a proportion directe d'un certain genre entre une théologie reçue dans l'Église comme inséparable du dogme, adoptée donc *officieusement*, si je puis ainsi dire, par le Saint-Esprit, et sa déclaration authentique comme dogme (3). La nouveauté n'existe

1. L'examen de ces causes de la formation du *sentiment commun des théologiens* est à étudier en particulier pour chaque dogme.

2. Signalons, à ce propos, le rôle très actif que jouent dans la formation de cette théologie reçue, les actes du Magistère ordinaire de l'Église, encycliques, lettres et discours du souverain Pontife; condamnation des propositions, décisions des Congrégations, des Conciles provinciaux, des Évêques dispersés, etc. Cf. VACANT, *op. cit.*, n. 859-860.

3. Les Scolastiques avaient déjà noté que, dans les transformations physiques, l'*ultima dispositio praevia* était caractéristique de la forme nouvelle, même chez l'être humain, auquel cependant l'âme est dévolue, au dernier instant de sa genèse, par une action créatrice de Dieu. C'est sous l'angle de cette Analogie avec la genèse humaine que nous considérons le développement du dogme dans cette étude. Le travail de l'esprit humain n'a qu'une vertu préparatoire, dispositive. Il relève de ce que les anciens nommaient la *cause matérielle:* son terme ultime immanent est la *théologie reçue, ultima dispositio praevia;* son terme ultime, transcendant, c'est *le dogme défini* (auquel il tend, comme l'élan évolutif et ascensionnel de la nature physique tend, par l'effet d'un branle divin, vers l'âme rationnelle. Cf. *Summa C. Gentes*, l. III, c. XXII, § *in actibus*). Dans l'une et l'autre évolution, naturelle ou dogmatique, la cause première, divine, du développement ascensionnel, intervient directement au dernier instant pour consacrer le résultat suprême de l'évolution qu'elle a dirigée.

qu'au point de vue des inférences par lesquelles l'esprit humain reconnaît le développement : elle n'existe pas pour la foi socialisée de l'Église, régie par l'Esprit divin, dépositaire officielle du Dépôt révélé. Pour elle, il y continuité, coïncidence, solidarité, homogénéité.

Voyons, à la lumière de cette conception de la valeur du raisonnement théologique pour le développement du dogme, la dernière phase de ce développement, le retour définitif vers le donné révélé de l'élaboration dogmatique pour recevoir de lui la sanction des résultats acquis.

Troisième phase. — L'effort suprême pour intégrer le développement théologique dogmatique au donné révélé. — C'est dans les délibérations préparatoires aux définitions dogmatiques que nous trouvons la vive représentation de cet effort. C'est là que l'efficacité pour le développement dogmatique de la théologie reçue s'affirme avec tout son relief.

On a dit que les considérations théologiques qui précèdent une définition avaient pour but de permettre aux hommes qui constituent l'Église enseignante de se former la conscience, de faire un acte humain moral. Ces considérants seraient, dans l'ordre des définitions dogmatiques, ce que sont les motifs de crédibilité dans la genèse de la foi individuelle.

Cela est vrai sans doute, mais ce n'est là qu'une utilité secondaire, d'ordre subjectif et moral : le rôle spécifique de ces considérants est bien plus important. Les délibérations, les discussions qui les précèdent ont le caractère d'une confrontation suprême des résultats de la réflexion théologique commune sur la Révélation, d'une mise au point définitive d'une théologie reçue dans l'Église. « J'ai collationné l'Évangile que je prêche aux païens, dit saint Paul, avec ceux qui étaient considérés dans l'Église, pour savoir si je cours ou j'ai couru pour rien... mais ceux que l'on estimait être quelque chose... n'ajoutèrent rien à mon exposé. » (1) C'est quelque chose de semblable qui se passe dans ces délibérations, où des évêques de toutes les nuances d'éducation intellectuelle, des théologiens de toutes les écoles, mettent leurs efforts en commun, pour bien refléter la foi primitive, dont ils sont les porte-paroles officiels, dans la théologie qu'ils adoptent d'un *Placet* généralement unanime (2).

1. Épître aux Galates, II, 2.

2. Les *schemata* préparatoires aux constitutions du Concile du Vatican,

Rendu à ce point, le facteur théologique du développement dogmatique est dans sa plénitude d'efficacité (1) : déjà, les formules précises des définitions, des canons, lui font face; et, devant le regard des membres du concile transparaît l'homogénéité de la foi primitive qu'ils portent en eux, avec la théologie acceptée d'un commun accord, avec le développement dogmatique sur le point d'être acquis. La matière est prête. Comme au terme d'une induction philosophique, — alors que la conspiration des faits montant lentement, sous l'éclair des expérimentations qui se croisent et se contr'éprouvent, vers la synthèse qui les domine, a atteint sa suprême démarche, — il ne reste plus, pour recueillir le bénéfice du labeur, que l'intervention définitive de « l'esprit qui agitait la masse », embrassant l'ensemble d'un dernier regard et proclamant la loi : ainsi, lorsque la dernière rédaction d'une constitution conciliaire, considérants et canons, est chose acquise, l'Esprit n'est pas loin. N'est-ce pas Lui qui a acheminé la foi socialisée de l'Église, vers cette théologie commune, authentique promotion du Donné primitif? Maintenant que la jonction du développement nouveau avec le Donné primitif, grâce au critère suprême d'homogénéité que constitue la théologie reçue dans l'Église est comme étalée devant son regard et soumise à son verdict, l'Esprit-Saint met le sceau à l'œuvre, dont il n'a cessé, depuis qu'il présidait à la genèse de la vérité révélée dans l'esprit du prophète, d'être l'agent premier, le ferment profond, et, soudant les deux extrémités de la trajectoire dessinée par l'évolution dogmatique, il consacre comme acquis pour le dogme, ce que la foi de l'Église, identifiée avec sa théologie commune et traditionnelle, déclare l'issue préformée du dogme antérieur et l'équivalent développé de la Révélation. Ainsi s'achève dans une homogénéité parfaite avec son point de départ, grâce à l'action continue et immanente de l'Esprit divin, le développement du dogme.

Fr. A. Gardeil, O. P.

Kain, le Saulchoir.

---

et leur discussion, tels que nous les trouvons dans le t. VII de la *Collectio lacensis* mettent ce fait en pleine lumière.

1. En langue scolastique : *Causa immediata et completa in genere tamen causae dispositivae, seu materialis.*

La conception du divin dans la religion assyro-babylonienne

Qu'est-ce que Dieu?... Cette question, à laquelle répond, sans hésiter, l'enfant de nos catéchismes, eût singulièrement embarrassé l'habitant de Babylone ou de Ninive. On connaissait tel ou tel dieu, pour avoir vu sa statue ou son emblème dans les temples; on savait qu'il veillait spécialement sur telle ville et qu'il avait telles qualités ou telles fonctions particulières. Mais quelle était la nature commune à ces dieux? Qu'est-ce qui mettait ces êtres dans un rang supérieur? En un mot, que fallait-il pour être dieu?

La question revient à se demander vers quels objets, en dehors et au-dessus d'eux-mêmes, les premiers Babyloniens élevèrent leur cœur pour l'adoration et la prière. Reconnaître, dans la nature, un être au-dessus de soi, et consentir à s'incliner devant lui ou à demander ses grâces, c'est le placer déjà au rang des dieux.

Dès les origines accessibles à l'histoire, nous nous trouvons en présence d'une civilisation déjà très avancée et d'une religion déjà constituée. L'ancien Chaldéen n'a rien du sauvage, ni de ce qu'on est convenu d'appeler l'homme primitif. Aussi ne chercherons-nous pas chez lui ces idées étranges sur la divinité qu'on classe sous la rubrique de totémisme et qui consistent à rendre un culte au totem, c'est-à-dire à l'animal ou à la plante dont est sorti le clan ou la tribu. Ceux qui voient du totémisme partout en trouveront peut-être des survivances en Babylonie; mais elles peuvent être traitées comme des quantités négligeables, et nous n'aurons pas une seule fois à y faire appel dans l'analyse de la conception du divin, telle que nous la déduirons des documents. C'est dans les nations civilisées qu'il nous faut chercher les ressemblances ou les différences qui peuvent éclairer les ténèbres

sous lesquelles se dérobe, pour nous, l'essence de l'idée religieuse, chez les riverains du Tigre et de l'Euphrate.

Dans son livre, presque classique, de *La cité antique*, Fustel de Coulanges attribue à la vision de la mort le début du sentiment religieux dans la race aryenne (1) : « Avant de concevoir et d'adorer Indra ou Zeus, écrit-il, l'homme adora les morts ; il eut peur d'eux, il leur adressa des prières. Il semble que le sentiment religieux ait commencé par là. » On sait aussi comment les Égyptiens ont parfois rendu leurs morts participants de la nature divine, en les assimilant à Osiris, le soleil, avec lequel les âmes des défunts renaissaient chaque matin, à l'Orient (2). Or, nous trouvons chez les Babyloniens une série de prescriptions qui pourraient faire croire à un véritable culte des morts, et il importe de préciser la nature de ces prescriptions, pour voir si elles comportent un sentiment d'adoration. Que devenait l'homme après la mort? La réponse est aisée : il rentrait dans une catégorie d'êtres spéciaux qui portaient le nom d'*edimmu* (3) et qui formaient une cité spéciale, dans le pays des ombres, c'est-à-dire dans le *kigallu* « la grande terre », « la terre sans retour », qui se trouve sous notre sol (4). Pour arriver à ce repos final, le mort devait être enterré, exactement comme chez les Grecs. On conjure, dans les incantations, l'*edimmu* « qui n'est pas enterré » (5) et, lorsque Gilgamès demandait à son ami Êa-bani : « As-tu vu celui dont le cadavre gît par la campagne?... Je l'ai vu, répondait l'autre : son *edimmu* n'est pas en repos dans la terre (c'est-à-dire dans le royaume des ombres)! (6). » La plus terrible imprécation que l'on pouvait proférer contre le transgresseur était (7) : Que son cadavre tombe et n'ait point de tombeau! et nous voyons qu'Asurbanipal emporte les ossements des rois d'Élam, afin d'empêcher leur *edimmu*, leurs Mânes,

---

1. Fustel de Coulanges, *La cité antique* (14me éd.), p. 20.

2. Maspero, *Histoire ancienne*, I, p. 178 ss. Cf. *Revue Biblique*, 1907, p. 77.

3. La lecture *edimmu* au lieu de *ekimmu* est assurée. Cf. Hunger, *Becherwahrsagung bei den Babyloniern*, p. 32 et *Vorderasiatische Schriftdenkmäler*, p. VIII, B.

4. Cf. *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*, dans *Revue Biblique*, 1907, p. 59 ss.

5. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 10, V, 6 : *lu-u e-dim-mu la qib-rum.*

6. Dans notre *Choix de textes...*, p. 325.

7. *Ibid.*, p. 397.

d'être en repos : c'est lui qui nous le dit formellement (1). Le premier devoir à remplir envers le mort, c'est de le rendre à la terre d'où il a été tiré. Mais tout n'était pas dit, quand on avait confié à la « terre sans retour » l'*edimmu* du défunt. Il fallait encore songer à sa subsistance. A côté du mort « qui n'est pas enterré », on conjure aussi l'*edimmu* « qui n'a personne qui l'entretienne » (2). Pour mener une vie supportable au-delà de la tombe, il fallait que le mort reçût sa nourriture spéciale, qu'on appelait le *kispu*, et aussi sa portion d'eau. Deux actions sont énumérées dans les textes : *kispa kasâpu*, c'est-à-dire l'action d'offrir la nourriture funéraire, et *naq mê*, c'est-à-dire l'action de répandre l'eau pour les morts. Il y a un individu spécial, le *nâq mê*, qui a pour fonction de répandre cette eau, et un endroit spécial le *ki-a-nag* (3) où se font les libations pour les morts. On connaissait aussi le *kisikku* (4), où l'on plaçait la nourriture du défunt et un vase spécial, le *karpat kisikku*, destiné à contenir cette nourriture. Un jour du mois, le jour du *kispu* (*ûm kispi*), était consacré à ces rites funéraires. C'était à la famille qu'il incombait d'assurer au mort le vivre et le couvert. Une tablette rituelle nous dit (5) :

Pour les Mânes de sa famille, à gauche du repas préparé, tu placeras des sièges,
Pour les Mânes de sa famille, à gauche des Mânes qui sont à gauche, tu placeras des sièges,
Pour les Mânes de la famille tu prépareras le repas funèbre *(kispu)*, et tu leur feras des présents.

Il existait donc une sorte de culte des morts qui se pratiquait autour du foyer, et ces cérémonies pouvaient être empreintes d'un caractère de solennité quasi religieuse. Mais de là à considérer les morts comme des dieux, il y avait un abîme. Car, enfin, quel était le plus puissant? Était-ce le mort besogneux qui pouvait quelque chose pour le vivant? « As-tu vu celui dont l'*edimmu* n'a personne qui s'en occupe? » demande Gilgamès. Et Êa-bani de répondre : « Je l'ai vu : il mange les

1. Cylindre de Rassam, VI, 75 : *e-dím-me-šu-nu la ša-la-lu e-me-id* « j'empêchai leurs Mânes de reposer ».

2. *Cuneiform texts...* XVI, pl. 10, V, 8 : *lu-u e-dim-mu ša pa-qi-da la i-šu-ú.*

3. Langdon, *Babyloniaca*, II, p. 87.

4. *Ibid.*

5. Zimmern, *BBR*, p. 166-167 (nº 52, l. 12 ss.).

rogatons du pot et les restes de nourriture qui traînent dans les rues! » (1). C'est le mort qui doit compter sur le vivant, et non le vivant qui doit compter sur le mort. Sans doute, le mort pouvait devenir un être terrible. La faim qui fait sortir les loups du bois, faisait quelquefois sortir les *edimmu* de la tombe. On peut appliquer au mort de la Chaldée ce que M. Maspero écrit du mort d'Égypte (2) : « Il n'admettait pas que les siens l'oubliassent et il employait tous les moyens dont il disposait pour les forcer à se souvenir de lui; il pénétrait dans leurs maisons et dans leurs corps, les terrifiait de ses apparitions soudaines pendant la veille et le sommeil, les frappait de maladies ou de folie, quelquefois même suçait leur sang comme le vampire des temps modernes ». C'est bien là ce qui se passait chez les Babyloniens, où l'on adressait au dieu soleil des prières telles que celle-ci (3) : « O Šamaš, les morts qui me hantent et m'apparaissent : que ce soit l'*edimmu* de mon père ou de ma mère, l'*edimmu* de mon frère ou de ma sœur, puissent-ils accepter ceci et me laisser tranquille! » Que si l'*edimmu* n'a pas de famille, il s'empare de n'importe qui, et dans les incantations contre les revenants, on prévoyait le cas où l'*edimmu* n'avait ni frère ni sœur. Nous pouvons donc nous faire une idée très exacte de ce qu'était, chez les Babyloniens, l'offrande funéraire. C'était le moyen d'assurer au mort de la famille, ou parfois au mort sans famille, une existence paisible dans l'autre monde et de se préserver ainsi de ses réclamations et de ses attaques. Mais même quand le mort s'impose à l'attention des siens, en venant les tourmenter ou les posséder, il reste toujours un être inférieur auquel on commande, mais qu'on ne prie pas. On lui disait (4) :

Tant que tu ne quitteras pas le corps de l'homme, fils de son dieu,
Tu n'auras pas à manger, tu ne boiras pas d'eau,
Tu ne porteras pas ta main à la table de Bêl, ton père.

Le dieu Bêl, seigneur de l'humanité, était le père des morts, comme celui des vivants, et du texte que nous venons de citer on ne pourrait conclure à une nature divine des morts. Dans

1. Dans notre *Choix de textes...*, p. 325.
2. *Histoire ancienne...*, I, p. 114.
3. *Cuneiform texts...*, XXIII, pl. 19, 8 ss.
4. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 11, V, 56 ss. à compléter par la pl. 34, l. 221 ss.

un autre passage (1), on voit que « les dieux captifs sont sortis du tombeau, les esprits mauvais sont sortis du tombeau : pour le repas funéraire et la libation d'eau, ils sont sortis du tombeau ». Par bonheur nous savons que « ces dieux captifs », en parallèle avec « les esprits mauvais », ne sont autres que des dieux déchus qui, au temps de la lutte primordiale entre Mardouk, le dieu de l'ordre, et Tiamat, le principe de la confusion, furent enchaînés par Mardouk et précipités au royaume des ombres (2). Dans le poème de la création, comme dans notre passage, on emploie la même expression : « Les dieux captifs », *ilâni kamûti*.

Nous pouvons donc conclure que le mort n'entre pas dans la cité divine. Et comment le pourrait-il? Avoir passé par la mort est précisément la preuve qu'on n'est pas dieu, car c'est l'immortalité qui distingue les dieux des hommes : « Lorsque les dieux créèrent l'humanité, dit la nymphe Sabitou à Gilgamès, ils placèrent la mort pour l'humanité, et ils retinrent la vie entre leurs mains » (3). Aussi a-t-on bien soin de nous faire remarquer que, lorsque le dieu Êa crée le sage Adapa et lui donne une vaste intelligence, il ne lui donne pas une vie éternelle (4). Quand, après le déluge, le dieu Bêl bénit Outa-napištim et sa femme, qui ont échappé à la mort universelle, il s'exprime en ces termes (5) :

Auparavant Outa-napištim était un humain,
Maintenant Outa-napištim et sa femme seront semblables à nous, les dieux.

Le dieu doit donc être immortel, et les rites funéraires qui s'imposent à la famille sont tout le contraire d'une adoration. M. Thompson a bien spécifié la nature de ces rites (6) : « Les descendants donnent de la nourriture et de la boisson aux Mânes de leurs ancêtres pour que ceux-ci n'aient pas besoin de réclamer du vivant les soins et l'attention qui leur sont dus. » La divinisation des morts n'est pas une conception sémitique : « Les Sémites, écrit le P. Lagrange, ne leur ont donné que très exceptionnellement le titre de dieux, un peu comme les Grecs pla-

1. *Cuneiform texts...*, XVII, pl. 37, K. 3372 + 5241.
2. Dans notre *Choix de textes...*, p. 55.
3. *Ibid.*, p. 301.
4. *Ibid.*, p. 149.
5. *Ibid.*, p. 119.
6 *The devils and evil spirits of Babylonia*, I, p. XXIX.

çaient certains morts, les héros, dans une sphère presque divine » (1).

L'*edimmu* qui ne recevait pas ses offrandes funéraires ou qui n'avait pas reçu la sépulture, était enrégimenté par la théologie babylonienne dans une classe d'êtres spéciaux qui vaguaient entre ciel et terre à la poursuite des vivants et qu'on appelait les mauvais *utukku*. On les rangeait en sept grandes catégories qui se dédoublaient chacune en deux groupes : « Ils sont sept, ils sont sept : ils sont deux fois sept » (2). On ajoutait : « Ils sont sept dans les cieux, ils sont sept sur la terre! » (3). La méchanceté était leur essence : « Ils sont mauvais! Ils sont mauvais! » (4). C'était à eux que revenait le triste rôle de répandre sur le monde les maladies et les fléaux. Ainsi expliquait-on l'origine du mal sur la terre. Je n'en finirais pas d'énumérer les méfaits dont ils se rendaient coupables et contre lesquels la magie babylonienne n'avait pas trop de toutes ses ressources. C'étaient, à la fois, des êtres stériles et impitoyables (5) : « Ils ne prennent pas de femme, ils n'enfantent pas; ils n'écoutent ni la prière, ni la supplication! » Souvent on les comparait au souffle de la tempête et à l'ouragan déchaîné (6) :

« Ils sont l'ouragan qui avec fureur se déchaîne dans les cieux; ils sont l'épaisse nuée qui dans les cieux met les tenèbres; ils sont le souffle du vent qui se lève et jette l'obscurité sur le jour brillant! »

Ceux du ciel étaient comme des Titans qui marchaient contre les dieux, et une incantation décrit leur assaut contre le dieu Sin qu'ils réussissent à obscurcir, ce qui détermine l'éclipse de lune (7). Sur la terre ils causent ces maladies, inexpliquées pour les anciens, ces fièvres, ces phtisies, ces maux de tête, ces rhumatismes, qui fondent à l'improviste sur le patient. On conjurait l'esprit de respecter le corps de l'homme (8) :

Tu ne t'approcheras pas de l'homme, fils de son dieu, tu ne te tourneras pas (vers lui)!
Tu ne placeras pas ta tête sur sa tête,
Tu ne placeras pas ta main sur sa main,
Tu ne placeras pas ton pied sur son pied!

1. *ERS*, p. 320.
2. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 15, V, 57.
3. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 14, col. III, 26.
4. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 15, col. V, 55.
5. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 15, col. V, 7 ss.
6. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 19, l. 32 ss.
7. Suite du texte cité à la note précédente.
8. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 11, col. VI, 3 ss.

Chacun des sept avait sa spécialité. Il y avait un microbe pour chaque partie du corps (1) :

L'*ašakku* s'approche de l'homme, de sa tête,
Le *namtâru* s'approche de l'homme, de sa gorge,
Le mauvais *utukku* s'approche de son cou,
Le mauvais *alû* s'approche de sa poitrine,
Le mauvais *edimmu* s'approche de sa taille,
Le mauvais *gallû* s'approche de sa main,
Le mauvais *ilu* s'approche de son pied!

Ce dernier, celui qui frappe le pied, porte le nom de mauvais *ilu* que nous ne pouvons traduire autrement que par mauvais « dieu ». La terreur que ces êtres inspiraient a-t-elle pu tourner en adoration? Faudrait-il dire des Babyloniens ce qu'on a dit faussement des Sémites, en général, à savoir que la terreur a présidé à la constitution de leurs dieux et que le polydémonisme a été la source de la religion? Un texte très intéressant nous montre ces êtres malfaisants répartis en sept groupes de sept, et cinq de ces groupes sont désignés par l'appellation de *sibit ilâni*, « les sept dieux » : « les sept dieux des vastes cieux », « les sept dieux de la vaste terre », etc... (2). On les désigne aussi sous le nom des « sept mauvais dieux » (3). En outre, on nous dit qu'ils sont les rejetons du dieu du ciel, Anou, ou ses messagers, comme ils sont les messagers du seigneur de la terre, le dieu En-lil ou Bêl, ou comme ils sont les rejetons de l'*apsû*, le cercle d'eau sainte, qui entoure le monde (4). En est-ce assez pour en faire des dieux? Qu'on les fît venir d'Anou, de Bêl ou d'Ea, c'était une chose toute naturelle, car il fallait bien attribuer une origine à ces êtres mystérieux et, comme ils occupaient le monde entier, on les rattachait aux trois parties du monde, telles que les concevait la théologie babylonienne : le ciel, la terre et l'*apsû*. D'ailleurs, on ne se gênait pas, dans le texte même où on les considérait comme la progéniture d'Anou, pour nous dire qu'ils étaient le produit de l'*arallû*, c'est-à-dire du monde inférieur, ou qu'ils étaient « la bile des dieux » (5). C'était par usurpation qu'ils se faufi-

1. *Cuneiform texts...*, XVII, pl. 9, l. 1 ss.
2. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 13, col. III, 13 ss.
3. *Ibid.*, l. 20 : *si-bit ilâni lim-nu-tum.*
4. Textes groupés dans FRANCK, *Babylonische Beschwörungsreliefs*, p. 18 ss.
5. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 12, col. I, l. 13 ss.

laient dans le ciel. Nous entendons, dans un texte magique, un dieu qui s'adresse au dieu du feu, Gibil (1) :

O dieu Gibil, ces sept, où sont-ils enfantés, où ont-ils grandi?

Et Gibil de répondre (2) :

Ces sept sont enfantés dans la montagne de l'ouest,
Ces sept sont enfantés dans la montagne de l'est!
Ils se font une demeure dans les trous de la terre,
Ils habitent dans les ruines de la terre!
Ils ne sont pas connus dans le ciel et sur la terre, eux qui sont revêtus d'épouvante,
Ils ne sont pas connus parmi les dieux sages :
Leur nom n'existe ni dans le ciel, ni sur la terre!...

Leur véritable lieu d'origine est le monde infernal, la grande terre. De là, en effet, sortaient les maladies, avec *namtâru*, le démon de la peste, à leur tête, pour venir tourmenter le vivant et l'amener un peu plus vite dans le royaume des ombres. Dans ces textes mêmes où, par une sorte de terreur superstitieuse, on les a appelés « les sept dieux », on menace de les prendre par la famine, s'ils ne quittent pas le corps du patient et on invoque contre eux les véritables dieux, ceux dont le caractère divin n'est pas sujet à contestation : Bêl et son épouse, Ninib et Ištar (3).

A ces démons éparpillés à travers l'espace, ce qu'il manquait pour entrer dans le panthéon assyro-babylonien, c'était la bonté. Nous sommes accoutumés à ne plus prononcer le nom de Dieu sans le faire précéder de cet attribut essentiel, nous l'appelons : le Bon Dieu. Aussi lorsqu'un dieu figure parmi les esprits mauvais, le Babylonien l'appelait « le mauvais dieu », pour bien spécifier qu'il s'agit d'un être déchu de ce qui fait sa gloire essentielle. Et de même il accompagnait de l'épithète « mauvais » ceux de ces démons qui pouvaient être tantôt bons, tantôt mauvais. Il concevait, en effet, qu'il existait, à côté de ces génies malfaisants, des génies tutélaires et secourables auprès desquels il pouvait abriter sa faiblesse et ses terreurs. C'est ainsi qu'on opposait à l'*utukku* mauvais, l'*utukku* bienveillant et qu'on pouvait terminer une incantation en ces termes (4) :

1. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 44, l. 83.
2. *Ibid.*, l. 85 ss.
3. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 14, col. III, l. 30 ss.
4. *Cuneiform texts...*, XVII, pl. 2, l. 6 ss.; pl. 6, l. 26 s:

Que le mauvais *utukku* et le mauvais *alû* se tiennent à l'écart!
Que l'*utukku* bienveillant, le *šêdû* bienveillant soient présents!

On nous dit déjà de Gù-de-a que « son bon *utukku* alla devant lui » et que « son bon *lamassu* alla derrière lui. » (1). A cette classe d'*utukku* bienfaisants peut quelquefois atteindre l'*edimmu* d'un mort fameux, tel que celui d'Êa-bani, évoqué par Gilgamès. Mais les deux grandes catégories de génies protecteurs étaient les *šêdu* et les *lamassu*. A la porte des temples et à la porte des palais on plaçait un *šêdu* et un *lamassu:* c'étaient ces taureaux ailés dont la face humaine est empreinte d'un sourire grave et majestueux. Hammourabi s'écrie (2) : « Puissent le *šêdu* et le *lamassu:* ces dieux qui sont à l'entrée du temple Ê-sag-il, près de la muraille de l'Ê-sag-il, rendre agréables mes pensées de chaque jour, en présence du dieu Mardouk, mon seigneur, et de la déesse Sarpanit, ma souveraine! » On n'hésite donc pas à les appeler des dieux et, d'après cet ancien passage, ils sont les intermédiaires entre les dieux et les hommes. Ils portent sur la tête la tiare ornée de cornes qui est, comme nous le verrons tantôt, le signe distinctif de la divinité. Leur rôle est de protéger la maison, le palais, le temple ou la cité contre l'invasion des puissances hostiles. Chaque individu a aussi ses génies, dont l'un marche devant lui et l'autre derrière lui, ou qui se tiennent l'un à sa droite et l'autre à sa gauche. Nous reparlerons de ces dieux gardiens, quand nous étudierons les dieux et les hommes. Ce qui importe, pour le moment, c'est de bien constater que, dès la plus haute antiquité, ces génies bienfaisants ont leur place dans le ciel. Ce sont des divinités subalternes, qui présentent aux grands dieux les hommages des hommes, mais ils sont assez forts pour lutter contre les démons mauvais; leur face humaine, leur air doux et bienveillant contrastent heureusement avec ces figures grimaçantes ou bestiales sous lesquelles on se représentait les puissances des ténèbres. L'un d'eux, cependant, le *šêdu* n'était pas, par essence, un génie tutélaire, car il se trouve parfois dans la classe des êtres malfaisants; mais c'était l'exception. Le *lamassu*, lui, est toujours un être bon. C'est pourquoi, dès l'origine, son idéogramme est accompagné du déterminatif des noms

1. Cylindre B, II, 9 s. (*ISA*, p. 176-177).
2. Code, verso, XXV, 48 ss.

divins (1). On lui donnait comme synonyme l'expression *ilu mušallimu* « le dieu qui garde sain et sauf » (2).

Nous arrivons ainsi au seuil de l'Olympe. La bonté est une marque divine et nous ne nous étonnerons pas si nous trouvons le déterminatif des noms divins devant l'idéogramme du fleuve, de la moisson ou du feu. Ces forces, dont l'homme a de tout temps apprécié les bienfaits et dont l'action s'enveloppe de mystère, devaient avoir leur origine au-dessus de ce monde. Les Égyptiens ont adoré le Nil, les Babyloniens reconnurent comme dieux le Tigre et l'Euphrate. Les Grecs et les Romains ont vénéré la déesse de la fécondité du sol et des moissons luxuriantes. Chez les Babyloniens on connaissait Nisaba, dont le sein s'ouvrait pour livrer passage aux moissons. Le feu que les Grecs faisaient ravir au ciel par Prométhée, était, chez les Babyloniens, le fils du ciel et jouissait d'un culte spécial. On se complaisait ainsi à répandre un peu de divin sur cette nature, dont les inépuisables bienfaits assuraient à l'homme la vie et le bien-être. Comment concevait-on ces dieux de l'eau, des céréales ou du feu? En faisait-on des êtres animés d'une âme spéciale et jouissant, comme l'homme, des facultés intellectuelles ou morales? Nous ne le pensons pas. Les Babyloniens et les Assyriens ont été très anthropomorphistes dans leurs représentations de la divinité et nous verrons bientôt comment ils ont constitué les individualités de leur panthéon. Le rôle que joue la déesse Nisaba dans les plus anciens textes mythologiques (3), la parenté qui la relie à la déesse Ninâ (4), personnalité très accusée du panthéon babylonien, le lien qui la rattache spécialement à l'ancien dynaste d'Érech, Lougal-zaggi-si (5), tout concourt à la désigner non pas comme le grain lui-même qui tombe en terre pour en sortir vivant et multiplié, mais comme la dame qui présidait à la fécondité du sol et à la moisson. Son nom, même avec le déterminatif des êtres divins, put ensuite s'appliquer aux céréales. Comme l'a remarqué le Père Lagrange, l'analogie avec les autres Sémites nous pousse

1. Dans Gû-de-a, cylindre A, III, 21; cylindre B, II, 10.

2. Ainsi *ilu mušallimu* est parallèle à *šêdu nâsiru* dans Sargon, Inscription des fastes, l. 189.

3. Dans Uru-ka-gi-na, k, rev. IV, 1 (*ISA*, p. 92-93).

4. Dans Gû-de-a, cylindre A, V, 25 etc... Nisaba est sœur de Ninâ.

5 Lougal-zag-gi-si est « rejeton » (*ispu*, écrit GALU-MAH) et « enfant » de Nisaba (*ISA*, p. 218-219).

à cette conclusion (1). Nous avons dit que les Babyloniens ont regardé comme dieux le Tigre et l'Euphrate. Nous voyons, en effet, dans le code de Hammourabi que celui qui est inculpé de sorcellerie doit se précipiter dans le dieu-fleuve et que c'est au dieu-fleuve de faire éclater son innocence ou sa culpabilité (2). Déjà le roi d'Our, Doun-gi, dédie une tablette votive au dieu-fleuve qu'il appelle son seigneur (3). On portait, d'ailleurs, sous la première dynastie de Babylone, des noms propres ainsi conçus : (*ilu*) *Nârum-ilu* « le Fleuve est dieu », ou bien (*ilu*) *Nârum-rabi* « le dieu-fleuve est grand » (4). Non seulement, en effet, les eaux du fleuve viennent abreuver la terre et les hommes, mais elles servaient encore aux rites magiques et — nous venons de le voir — à l'ordalie. Une prière au fleuve créateur exalte ses bienfaits (5) :

Tu es le fleuve qui crée toutes choses :
Lorsque les grands dieux te creusèrent,
Ils placèrent la bienveillance sur ton rivage.
En toi Éa, roi de l'apsou, bâtit sa demeure.
Il t'accorda un déluge sans rival :
Le feu, la fureur, la terreur, l'épouvante,
Éa et Mardouk te les ont accordés!
C'est toi qui juges le jugement de l'humanité,
O fleuve grand, ô fleuve sublime, ô fleuve des sanctuaires!

En outre, le fleuve participe, en quelque sorte, à cette immortalité qui est une condition du divin. « Le fleuve, écrit M. Decharme (6), voit la nature entière se renouveler sur ses bords, les plantes et les arbres qui croissent près de ses rives périr et renaître tour à tour, les générations d'hommes et d'animaux qui s'abreuvent à ses eaux passer et mourir; lui cependant, doué d'une vie inaltérable, coule sans relâche et sans épuisement de sa source. On peut donc dire, en un sens, que le fleuve est éternel. Les Grecs ajoutaient : il est divin, il est un dieu; et ils lui consacraient des sanctuaires et des autels sous les bosquets verdoyants entretenus par l'abondance et la fraîcheur de ses eaux. »

---

1. *ÉRS*, p. 169 s.
2. Code, recto, V, 34 ss.
3. *ISA*, p. 274-275.
4. Ranke, *Early babylonian personal names*, p. 203, n. 4.
5. King, *The seven tablets of creation*, p. 200 et 201.
Texte de S. 1704, complété par 82-9-18, 5311 (dans King, *loc. laud.*)
6. *Mythologie de la Grèce antique*, p. 346.

Moins calme, moins serein, moins immuable que le dieu-fleuve, c'était encore un dieu qui grondait dans la foudre, hurlait dans la tempête ou gémissait dans le vent. Ce dieu Adad, armé de l'éclair et déchaînant tous les éléments, pouvait-il s'asseoir, lui aussi, à la table des dieux bons et tutélaires? S'il s'était contenté d'être, comme le dieu Indra, celui qui ébranle ciel et terre par la voix de ses tonnerres, il eût pu être associé aux dieux par ce sentiment de terreur qui donna quelquefois une épithète divine aux esprits du mal, mais il n'eût pas répondu à l'exacte conception que le Sémite se faisait de la divinité. Mais Adad était aussi le dieu du bon vent, de ce souffle fécond dont le dieu de Lagaš disait à Gù-de-a (1) : « Au jour où le bon pasteur Gù-de-a apportera une main pieuse à l'Ê-Ninnû, au temple de ma royauté, alors, au ciel, un vent amènera l'eau. » La pluie, ce bienfait extraordinaire du ciel, était amenée par le vent et Adad était le dieu de la pluie, comme il était le dieu du vent et des orages. Il était aussi le dieu de l'inondation qui répandait sur les plaines de la Chaldée ce gras limon dont se nourrissaient les plantes et les arbres. Adad était donc une divinité, à la fois terrible et secourable, et les hommes étaient portés vers lui par le double sentiment de l'effroi et de la reconnaissance (2).

Une autre force bienfaisante de la nature était le feu. Nous avons dit déjà qu'on le faisait descendre du ciel (3), exactement comme Agni « le feu » (*ignis*) était envisagé par les Indo-Européens comme venu du ciel. Le mythe de Prométhée rationalisait cette conception, en envoyant le Titan ravir le feu aux dieux jaloux. Outre les mille et un services que rend le feu dans les besoins de la vie quotidienne, il jouait un rôle très considérable dans la magie et dans le culte. Dans la magie, c'était à lui qu'il revenait de détruire l'image du sorcier ou de la sorcière. On jetait au feu cette image (4) :

Que Gibil (le dieu du feu) te dévore! Que Gibil t'atteigne!
Que Gibil te tue! Que Gibil te consume!

---

1. Cylindre A, XI, 6 s. (*ISA*, p. 148-149.)

2. Sur Adad, cf. notre *Choix de textes...*, p. XXVII.

3. Le feu est fils d'Anou (Cf. JASTROW, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, I, p. 296).

4. *Maqlû*, III, 25 ss.; Cf. *maqlû* IV, 115 ss. et CRAIG, *Assyrian and Babylonian religious texts*, I, pl. XXXVII, 7; pl. XLI, 44 ss.

Ou bien, on s'adressait à *Girru*, qui était le nom générique du feu (1) :

Comme mon sorcier et ma sorcière,
Mange mon ennemi, dévore ceux qui me sont hostiles!

Ce n'était pas une pure formule. On pelait un oignon, on broyait une datte, et on les livrait au feu, en suppliant que, de même que le dieu du feu consumait l'oignon et la datte, ainsi il consumât le charme dont on était envoûté (2). Le sacrifice ne pouvait se faire, sans que le feu divin fût présent comme intermédiaire entre les hommes et les dieux (3). Ne fallait-il pas que l'offrande ou la victime fussent consumées par le feu, pour que la fumée d'agréable odeur arrivât jusqu'aux narines des dieux? Ce feu sacré s'appelait alors Nouskou « le sublime messager » du dieu Bêl et de son temple (4) :

Sans toi, lui disait-on, on ne peut préparer un banquet dans le temple.

On ajoutait :

Sans toi, Šamaš, le dieu juge, ne peut rendre de jugement.

On disait même qu'il était un dieu-juge comme Sin, le dieu-lune, et Šamaš, le dieu-soleil, et, dans quelques textes, c'était lui qui fournissait les décisions aux grands dieux (5). Le feu a donc servi pour les jugements, exactement comme le dieu-fleuve. Et ici nous ne pouvons que reproduire ce que disait Ozanam, dans ses *Études germaniques* (6) : « L'eau et le feu ne sont pas seulement les instruments de la divinité : ces éléments incorruptibles et parfaitement purs voilent des divinités puissantes qui jugent, qui discernent le malfaiteur, qui ne peuvent souffrir sa présence, qui le repoussent à leur manière. » Il est probable enfin que le feu était aussi exécuteur des hautes œuvres, car on connaissait le dieu *Išum* qui,

1. Craig, *op. laud.*, I, pl. 37, l. 7 s.
2. Dans *šurpu* V-VI, 60 ss.
3. Textes cités dans la note suivante.
4. Dans *maqlû* II, 9 ss. Pour *Nusku* sublime messager de Bêl, Cf. Doungi, dans *ISA*, p. 278-279 et Craig, *op. laud.*, II, pl. 9, l. 5 : *sukallu sîru ša É-kur*.
5. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 43, l. 75.
6. Tome I, p. 146.

selon nous, n'est autre que le nom sémitique du feu, conservé dans l'hébreu אֵשׁ et dans la forme féminine assyrienne *išâtu*, et qui était considéré comme un intendant des enfers, le *râbisu* du dieu Nergal, c'est-à-dire du Pluton babylonien (1). Mais, malgré tant et tant de bienfaits, le feu ne jouit guère d'un culte officiel et public. On ne connaît pas de ville qui l'ait choisi pour son dieu spécial, ni de temple qui lui ait été spécialement consacré. Comme le fleuve, il était trop près des mortels, qui pouvaient le voir et le toucher. De même que, dans les Indes, « malgré la tendance du Véda à exalter Agni, on croit voir çà et là transparaître à travers ses formules l'ombre du doute qui tourmente la pensée des anciens âges : cet Agni qui vit sur terre, ce démon qui travaille dans les demeures humaines, pouvait-on l'égaler pleinement aux grands « célestes », aux dieux supérieurs ? » (2), de même chez les Babyloniens, les plus belles places du panthéon étaient réservées aux divinités du ciel. Les dieux proprement dits, ceux vers qui l'homme levait les yeux aux jours de misère et de deuil, ceux vers qui il tendait les mains pour implorer le secours et la force, ceux qui étaient, à la fois, la source de la vie et même du savoir, c'est au ciel que le vieux Sémite les a trouvés. Quelle que soit la signification du mot *ilu*, que les Babyloniens emploient pour dire « dieu » et qui correspond à אֵל des autres Sémites, il est sûr que l'idéogramme qui servait à déterminer les êtres de nature divine représentait primitivement l'étoile. Les syllabaires, si importants pour l'analyse des idées qui ont présidé à la formation de l'écriture cunéiforme, savaient fort bien que ce signe de l'étoile voulait dire « le ciel », tandis que, pour signifier l'étoile elle-même, on recourait à la triple répétition du même signe (3). Le dieu était donc, par essence, le Céleste, et ici encore nous côtoyons les conceptions primordiales des Indo-Européens qui ont employé le mot *deivos* « céleste » pour exprimer le « dieu ». Le caractère d'être céleste est comme la pierre de touche de la divinité, et la conception babylonienne rentre dans le cadre sémitique général où le Baal des cieux a servi de type à la multitude des divinités inférieures (4). Aussi ne nous étonnerons-nous pas si, en tête de la hiérarchie divine, en tête

1. Dans *šurpu* VIII, 14. Pour *Išum* — אֵשׁ, cf. *OLZ*, 1909, Col. 114.
2. Oldenberg, *La religion du Véda* (trad. Henry), p. 86.
3. S^b. 1 s.
4. Lagrange, *ÉRS*, p. 99.

de la triade suprême, nous trouvons, dans les plus anciens textes, le dieu *Anu*, dont le nom signifiait le ciel et dont l'idéogramme était simplement l'étoile céleste et divine, avec ou sans déterminatif phonétique. Il était si bien le dieu par excellence que son nom, à la forme abstraite *Anûtu*, indiquait la divinité en général. C'est à lui qu'il appartenait de gouverner les étoiles. Ces astres qui, d'une marche toujours égale, s'avancent en masses régulières à travers l'espace, c'était l'armée d'*Anu*, l'armée du ciel. Parfois on disait aussi l'armée du dieu Nin-ib, car Nin-ib, le dieu de la chasse et de la guerre, était la constellation que les Grecs ont assimilée à Orion, leur dieu chasseur par excellence. Il faut l'avoir vu, dans les nuits d'Orient, surgissant à l'horizon comme un géant au baudrier de feu, attirant le regard par l'éclat de son armure et brandissant sa lance ou son javelot. Mais d'autres êtres célestes, dont le caractère d'immortalité et de bonté avait de tout temps frappé l'imagination des Sémites, c'étaient ces astres errants qui n'appartenaient pas aux bataillons des étoiles mais qui se promenaient avec plus ou moins de régularité sur le zodiaque, qu'on appelait « le boulevard des cieux (1). » Le soleil, le roi des jours, que tous les peuples polythéistes ont adoré pour sa lumière, sa chaleur et sa fécondité; la lune, qui, non contente d'éclairer le voyageur dans sa marche nocturne, indique les jours, les mois et les années; l'astre des soirs et des matins, la planète Vénus, dont l'éclat incomparable annonçait l'arrivée du soleil, son frère, et qui venait se jouer capricieusement autour de son père, le dieu-lune. C'était la grande triade astrale dont le culte est aussi vieux que le pays de Šoumer et d'Akkad.

Nous savons que chacun d'entre eux avait une ville consacrée, aussi bien dans le pays de Šoumer, au sud, que dans celui d'Akkad, au nord. Ce culte astral, que les Sémites nomades ont promené dans leurs courses à travers les déserts et qu'ils ont installé à leurs foyers, était vraiment chez lui à Babylone. C'est bien là qu'on offrait des parfums à Baal, c'est-à-dire au seigneur des cieux, au soleil, à la lune, au zodiaque et à toute l'armée des cieux, et c'est de là que ce culte avait émigré vers le pays de Juda et nécessité la réforme de Josias. Que primitivement le culte se soit adressé aux astres eux-mêmes, dont le mouvement attestait la vie et la volonté, nous n'avons pas de

1. C'est le sens de *šupuk šamé* : Cf. notre *Choix de textes...*, p. 271, n. 4.

peine à l'admettre. Même après qu'on aura fait la distinction entre le dieu et son astre, qui devient alors sa demeure ou son flambeau, même après que la mythologie aura imposé sa frappe anthropomorphique à ces êtres célestes, les hymnes attesteront que l'adorateur s'est tourné d'abord vers l'astre comme vers son véritable dieu. Qui ne connaît le bel hymne des Égyptiens au dieu-soleil Râ ?

Les ténèbres se dissipent quand tu envoies tes rayons. Les habitants de l'Égypte sont joyeux; ils s'éveillent et sont debout sur leurs pieds, quand tu es levé. Ils lavent leur corps et revêtent leurs habits. Ils élèvent leurs mains pour te louer. Tout le pays se met à l'ouvrage. Sur ses pâturages, tout le bétail est content. Les arbres et les plantes verdoient, les oiseaux s'agitent dans leurs nids et dressent leurs ailes pour te louer.

Un hymne à Šamaš, le dieu-soleil des Babyloniens, débutait en ces termes (1) :

O Šamaš, quand tu sors de la grande montagne,
Quand tu sors de la grande montagne, la montagne de la source,
Quand tu sors du *Dul-azag*, où sont fixés les destins,
Quand tu sors du fondement du ciel où se réunissent le ciel et la terre,
Alors les grands dieux s'avancent vers toi pour le jugement,
Les dieux de la terre se présentent devant toi pour décréter une décision,
Les hommes, les peuples tous ensemble, se tournent vers toi,
Le bétail qui s'agite, les quadrupèdes,
Leurs yeux sont dirigés vers toi, vers ta grande lumière.

De même on s'adresse à la lune en ces termes (2) :

O dieu Sin, ô Nannar, ô splendide, ô dieu pur et brillant,
O Sin dont l'éclat est toujours nouveau, toi qui illumines les ténèbres,
Toi qui jettes la clarté sur les faibles humains!...

Et Ištar nous dira (3) :

Dans les cieux brillants, pour accomplir les présages, je me lève, je me lève avec perfection;
Je suis Ištar, déesse du soir,
Je suis Ištar, déesse des matins!...

Ou bien on lui chantera (4) :

La lumière des cieux qui, comme le feu, flambe dans le pays, c'est toi, ô déesse, quand tu te lèves sur la terre!...

---

1. Gray. *The Šamaš religious texts*, XV ss. Cf. Zimmern, *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl*, p. 14 s.

2. King, *Babylonian magic and sorcery*, nº 1.

3. Dans notre *Choix de textes...*, p. 367.

4. *Ibid.*

L'identité originelle entre l'astre et le dieu nous semble une chose certaine. Les reproductions figurées en gardaient un souvenir. C'était le disque du soleil avec ses rayons ondulés qui représentait le dieu Šamaš, c'était le croissant lunaire qui représentait le dieu Sin, et l'étoile aux multiples rayons qui représentait Ištar. Même quand les astres ne sont plus considérés que comme un symbole du dieu et quand l'anthropomorphisme en aura fait des hommes divins et des femmes divines, on s'attachera souvent à leur laisser leur marque primitive. Du corps de Šamaš sortiront les rayons solaires, et près de la tête du dieu Sin se dessinera le croissant lunaire, tandis que la planète Vénus brillera comme une torche entre les mains d'Ištar. L'écriture qui s'entend si bien à momifier les conceptions antiques laissera le déterminatif des noms divins devant les signes qui représentent le soleil, la lune, les planètes. L'astrologie ne s'opposa pas à cette conception. Lorsque M. Cumont nous met sous les yeux le passage des observations astrologiques des Chaldéens dans les pays romains, il nous dit justement que les étoiles « étaient restées, pour les Latins, comme pour les Orientaux, des divinités propices ou funestes, dont les relations, sans cesse modifiées, déterminent les événements de ce monde (1). » Outre leurs bienfaits dans l'ordre de la nature, les astres étaient donc pour l'intelligence humaine une source de savoir, car la vie de l'homme et du monde ne faisait que reproduire ce qui était écrit là-haut.

Une autre idée qui a joué son rôle dans la constitution de la cité divine est celle du Baal, idée essentiellement sémitique et qui a présidé à la formation des religions arabe, cananéenne et araméenne (2). Chaque ville doit avoir son baal et les Babyloniens reconnaissaient un dieu spécial pour chaque cité. Mais le monde est divisé en zones immenses qui doivent avoir chacune leur seigneur et maître. Nous avons vu que le ciel avait son baal, le dieu Anou. Le monde infernal, ce *kigallu* qui se trouve sous notre terre, a aussi son roi, le dieu Nergal. La terre et les airs ont leur souverain, le dieu Bêl, qui est, comme son nom l'indique, le Baal par excellence, et qui fut identifié avec En-lil « le seigneur de l'atmosphère », chez les Sumériens. Au-delà de notre horizon commence l'*apsû*, ce réser-

1. *Les religions orientales dans le paganisme romain*, p. 208.
2. Lagrange, *ÉRS*, p. 83 ss.

voir des eaux saintes qui enlace la terre comme un serpent. Son baal ne lui manquera pas, ce sera le dieu Ê-a, « la maison des eaux », qui est le même que le dieu En-ki, « le seigneur de la terre » pour les gens d'Éridou. Ce sont, eux aussi, des êtres bons et immortels. Ils sont, à la fois, propriétaires du domaine et souverains des gens qui l'habitent. Bêl est le seigneur de l'humanité, le dieu des vivants, opposé à Nergal, le dieu des morts, tandis qu'Anou était le dieu des immortels. Ê-a sera le dieu de cette classe d'hommes intermédiaires entre le ciel et la terre, les prêtres qui reçoivent de lui leurs enseignements, qui se rattachent à sa ville Éridou, qui puisent leurs eaux salutaires à son apsou ou aux fleuves qui en découlent. C'est ainsi que les Sémites babyloniens et assyriens aboutissent à leurs divinités principales. L'homme, qui fait ses dieux à son image et à sa ressemblance, cherchera à embellir ce panthéon, en donnant à chacun de ces dieux toute une cour de divinités subalternes, qui seront aux ordres des premiers. Il transportera la vie de famille dans les sanctuaires divins et cherchera la race et la progéniture de ces êtres supérieurs. Il ira plus loin encore et leur donnera un visage humain, un corps humain, des passions humaines. Les statues des temples matérialiseront les dieux du ciel et de la terre. La mythologie introduira dans le ciel les histoires fantaisistes, les aventures piquantes ou scabreuses, les scènes populaires, dont est tramée la vie des bourgs et des campagnes. Mais le sentiment religieux résistera à cette tendance de la raison qui veut rapetisser l'objet de ses hommages. La prière montera avec un accent toujours confiant et grave vers ces dieux que la tradition leur représente comme des êtres supérieurs, célestes, immortels et bons. Quand on voudra leur donner une figure humaine, il faudra trouver un signe caractéristique qui, du premier coup, permette à l'homme de ne pas confondre la statue d'un dieu avec celle d'un homme, l'image du dieu avec l'image de l'homme. C'est la coiffure qui sera cet ornement distinctif, et cela n'est pas pour nous étonner puisque l'Oriental n'est jamais nu-tête, mais conserve invariablement son fez ou son turban. Cette coiffure divine était la grande tiare, plate ou conique, sur laquelle s'embranchaient une ou plusieurs paires de cornes. Agoum-kakrime (vers 1600 avant notre ère) se rend bien compte de l'importance de ce signe, quand il se vante d'avoir orné les têtes de son dieu Mardouk et de sa déesse Sarpanit « des augustes diadèmes à cornes, diadèmes de

domination, caractéristiques de la divinité (1). Il ne faut pas être grand clerc pour savoir que, chez les Sémites, et spécialement chez les Hébreux, les cornes étaient l'emblème de la force et de la domination. Cet attribut convenait tout spécialement au dieu-lune dont le croissant représentait deux cornes unies par la base et qu'on appelait tantôt le « jeune taureau puissant du ciel », tantôt « le jeune taureau vigoureux aux cornes solides ». La lune n'est-elle pas encore pour le poète :

> La déesse aux cornes d'argent,
> Qui change dans un ciel changeant.

Les cornes du taureau convenaient encore au dieu Adad, qu'on appelait, lui aussi, « un jeune taureau vigoureux », et qu'on représentait, sur les koudourrous, par le veau surmonté du foudre. Et ici nous ne pouvons oublier que, dans l'Inde des temps védiques, « l'animal auquel la langue poétique des hymnes compare de préférence Indra, c'est le taureau qui souvent lui prête son nom » (2). Les dieux n'eurent qu'à emprunter à Sin et à Adad les cornes divines qui ornèrent leurs couronnes, comme elles ornaient les tiares des taureaux ailés, à la porte des temples et des palais, comme elles ornèrent le casque du roi Narâm-Sin, le jour où il se rendit compte de sa divinité.

Nous sommes au bout de notre enquête. Il nous a été assez facile de reconnaître que la religion assyro-babylonienne avait conçu un type générique d'êtres supérieurs qui portaient le même nom, *ilu*, avaient le même signe déterminatif, l'étoile, et portaient sur la tête la même coiffure caractéristique. C'étaient les dieux, répandus à travers la nature, mais localisés de préférence au ciel, où les astres président aux destinées de l'humanité. Ces dieux étaient immortels, et il assistaient immuables aux péripéties des affaires humaines. Ils étaient bons et secourables. C'est à eux qu'on rapportait le bien comme à sa source, tandis que le mal devait son origine à des puissances malfaisantes et indisciplinées, qui s'attaquaient aux hommes et aux dieux. Si la magie luttait contre ces démons inférieurs, la religion s'adressait avec confiance aux dieux tutélaires (3). L'homme

1. *KB*, III, 1, p. 140-141.
2. Oldenberg, *La religion du Véda* (trad. Henry), p. 64.
3. Cf. Lagrange, *ÉRS*, p. 14.

les invoquait dans ses misères et en appelait à eux des injustices de la terre ; il leur demandait pardon de ses fautes. L'habitant de la Chaldée a compris de tout temps que la force n'était rien, sans la justice et sans la bonté. Aussi sa prière montait-elle avec un accent tout filial vers ces êtres, bons par nature, dont il ne craindra pas de se dire le fils.

Fr. P. Dhorme, O. P.

Jérusalem.

Le Canon Romain et la Messe

Dans ces dernières années l'attention des érudits et des théologiens s'est portée sur l'étude de la messe romaine et en particulier du canon, qui en est la partie essentielle. Nous ne saurions nous en étonner, car si toute prière liturgique est une expression de la foi de l'Église, si la loi de la prière est conforme à celle de la foi, *lex orandi, lex credendi*, les formules de la messe, et en particulier celle du canon romain, ont, de l'aveu de tous, au point de vue dogmatique, une importance de premier ordre. Pour l'historien et le liturgiste, sa valeur n'est pas moindre. De bonne heure, le canon romain a supplanté la plupart des autres prières liturgiques employées dans cette partie de la messe par des églises qui jusqu'alors avaient eu leurs rites particuliers, il les a éliminées, et s'est si bien substitué aux anciennes prières eucharistiques, qu'il est difficile, pour ne pas dire impossible souvent, de retrouver ces dernières.

C'est ainsi par exemple qu'on ne saurait dire ce qu'a été le canon ambrosien primitif. Dans les livres gallicans, le canon romain, la *missa romensis*, s'est substituée aussi au canon propre à ces églises, avant même que la liturgie romaine eût complètement remplacé leur liturgie; il en faut dire autant de la liturgie celtique.

On comprend donc l'intérêt qui s'attache à l'étude du canon, et il ne sera peut-être pas sans utilité de résumer pour les lecteurs de la Revue quelques-uns des principaux travaux qui ont paru récemment sur ce sujet (1).

---

1. Je ne prétends pas dans cette revue être absolument complet ; je m'attacherai surtout aux travaux qui se rapportent plus spécialement à la Liturgie, laissant de côté des ouvrages d'une portée plus générale, ou qui ne rentrent pas dans le cadre de la présente étude, comme celui de Mgr Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2e série, *L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, 3e éd. 1906, ou la dissertation de Réville, *Les origines de l'Eucharistie*, Paris, 1908, celle de A. E. Alston, et Zouch Turton, *Origines eucharisticae*, London, s. d., ou de dom Placide De Meester, *Genèse, sources et développements du texte grec de la Liturgie de S. Jean Chrysostome*, Rome, 1908 ; ou la réédition de Bridgett, ou les controverses récentes sur la théorie du sacrifice chrétien, etc.

I

LE TEXTE DU CANON.

Le mot *canon* en langage ecclésiastique signifie règle, direction, prescription. Dans la langue chrétienne primitive, il est employé d'une façon générale avec ce sens; on dit le canon de la foi, pour la règle de la foi; on s'en sert encore pour désigner les décisions des conciles, ou le recueil des livres authentiques de l'Écriture Sainte, ou la règle pour trouver la pâque (*canon pascalis*), ou même une règle monastique (1).

Dans la langue liturgique, il désigne une certaine partie de la messe romaine, depuis la préface, et répond à peu près à l'anaphore grecque. Walafrid Strabon au IXe siècle, le définit très clairement : *Canon vocatur quod in eo est legitima et regularis sacramentorum confectio* (2). Plus tard, Honorius d'Autun écrit : *Canon dicitur regula, quia per eum regulariter fit sacramentorum confectio* (3).

On trouve le mot employé dans le missel de Stowe (VIIe siècle), dans la biographie de saint Grégoire Ier au *Liber Pontificalis*, *hic augmentavit praedicationem canonis*, dans la lettre du même saint Grégoire à Jean de Syracuse, *orationem dominicam mox post canonem dici statuistis* (4). Je ne crois pas qu'on ait d'exemple plus ancien que celui du pape Vigile dans sa lettre à Profuturus en 538, « *quapropter et ipsius canonicae precis textum direximus subter adjectum.* »

Le canon dans nos missels actuels commence après le *Sanctus*. La prière *Te igitur* est précédée du mot *canon missae;* la fin du canon n'est pas indiquée. Mais les liturgistes discutent la question de savoir quelles sont les vraies limites du canon (5). Amalaire, le Micrologue, un certain nombre de manuscrits anciens le font commencer au *sursum corda*. La question n'est pas aussi

1. Cf. SUICER, *Thesaurus ecclesiasticus*, t. II, p. 38, qui donne plusieurs exemples ; A. SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the roman and byzantine period*, New-York, 1900, p. 627, 628 ; DUCANGE, *Glossarium infimae Latinitatis*, au mot *Canon*, et notre article *Canon* dans *Dict. d'archéol. chrét. et de Liturgie*.

2. *De rebus eccles.*, c. XXII ; cf. BENOIT XIV, *de sacrif. Missae*, n. CCV ; BONA, *Rerum liturgicarum*, l. II, c. XI.

3. *Gemma animae*, I, 103 ; *Migne, P. L.*, t. CLXXII, col. 577.

4. *Liber Pontificalis*, ed. MOMMSEN, p. 161 ; GREG. *Epist.*, l. VII, ep. LXIV, et l. II, ep. LIX.

5. Voyez notre article cité : § 2 *Les limites du Canon*.

oiseuse qu'elle peut le paraître au premier abord. Il n'est pas sans intérêt de savoir si la préface fait partie du canon. Il faut répondre oui, sans hésitation; elle en est une partie intégrante; primitivement, comme nous le dirons tout à l'heure, la prière eucharistique proprement dite formait une prière unique, d'un même caractère, de la préface au récit de la cène, et du récit de la cène à la fin du canon.

Quant à la finale du canon, encore qu'elle ne soit pas indiquée, et que la disposition actuelle de nos missels puisse laisser croire, à première vue, que le canon ne se termine qu'avec le dernier évangile, il faut dire qu'elle doit être placée avant le *Pater*. La doxologie solennelle *Per ipsum, et cum ipso et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate spiritus sancti omnis honor et gloria, per omnia saecula saeculorum. Amen*, était certainement la finale primitive du canon, car saint Grégoire, dans la lettre citée ci-dessus, dit formellement qu'il a mis lui-même le *Pater* immédiatement après le canon, dont il était séparé avant lui.

Cette remarque a son importance, car dans la liturgie primitive, la communion et tout ce qui s'y rapporte, actions ou prières, est bien distincte de l'*actio* ou acte du sacrifice proprement dit; si bien que l'annonce même des fêtes de la semaine est *avant* la communion dans le sacramentaire gélasien; ceci est bien conforme à la tradition des Pères qui distinguent nettement l'idée de *sacrifice* dans la messe, de celle de *banquet*.

Le canon ainsi délimité, peut se décomposer en ces divers éléments :

la Préface avec le Trisagion;

la prière d'intercession : *Te igitur*, et *quam oblationem;*

le memento des vivants (*memento* et *communicantes*) qui forme comme une enclave dans la prière d'intercession;

le récit de la cène, ou *qui pridie*, ou encore la consécration;

l'anamnèse (*unde et memores* et *supra quae*);

l'épiclèse, *supplices te* (quelques-uns cherchent l'épiclèse dans le *Quam oblationem*, ou même dans la prière *Veni, sanctificator, omnipotens aeterne Deus*);

le Memento des morts avec le *Nobis quoque;*

le *Per quem omnia* avec la doxologie *Per ipsum;*

enfin, le *Pater*, avec son prologue et son embolisme, rattachés aujourd'hui au canon.

On remarquera, au sujet des citations que nous avons faites,

que le mot *canon*, au sens liturgique, est d'origine romaine, plus que cela, il est presque exclusivement romain. Il n'est usité, pour la terminologie liturgique, autant du moins que nous avons pu le constater, que dans les documents romains, ou dans les documents qui en sont dérivés, et quand il est employé dans des sacramentaires gallicans, c'est pour désigner le *canon* romain. On peut dire que la liturgie mozarabe ne connaît pas ce terme.

Cette dernière remarque contribue à donner à ce mot un sens plus exclusif, plus déterminé. Le canon c'est donc bien la forme définitive, légitime, officielle et arrêtée, de la prière eucharistique romaine.

Ce texte célèbre du *Canon missae* a fait l'objet récemment de nombreuses études dont nous allons maintenant essayer de donner les conclusions.

M. Edmond Bishop, que l'on peut considérer comme l'un des premiers liturgistes de l'Angleterre, sinon le tout premier, n'a pas émis encore de théorie au sujet du canon romain et de ses origines. Je dis pas encore, parce que je crois pouvoir promettre qu'il nous donnera bientôt ses idées sur ce sujet. Jusqu'ici il s'est occupé surtout d'étudier le texte de ce document, d'en rechercher les variantes, d'en établir la filiation (1).

Je ne puis entrer ici dans l'exposition détaillée de ce travail; je l'ai fait du reste, ailleurs (2). Mais il ne sera pas sans intérêt d'exposer les conclusions auxquelles est arrivé ce savant philologue liturgiste.

Les textes les plus anciens sur lesquels on peut s'appuyer appartiennent au VIIe et au VIIIe siècle. On ne peut pas remonter plus haut pour la tradition manuscrite. C'est assez fâcheux puisqu'il s'agit de reconstituer un texte écrit au moins en partie au IVe siècle; aussi ne s'étonnera-t-on pas de voir que certains points restent entourés d'obscurité.

Cependant on peut dire que pour l'ensemble, grâce à la variété de provenance de manuscrits existants, au souci de conserver fidèlement l'intégrité des textes liturgiques en général, et en particulier d'un texte liturgique aussi important que celui du canon de la messe, le texte que nous arrivons à établir se

1. *On the early texts of the roman canon*, dans *The journal of theological studies*, t. IV, 1903, p. 555-578; cf. du même, *On some early manuscripts of the Gregorianum*, même revue, p. 411-426.

2. Cf. notre article *Canon* du *Dict. d'archéol. et de Liturgie*, où j'ai pu donner le détail de cette excellente étude.

présente avec les garanties les plus sérieuses d'authenticité et même de pureté.

Ces textes anciens du canon sont contenus dans le missel de Bobbio et dans le missel de Stowe, deux manuscrits importants qui nous ont conservé la tradition des irlandais; dans le *missale Francorum*, dans des manuscrits gélasiens et grégoriens, le sacramentaire de Reichenau, le sacramentaire gélasien édité par Thomasi, ceux de Saint-Gall, d'Angoulême, de Gellone, d'Ottoboni (1).

Entre autres conclusions tirées de l'examen de ces divers textes, M. Edmond Bishop arrive à établir qu'encore qu'ils présentent les uns avec les autres des traits de parenté, ils ne procèdent pas du même archétype. On peut retrouver au moins deux recensions du canon, la première et la plus ancienne, d'origine irlandaise, l'autre de source française, ou du moins où domine l'influence française, la première remontant par le courant irlandais, jusqu'aux premières années du VIIe siècle, l'autre dont les titres sont un peu moins anciens.

Le texte du canon accepté actuellement par l'Église romaine, descend d'un autre groupe, celui représenté par le manuscrit Ottoboni, qui est d'origine parisienne, et semble avoir admis certaines additions.

Parmi ces additions qui ne paraissent pas appartenir au texte primitif, il faut noter au memento des vivants les mots : *Et omnibus orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus*, et au même passage les mots *qui tibi offerimus*. A l'anamnèse, il faudrait lire *Unde et memores sumus*, au lieu de *Unde et memores*. Une question plus grave, c'est celle du Memento des morts qui manque dans les meilleurs témoins du canon, et pourrait sembler à première vue une interpolation. Comme le dit fort bien, M. Bishop, s'il s'agissait ici d'un texte littéraire ordinaire, on serait en droit de conclure de cet état des manuscrits que le passage est apocryphe. Mais en liturgie la question philologique se complique par suite de circonstances de temps et de lieux, et M. Bishop explique très bien pourquoi ce memento manque dans certains missels anciens et pourquoi nous avons le droit de le considérer comme authentique.

Si donc la question de revision du missel se posait quelque

1. La plupart de ces manuscrits sont décrits dans DELISLE, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, Paris, Impr. Nationale, 1886.

jour, comme elle se posera sans doute tôt ou tard, le texte du canon, sauf l'incise *qui tibi offerimus*, et telle autre variante de peu d'importance, pourrait rester le même qu'aujourd'hui (1). C'est une conséquence intéressante des travaux de M. Bishop.

Mais en dehors de ces manuscrits qui ne nous permettent pas de remonter au delà du VIIe siècle, nous avons des citations d'auteurs plus anciens, notamment le fameux traité *De sacramentis*, qui prouvent que le canon romain existait au moins au commencement du IVe siècle, sinon exactement dans sa forme actuelle, au moins dans une rédaction qui s'en écarte fort peu, sauf la question des remaniements que nous allons traiter (2).

II

REMANIEMENTS DU CANON

La question est de savoir s'il existait dans sa forme actuelle, et s'il ne faut pas dire plutôt qu'il a subi des remaniements nombreux et importants.

Sur ce point les systèmes les plus variés ont été imaginés. Nous donnerons quelques-uns des plus récents.

L'un des premiers est celui de Bunsen qui tentait de reconstituer le canon romain, au IVe siècle, dans la forme suivante :

La Préface.

Le *sanctus*.

Le *Te igitur, clementissime Pater*.

L'*Hanc igitur oblationem*.

Le *Qui pridie*.

L'*Unde et memores*.

Le *Supplices te... omni benedictione caelesti et gratia repleamur*, suivi de la finale brève : *Per Christum Dominum nostrum... qui tecum vivit et regnat*, etc.

Le *Pater*, le baiser de paix, la communion.

On voit que dans ce système, le Memento des vivants avec le *Communicantes*, le *Quam oblationem*, le Memento des morts avec

1. Quant aux mots *et omnibus orthodoxis*, etc., les termes et la phrase elle-même pourraient se réclamer d'une respectable antiquité et de considérations d'une autre nature, pour garder leur place actuelle. Nous avons essayé dans l'article cité cette restauration du texte du Canon.

2. Ces textes sont cités aussi dans notre article sur le Canon.

le *Nobis quoque peccatoribus* et le *Per quem haec omnia*, ont disparu, aussi bien que le prélude et l'embolisme du Pater (1).

Depuis Bunsen, bien des essais ont été tentés pour retrouver la forme primitive du canon. Tous ont eu pour conséquence d'en remanier les divers éléments.

Nous ne parlerons pas de celui de Bickell, qui a eu beaucoup de vogue en son temps et qui consistait à comparer le canon romain avec la pâque juive, et à retrouver dans celle-ci les cérémonies et même les formules de la messe. Bickell a dépensé dans ces rapprochements beaucoup de science et d'ingéniosité. Plusieurs de ses hypothèses paraissent assez vraisemblables. Mais en somme il acceptait le canon romain dans sa teneur actuelle, et nul doute que les études dont ce texte a été l'objet depuis cette époque ne lui eussent inspiré des conclusions différentes (2).

Ce qui fait l'originalité de la théorie de Drews, qui peut se rapprocher de celle de Watterich (3), c'est que la prière *Te igitur* du début du canon, ainsi que le *Communicantes* du Memento des vivants, viennent prendre place *après* l'anamnèse, tandis que le *Supplices te* remonte avant la consécration, ce qui nous donne un canon composé des prières suivantes :

Hanc igitur oblationem.
Supplices te rogamus.
Récit de l'institution : *Qui pridie.*
Unde et Memores.
Te igitur.
Communicantes.

L'étude de Baumstark sur la liturgie romaine, et en particulier sur le canon romain, a eu aussi du retentissement. Sa théorie était audacieuse, elle bouleversait les prières du canon ; elle s'appuyait du reste sur des rapprochements ingénieux, et a rencontré d'abord une certaine faveur parmi les critiques (4).

---

1. *Analecta Ante-Nicaena*, London. 1854, t. III, p. 60. Cf. aussi *Hippolytus and his age*, t. II, p. 168; t. III, p. 253; t. IV, p. 161, 211, 326, 396, 509.

2. BICKELL, *Messe u. Pascha*, Mayence, 1872, traduit en anglais et remanié par F. SKENE, *The Lord's supper and the paschal ritual*, cf. aussi nos articles *Les origines de la Messe et le Canon romain*, *R. du Clergé français*, 15 août, 1er sept. 1900, et nos *Origines liturgiques*, p. 316-372.

3. DREWS. *Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der römischen Messe*, Tübingen, Mohr, 1902, et du même l'article *Messe* dans *Realencycl. für protest. Theol.*, t. XII, p. 697-723, postérieur à l'étude précédente et qui la résume. WATTERICH, *Das Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl*, Heidelberg, 1896.

4. *Liturgia romana e liturgia dell'Esarcato (Le origine del canon missae romano)* Roma, 1904.

L'auteur supprime les prières *Te igitur*, *Memento*, *Hanc igitur*, *Quam oblationem*, c'est-à-dire qu'il passe du *Sanctus* aux paroles de la consécration *Qui pridie*, sans autre transition que le *Vere sanctus*.

Après la consécration nous avons l'*Unde et memores*... jusqu'à : *sereno vultu respicere digneris*.

(*Supra quae*, supprimé).

Te igitur, clementissime Pater.

Épiclèse.

Prière pour obtenir les effets de la communion.

Puis la commémoraison des vivants et des morts, sous cette forme que nous sommes obligés de citer en entier :

In primis quae tibi offerimus pro ecclesia tua sancta catholica, quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum una cum famulo tuo Papa nostro N. et imperatore nostro N. et omnibus orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus.

Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum N. N. et omnium circumstantium quorum tibi fides cognita et nota devotio, pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis, pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae tibique reddunt vota sua aeterno Deo vivo et vero, communicantes et memoriam venerantes in primis gloriosae semper virginis Mariae, genitricis Dei et Domini nostri Jesu Christi, sed et beatorum apostolorum ac martyrum tuorum Petri et Pauli, Andreae, Jacobi, Joannis, Thomae, Jacobi, Philippi, Bartholomaei, Matthaei, Simonis et Thaddaei, Lini, Cleti, Clementis, Xysti, Cornelii, Cypriani, Laurentii (Chrysogoni, Joannis et Pauli, Cosmae et Damiani ?), et omnium Sanctorum tuorum, quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio.

Memento etiam, Domine, famulorum famularumque tuarum N.N., qui nos praecesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis. Ipsis, Domine, et omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii, lucis et pacis ut indulgeas deprecamur.

Nos quoque peccatores famulos tuos de multitudine miserationum tuarum sperantes intra Sanctorum tuorum consortium, non aestimator meriti, sed veniae, quaesumus, largitor admitte per Christum Dominum, etc.

Le système de Baumstark, ceux de Watterich et de Drews ont été soumis à une critique rigoureuse par Funk, qui rejette leurs hypothèses et n'admet pas de remaniements de notre canon, sinon peut-être à une époque très antérieure. Il ne voit aucune raison de déplacer ces différentes prières et les trouve à leur place logique (1).

M. W. C. Bishop (qu'il ne faut pas confondre avec Edmond Bishop dont nous avons parlé tout à l'heure) a eu l'idée de rapprocher du canon romain une autre prière romaine la *con-*

1. F. X. Funk, *Ueber den Kanon der römischen Messe*, dans *Histor. Jahrb.*, 1903, p. 62-72 ; 283-302, reproduit avec additions dans *Kirchengeschichtliche Abhandl. u. Untersuchungen*, Paderborn, 1907, t. III, p. 85-134. Il semble aussi que ce soit l'opinion de Mgr Duchesne, cf. *Origine de la Liturgie gallicane*, dans *Rev. d'Hist. et de Littér.*, 1900, p. 31.

secratio fontis ou bénédiction des fonts au samedi saint, qui présente avec la précédente de nombreuses analogies (1). Il est même facile de voir que cette formule a été calquée sur le canon romain; c'est le même dessin liturgique, ce sont les mêmes types de l'Ancien Testament, institution du baptême, anamnèse, etc.; parfois même les expressions sont identiques. Or ici, l'épiclèse ou invocation du Saint-Esprit arrive à sa place naturelle, c'est-à-dire après l'anamnèse.

De cette analogie, M. Bishop conclut que si le canon de la messe a été le modèle sur lequel on a, en quelque sorte, calqué la prière des fonts baptismaux, il devait lui aussi, primitivement, avoir son épiclèse après l'anamnèse.

Voici d'après lui, quelle serait la succession des prières du canon.

Préface.

Sanctus.

(Le *Vere sanctus* ne serait qu'une addition occidentale amenée par le *Benedictus qui venit in nomine Domini*, formule qui, elle-même, est une addition au Trisagion primitif (2).

Te igitur (Pour les deux mementos, M. Bishop semble admettre qu'ils appartenaient plutôt à l'Offertoire).

Hanc igitur oblationem.

Supplices te.

Qui pridie.

Anamnèse.

Quam oblationem (formant office d'épiclèse).

Finale du canon.

D'après le système de M. W. C. Bishop, les liturgies se diviseraient en deux grandes familles : l'orientale et l'occidentale. Cette dernière comprendrait les liturgies mozarabe, gallicane, gothique, celtique, et même la liturgie africaine (3).

Quant à la liturgie romaine, dans l'espèce, elle constitue une famille à part; son influence est renfermée jusqu'au Ve siècle au moins, dans un cercle géographique très étroit. Elle semble, quant à son organisation interne, une sorte de compromis entre

1. W. C. Bishop, *The primitive form of consecration of the holy Eucharist*, dans *The Church quarterly Review*, juillet 1908, p 385-403.

2. Dom Cagin faisait de son côté une remarque analogue, cf. *Te Deum ou Illatio*, p. 58 suiv.

3. Je ne m'explique pas pourquoi, dans ce dénombrement, l'auteur ne parle pas de la Liturgie ambrosienne.

le système oriental, d'après lequel les formules de la messe ne varient pas et le système occidental des formules variables qui forment comme autant de liturgies différentes, et chacune de ces liturgies, sauf quelques exceptions, est mise en relation avec les fêtes du cycle, tandis qu'en Orient, chaque liturgie peut servir à toutes les fêtes, pour mieux dire, la formule liturgique ne tient aucun compte de la variété des fêtes liturgiques. La partie du canon invariable, représente la liturgie romaine primitive; la variété des préfaces et des collectes serait une concession au système occidental (1).

Nous dirons tout à l'heure les conclusions dogmatiques que M. Bishop tire de son système.

Dom Cagin a été amené par la comparaison des liturgies gallicanes avec la liturgie ambrosienne et la liturgie romaine, à s'occuper du canon romain.

Ce qui caractérise surtout l'arrangement nouveau du canon qu'il propose, c'est la translation des deux mementos, celui des vivants et celui des morts, en dehors du canon, au moment de l'offertoire. Ce serait plus tard, vers le Ve ou le VIe siècle, que ces deux prières auraient pris la place qu'elles occupent actuellement (2).

Voici d'après lui, le schéma du canon romain primitif :

Oraisons secrètes.
Préface.
Sanctus.
Te igitur.
Hanc igitur.
Quam oblationem. } formant groupe.
Qui pridie.
Unde et memores.
Supra quae.
Supplices te... per eumdem Christum. } formant groupe.
Per quem haec omnia...
Fractio.
Pater avec embolisme.

1. Il faut remarquer cependant que dans une note (p. 394) l'auteur admet la possibilité d'une identité primitive entre la Liturgie de Rome et les autres Liturgies occidentales.

2. Ce système est exposé dans le tome Ve de la *Paléographie musicale, Avant-Propos*. Nous l'avons étudié dans nos articles cités de la *R. du Clergé français*, et dans nos *Origines liturgiques*, p. 354.

Ce serait peut-être le lieu, encore qu'il ne se rapporte pas directement à la question du canon, de citer un autre ouvrage du même auteur, le *Te Deum ou Illatio* (1). Après une longue étude sur cette formule, dont il recherche les origines à travers toutes les liturgies d'orient et d'occident, dom Cagin arrive à cette conclusion bien inattendue, mais qui ne manque pas d'intérêt, que le *Te Deum* pourrait bien être une *illatio* ou préface, une anaphore latine primitive, coupée par le *Sanctus*, comme la préface ancienne. Son travail contient en outre, sur la question de l'anaphore, du canon, de l'épiclèse, etc., des recherches qui nous imposaient le devoir d'en faire mention ici.

La discussion de ces différents systèmes ne serait pas de nature à apporter beaucoup de lumière, mais plutôt à jeter de la confusion dans les idées.

Cependant il nous semble, que sans se déclarer pour l'un ou pour l'autre, on peut dégager quelques conclusions générales qui ont chance d'être adoptées par tous.

La première, dont la démonstration serait, je crois, superflue, c'est que nous n'avons pas dans le canon romain, pas plus que dans les autres anaphores qui nous ont été conservées, la prière eucharistique primitive.

C'était déjà l'opinion des liturgistes du IXe siècle, comme Amalaire et Walafrid Strabon, auquel il faut joindre le pseudo-Alcuin, d'époque plus récente (2). C'est celle des archéologues modernes qui ont, pour appuyer leurs conclusions l'avantage d'une critique plus sûre et de points de comparaison plus nombreux. Les quelques érudits comme Funk et Duchesne, qui rejettent les systèmes exposés ci-dessus, ne nient pas qu'à une époque antérieure, les prières du canon ont dû se présenter dans un ordre différent.

Et ce point est incontestable.

On sait que la langue officielle de la communauté chrétienne à Rome jusque vers le milieu du IIIe siècle, ce fut le grec. La formule de la prière eucharistique durant cette période, qu'elle fût écrite ou transmise de mémoire, comme le veulent quel-

1. *Te Deum ou Illatio*, un vol. gr. in-8°, Paris, 1906. Dom Cagin est aussi l'auteur d'un mémoire, encore manuscrit, sur *le thème apostolique de l'anaphore*, dont les conclusions principales sont données dans un article de dom Souben: *Le Canon primitif de la Messe*, dans les *Questions ecclésiastiques*, avril 1909; nous en reparlerons un peu plus loin.

2. Leurs opinions citées dans Edw. BURBIDGE, *Origin of the Roman Canon*, *The Guardian*, March, 24, 1897.

ques-uns, et quelle que fût d'ailleurs la part faite à l'improvisation, dut être en grec. M. Burbidge voit dans le canon romain actuel une sorte de compromis, opéré sous Damase, entre la forme grecque et la forme latine de la prière eucharistique et y trouve le secret des répétitions et incohérences qu'il y relève (1).

Quoi qu'il en soit de cette dernière opinion, il est vraisemblable aussi que cette formule affectait la forme des prières d'action de grâces, comme les préfaces actuelles, et qu'elle devait être d'une seule venue, contenant la prière eucharistique proprement dite, le récit de l'institution, l'anamnèse, peut-être l'épiclèse, et qu'elle se terminait par une doxologie solennelle, à laquelle le peuple répondait *Amen*. Telle est à peu près la forme de prière eucharistique que nous décrit saint Justin et que nous laissent soupçonner, à travers leur obscurité, les plus anciens textes (2).

Une autre conclusion qui s'impose, c'est que le canon romain actuel porte la trace encore sensible de retouches. La première prière, le *Te igitur*, ne se rattache logiquement ni à la préface, ni au *Sanctus*. La conjonction *igitur* ne s'explique pas. Il y a évidemment un premier hiatus entre le trisagion et cette prière.

La commémoraison des vivants avec le *Communicantes* qui la suit, paraît, d'après les hypothèses très vraisemblables des liturgistes les plus avisés, n'être pas ici à sa place primitive. Ces prières étaient probablement, comme dans les autres liturgies, rattachées à l'offertoire.

L'*Hanc igitur oblationem* et le *Quam oblationem* forment une sorte de doublet liturgique qui ne se justifie pas facilement non plus. Une partie de la première prière, les mots : *diesque nostros* jusqu'à la fin, sont, nous le savons, une addition de saint Grégoire. Avant cette addition l'*Hanc igitur* et le *Quam oblationem* ne formaient-elles pas une prière unique?

Le *Qui pridie*, l'*Unde et memores*, le *Supra quae*, et même le

---

1. Burbidge, *art. cité*. Il aurait pu donner ce texte curieux d'Origène, non encore invoqué, je crois : *χρῶνται ἐν ταῖς εὐχαῖς... οἱ μὲν Ἑλλήνες Ἑλληνικοῖς, οἱ δὲ Ρωμαῖοι Ρωμαϊκοῖς, καὶ οὕτως ἕκαστος κατὰ τὴν ἑαυτοῦ διάλεκτον εὔχεται τῷ θεῷ, καὶ ὑμνεῖ αὐτον ὡς δύναται (Contr. Cels.*, l. VIII, n. 37).

2. Dans le mémoire déjà signalé, Dom Cagin essaie de reconstituer le Canon primitif et en retrouve des vestiges qui peuvent remonter à l'âge apostolique, et révèlent en tout cas une forme de prière analogue à celle que nous venons de décrire Cf. *Questions ecclésiastiques*, avril 1909, p. 329, 330.

Supplices te, paraissent au contraire former comme un bloc liturgique, c'est la partie la plus ancienne et la plus immuable de la prière liturgique romaine. Pour mon compte, je n'y aperçois pas de suture.

Le memento des morts, avec le *Nobis quoque,* suggère les mêmes remarques que le memento des vivants. L'*etiam* ne pouvant se rapporter à la prière précédente (*Supplices te*), indique que la commémoraison des morts suivait une autre prière de commémoraison, très probablement celle des vivants.

Enfin le *Per quem* et le *Per ipsum,* qui sont bien la finale du canon, ne se lient pas aux prières précédentes et présentent aussi un hiatus.

Nous n'aborderons pas un autre ordre de faits tirés de l'étude et de la comparaison des manuscrits et qui nous amèneraient à la même conclusion, à savoir qu'il y a eu à un moment donné un bouleversement dans cette succession des prières du canon et que l'ordre actuel n'est pas primitif (1).

Mais à quel moment ces changements ont-ils pris place? et à qui sont-ils dus? à saint Damase qui paraît s'être occupé beaucoup de questions liturgiques, à saint Léon, à Gélase, ou seulement à saint Grégoire, qui a, d'après des témoignages certains, modifié au moins sur deux points, le canon actuel? C'est ce qu'on ne saurait établir encore avec quelque certitude, pas plus du reste qu'on ne pourrait dire quels furent exactement les remaniements opérés.

On peut cependant, avec quelque vraisemblance, se figurer ainsi ces changements.

L'introduction du *Sanctus,* s'il faut accepter la donnée du *Liber Pontificalis* qui l'attribue à saint Xyste, au commencement du second siècle, fit une première brisure dans cette prière eucharistique ordonnée à la cène, et qui arrivait au récit de l'institution par une marche logique et chronologique (2). Cette première modification exerça une grande influence sur l'eucologie de la messe latine. La préface, séparée du reste de la prière eucharistique, forma une prière d'un caractère spécial avec son début, son protocole, sa finale, dont la teneur principale varia suivant les fêtes et les circonstances.

La transition entre la préface qui célèbre la création et

1. Cf. encore notre article sur le *Canon.*

2. Même si l'on n'attribue pas de valeur à l'indication du *Liber Pontificalis,* il faut admettre que le *Sanctus* à cette place n'est pas primitif.

le *Sanctus* était facile. Le *Sanctus* c'est le cantique chanté par le chœur des anges; la préface se terminera par l'*Ideo cum angelis* ou par quelque formule analogue.

La transition entre le *Sanctus* et le récit de l'institution était moins aisée à trouver. Dans certaines liturgies, on passa brusquement du *Sanctus* au *Qui pridie;* dans d'autres, comme c'est quelquefois le cas en Orient, on reprit purement et simplement le thème de la préface; enfin dans quelques pays, on imagina une prière de transition, le *Vere sanctus* qui, laissant de côté le thème de la préface, reprend celui du *Sanctus.*

Dans la liturgie romaine qui nous occupe ici, cet intervalle est comblé, on le sait, par les quatre prières :

Te igitur, Memento avec le *Communicantes*, *Hanc igitur*, et le *Quam oblationem.*

Comment expliquer leur présence ici et quelle est la date, au moins approximative de leur introduction à cette place? Nous avons vu, et il suffit de les relire attentivement pour s'en rendre compte, qu'elles ne forment pas un groupe bien solidement uni, ni bien logique. Il est possible qu'à l'époque de la rédaction du *De Sacramentis*, il n'y ait eu qu'une seule prière après le *Sanctus*, celle même que donne cet ouvrage : *Fac nobis, inquit, hanc oblationem ascriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem, quod figura est corporis et sanguinis Jesu Christi. Qui pridie, etc.* (1).

Nous avons expliqué ailleurs comment les deux prières *Hanc igitur* et *Quam oblationem* ont pu se dédoubler par suite de l'introduction par saint Grégoire des mots *Diesque nostros in tua pace disponas*, etc. (2).

Pour le Memento des vivants et le *Communicantes*, qui ne fait qu'un avec lui, de sérieuses raisons semblent indiquer que leur place primitive est à l'offertoire (3). Nous ne pouvons discuter ici la question, mais nous voyons avec satisfaction que cette solution paraît de plus en plus trouver crédit auprès des liturgistes.

Reste la prière *Te igitur* sur laquelle on a tant discuté. Si

1. *De sacramentis*, l. IV, c. V, P. L., t. XVI, col. 462. On sait que cet ouvrage, attribué quelquefois à saint Ambroise, n'est certainement pas postérieur à la seconde moitié du IVe siècle, et d'après les dernières hypothèses, il aurait été rédigé, sinon par saint Ambroise lui-même, au moins par un disciple, et d'après ses leçons.

2. Cf. notre article *Canon* auquel nous nous excusons de renvoyer encore une fois pour ce point et pour tout ce qui suit.

3. C'est dom Cagin dans la *Paléographie musicale* qui nous semble avoir présenté les meilleurs arguments en faveur de cette hypothèse.

la place qu'elle occupe actuellement n'est certainement pas sa place primitive, ce dont on convient généralement aussi, il nous semble qu'elle y fut transportée en même temps que le memento des vivants et le *Communicantes*, et même qu'elle se rattache à cette prière.

Le texte de saint Innocent, si important pour toute cette question, prouve avec certitude que les oblations se faisaient entre le *Sanctus* et les prières qui suivent. Le pape condamne formellement l'usage de réciter les noms des diptyques et spécialement les noms de ceux qui font l'offrande avant la prière du prêtre (*antequam precem sacerdos faciat*).

Ce terme de *prex* désigne à cette époque le *canon*, comme on l'a vu plus haut. Voici selon lui l'ordre à suivre : d'abord recommander les offrandes par une prière, puis réciter les noms qui doivent être récités, afin qu'ils soient nommés au milieu des mystères, et non pas dans ce qui a précédé, *prius ergo oblationes sunt commendandae, ac tunc eorum nomina, quorum sunt edicenda, ut inter sacra mysteria nominentur, non inter alia quae ante praemittimus, ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus* (1). La prière pour recommander les oblations, n'est-ce pas le *Te igitur*, précédé peut-être de quelque autre oraison que l'on disait pendant que les fidèles offraient leurs dons? En tout cas ce rite de l'offrande, expliquerait à lui seul l'*igitur* dont il n'est pas facile autrement de rendre compte.

Il expliquerait aussi le sens et les termes *accepta habeas haec dona, haec munera, quae tibi offerimus*, et ceux de *Hanc oblationem, Quam oblationem.*

Enfin le style du *Te igitur* et du *Memento* trahit la même époque pour ne pas dire la même plume. Le terme *in primis*, assez caractéristique, y est répété deux fois, ainsi que le terme *tibi offerimus.*

Pour nous, ce rite de l'offrande et probablement des oraisons qui s'y rattachent, cette répétition de prières et de rites

---

1. Voici au complet ce texte important : De nominibus vero recitandis, antequam precem sacerdos faciat, atque eorum oblationes quorum nomina recitanda sunt. sua oratione commendet, quam superfluum sit, et ipse pro tua prudentia recognoscis, ut cujus hostiam necdum Deo offeras, ejus ante nomen insinues, quamvis illi incognitum sit nihil. Prius ergo oblationes sunt commendandæ, ac tunc eorum nomina quorum sunt edicenda, ut inter sacra mysteria nominentur, non inter alia quæ ante præmittimus, ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus. (INNOCENT I, *Ad Decent.*, ep. XXV, *P. L.*, t. XX, col. 553).

qui ont déjà eu lieu sous une forme un peu différente à l'offertoire, constitue un doublet liturgique qui indique, comme c'est presque toujours le cas dans ces répétitions, une addition d'époque postérieure (1).

Mais en dépit de ces remaniements, et peut-être avant même qu'ils n'eussent été opérés, le canon romain avait conquis une haute autorité dogmatique, il était regardé comme une sorte de règle de foi pour la prière eucharistique. Le nom même, nous l'avons dit, semble l'indiquer. Les papes réduisent de plus en plus dans la liturgie romaine la part laissée aux variations. Les préfaces, le *Communicantes*, l'*Hanc igitur*, varient seuls dans le canon, et de plus en plus les types en sont réduits à quelques exemplaires. Le récit de l'institution, l'anamnèse et les prières qui la suivent, sont intangibles. Une des grandes différences du Ve au VIIIe siècle entre la liturgie romaine et les liturgies gallicanes, est que celles-ci laissent une liberté bien plus grande à l'improvisation et que les formules des prières du canon, y compris les *post secreta* ou *post mysteria*, varient à l'infini.

Les Papes entendent bien que l'on suive l'ordre et les formules mêmes du canon romain. S'ils ne l'imposent pas encore, ils le proposent, témoin la lettre du Pape Vigile, qui en 538 envoie le texte du canon romain à Profuturus avec ces paroles : « *Quapropter nos ipsius canonicae precis textum dirigimus subter adjectum quem Deo propitio ex apostolica traditione suscepimus* (2). »

Le Pape Innocent recommande à Decentius, pour la lecture des diptyques, de suivre l'usage romain, comme on l'a vu plus haut.

Plus tard ce texte sera imposé dans tout l'occident, supplantera les autres formules de la prière eucharistique dans la liturgie ambrosienne, dans les liturgies gallicanes, dans la liturgie celtique, avant même que ces diverses liturgies aient cédé la place à la liturgie romaine.

C'est une nouvelle preuve que le canon romain a eu de bonne heure un caractère en quelque sorte sacro-saint.

---

1. L'oraison du *De sacramentis : Fac nobis hanc oblationem* semblerait indiquer que l'oblation était déjà à cette place et nous ramènerait par conséquent comme date au moins au milieu du IVe siècle.

2. *P. L.*, t. LXIX, col. 18.

III

UNE NOUVELLE ANAPHORE.

Tandis que les érudits travaillaient à rétablir l'ordre primitif des prières du canon, la découverte récente par le Dr Crum, de fragments inédits d'une liturgie d'Alexandrie, venait apporter au débat des éléments nouveaux et inattendus.

Ces fragments sur papyrus ont été trouvés dans les ruines d'un monastère copte, détruit depuis plus de dix siècles, le couvent Der Balyzeh ou de Balyseh, aux environs d'Assiout, dans la Haute-Égypte. Recueillis par les élèves de la mission anglaise, sous la direction du professeur Flinders Petrie, ces fragments furent confiés à M. W. E. Crum, qui reconnut dans ces débris de manuscrits liturgiques, un document écrit sur papyrus en caractères élégants du VIIe ou du VIIIe siècle, contenant des portions de la prière litanique, de l'action de grâces eucharistique, et du Credo, dont le texte différait des anaphores publiées jusqu'ici (1).

Dom de Puniet à qui fut communiquée la copie du document, l'a présenté au Congrès eucharistique de Londres dans un savant mémoire que nous n'aurons guère qu'à résumer (2).

Nous croyons faire œuvre agréable aux lecteurs de la *Revue* en leur donnant dans leur intégrité ces fragments qui apportent un élément si précieux et si nouveau dans la discussion sur le canon de la messe.

I. — ... (εὐδοκῶν « δοῦν)αι τὰ αἰτήματα τῶν (καρδιῶν αὐτῶν) », χαρίσηται τὴν ε(ἰρήνην αὐτοῦ), ὁ ὢν « δεσπότης ἅγιος (καὶ ἀληθινὸς), » « κύριος ὄνομα αὐτῷ, » « ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν καὶ τὰ ταπεινὰ ἐφορῶν », ... ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς ὁ ὤν, αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν... (Δεόμεθά σε Κύριε) δέσποτα παντοκράτορ, (πάσης σαρκὸ)ς ἐπίσκοπε πανάρετε... Ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ (Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) ὁ ποιήσας τὰ (πάντα...

... Qui (petentibus) *dat petitiones cordis eorum,* praestet nunc pacem suam qui est *dominator sanctus et verus, Dominus nomen illi, qui in altis habitat et humilia respicit,* qui est *super caelos ;* ipsi gloria in saecula. Amen... (petimus Domine) domi-

1. F. Petrie, *Gizeh and Rifeh,* London 1907, p. 40, dans le chapitre ajouté par W. E. Crum. Cf. aussi la note publiée par ce dernier dans le *Journal of theological studies,* t. IX, 312, 313.

2. *Fragments inédits d'une Liturgie égyptienne écrits sur papyrus,* publié dans le *Report of the Nineteenth Eucharistic Congress held at Westminster,* sept. 1908. London 1909, p. 367-401. Dans un article de la *Revue Bénédictine,* janvier 1909, dom de Puniet a donné le fac-similé du Papyrus avec des remarques philologiques sur le texte. Nous l'avons reproduit nous-même dans notre *Dict. d'archéol. et de liturgie,* au mot *Canon romain.*

nator omnipotens, universae carnis visitator magnifice.... Deus et pater Domini nostri Jesu Christi qui fecisti universa...

II. — Σὺ ἡμῶν βοηθὸς, σὺ(ἡμῶν στερέωμα), σὺ ἡμῶν ἡ καταφυγὴ (ἐν ἡμέρᾳ θλίψεως), σὺ ἡμῶν ἀντιλήμπτωρ (κατὰ πάντα), μὴ ἐνκαταλείπης ἀλλὰ (ῥῦσαι ἡμᾶς) ἀπὸ παντὸς κινδύνου ..

Tu es *adjutor noster*, tu (*fortitudo nostra*), tu *susceptor noster* (in omnibus), ne derelinquas nos *sed libera nos* ab omni periculo...

... ὁμολόγει τὴν πίστιν. Πιστεύω εἰς Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ Υἱὸν τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν καὶ ἁγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν.

... fidem confitetur : Credo in Deum patrem omnipotentem et in unigenitum Filium ejus Dominum nostrum Jesum Christum et in Spiritum sanctum et in carnis resurrectionem et sanctam catholicam ecclesiam.

... (χάρις) τῆς δωρεᾶς σου εἰς δύναμιν πνεύματος ἁγίου, εἰς βεβαίωσιν καὶ προσθήκην πίστεως, εἰς ἐλπίδα τῆς μελλούσης αἰωνίου ζωῆς, διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ σοι τῷ Πατρὶ ἡ δόξα σὺν ἁγίῳ Πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.

... (gratia) doni tui (fiat) in virtutem spiritus sancti, in confirmationem et augmentum fidei, in spem futurae vitae aeternae, per Dominum nostrum Jesum Christum per quem tibi Patri gloria cum sancto Spiritu in saecula. Amen.

Les premiers fragments reproduisent une portion de l'ancienne προσευχὴ ou prière litanique, qui, en Égypte comme ailleurs, se récitait au commencement de la messe des fidèles, un abrégé de symbole des églises égyptiennes qui apparaît ici pour la première fois dans sa rédaction originale. L'emploi d'une formule du symbole à la messe, différente de la formule de Nicée-Constantinople, est une nouveauté en liturgie. Le dernier fragment cité est la fin d'une oraison d'offertoire ou de quelque autre formule.

Nous ne nous arrêterons pas davantage à disserter sur ces divers fragments, nous contentant de renvoyer au mémoire de dom de Puniet qui a su en faire ressortir l'intérêt au point de vue liturgique. Nous passons tout de suite au troisième fragment beaucoup plus considérable, qui nous intéresse bien davantage puisqu'il s'agit d'une anaphore, et que son contenu nous permet de reconstituer un anneau perdu dans la tradition du canon romain.

III. — (« Σοὶ παραστήκουσι χίλιαι χιλιάδες καὶ μύριαι μυριάδες » ἁγίων ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων· σοὶ παραστήκουσιν κύκλῳ τά « σεραφὶμ, ἓξ πτέρυγες) τῷ ἑνί, καὶ ἓξ πτέρυγες τῷ ἑνι. καὶ ταῖς μὲν δυσὶν κατεκάλυπτον τὸ πρόσωπον, καὶ ταῖς δυσὶν τοὺς πόδας καὶ ταῖς δυσὶ ἐπέταντο ». Πάντα δὲ πάντοτέ σε ἁγιάζει. Ἀλλὰ μετὰ πάντων τῶν σε ἁγιαζόντων δέξαι καὶ ἡμέτερον ἁγιασμὸν λεγόντων σοί· « Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος, Κύριος Σαβαώθ, πλήρης » ὁ οὐρανὸς καὶ « ἡ γῆ τῆς δόξης σου ».

(*Tibi assistunt mille milia et dena milia denum milium* sanctorum angelorum et archangelorum ; tibi assistunt *seraphim, sex alae*) *uni et sex alae alteri, duabus alis velabant faciem, et duabus pedes, et duabus volabant.* Omnes autem semper te sanctificant. Sed et cum omnibus te sanctificantibus accipe et sanctificationem nostram dicentium tibi : *Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Sabaoth plenum est* caelum et *terra gloria tua.*

IV. — Πλήρωσον καὶ ἡμὰς τῆς παρὰ σοὶ δόξης καὶ καταξίωσον καταπέμψαι τὸ Πνεῦμα τὸ

ἅγιόν σου ἐπὶ τὰ κτίσματα ταῦτα καὶ ποίησον τὸν μὲν ἄρτον σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὸ δὲ ποτήριον αἷμα τῆς καινῆς (διαθήκης. Ὅτι αὐτὸς ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο, ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν) τοῖς μαθηταῖς (αὐτοῦ καὶ ἀποστό) λοις εἰπῶν(· Λάβετε φάγετε πάντες) ἐξ αὐτοῦ· τοῦτό μου ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Ὁμοίως μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λαβὼν ποτήριον καὶ εὐλογήσας καὶ πιὼν ἔδωκεν αὐτοῖς εἰπῶν· Λάβετε πίετε πάντες ἐξ αὐτοῦ, τοῦτό μου ἐστιν τὸ αἷμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν). Οσακις ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον, πίνητε δὲ τὸ ποτήριον τοῦτο, τὸν ἐμὸν θάνατον καταγγέλλετε καὶ τὴν ἐμὴν ἀνάστασιν ὁμολογεῖτε. Τὸν θάνατόν σου καταγγέλλομεν, τὴν ἀνάστασιν ὁμολογοῦμεν, καὶ δεόμεθα...

Reple et nos gloria tua quae apud te est. et mittere dignare Spiritum sanctum tuum in has creaturas et fac panem quidem corpus Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi, calicem autem sanguinem Novi (Testamenti. Quia ipse *Dominus noster Jesus Christus, in qua nocte tradebatur, accepit panem eumque benedicens fregit deditque*) *discipulis* (*suis* et apostolis) *dicens*, (*Accipite, manducate* omnes) *ex eo : Hoc est corpus meum. quod pro vobis datur* in remissionem peccatorum. *Similiter postquam cenavit accipiens calicem benedixit*, et bibit, *et dedit eis dicens : Accipite, bibite ex eo omnes : Hic est sanguis meus qui pro vobis effunditur in remissionem peccatorum.* [*Hoc facite in meam commemorationem.*] *Quotiescumque manducabitis panem hunc et calicem illum bibetis, mortem meam annuntiate* et resurrectionem meam confitemini. Mortem tuam annuntiamus et resurrectionem tuam confitemur et deprecamur..

Cette anaphore n'est pas complète. Il y manque le début et la prière d'action de grâces ; mais la partie principale nous est conservée.

On y trouve d'abord l'appel aux chœurs angéliques qui forme la finale obligée de toute préface (dans notre préface commune : *et ideo cum angelis et archangelis*) et conduit au *Trisagion* par une transition naturelle. L'absence dans cette dernière prière du *Benedictus qui venit in nomine Domini*, et le passage du *trisagion* au récit de l'institution sans la mention du *Vere sanctus*, propre aux liturgies gallicanes et à certaines liturgies orientales, indiquent déjà que notre fragment appartient à la famille liturgique alexandrine (1).

La suite de la prière est encore plus caractéristique. Elle s'appuie sur les derniers mots du *trisagion : plena est terra gloria tua* pour introduire l'épiclèse : *Reple et nos gloria tua quae apud te est, et mittere dignare spiritum sanctum tuum*, etc.

Cette formule d'épiclèse, si intéressante déjà par ses termes mêmes, l'est peut-être encore davantage par la place qu'elle occupe, *avant la consécration*. On sait, en effet, que dans les liturgies orientales et dans les liturgies gallicanes l'épiclèse vient *après* la consécration, et elle est conçue en de tels termes, qu'il semble parfois que le mystère de la transsubstantiation n'a lieu qu'à ce moment. C'est depuis des siècles un sujet de contro-

1. Cf. *Fragments inédits*, p. 378.

verse entre l'Église latine et l'Église grecque. Le canon romain suppose en effet que la consécration a eu tout son effet dans les paroles de l'institution. L'épiclèse y est à peine indiquée, et d'une façon si imprécise, que les liturgistes ne sont même pas sûrs de la place qu'elle occupe; les uns, comme nous l'avons vu plus haut, la trouvant dans le *Supra quae,* après la consécration, d'autres dans le *Quam oblationem*, qui la précède, certains dans la prière après l'offertoire *Veni sanctificator omnipotens aeterne Deus,* d'aucuns enfin avouent nettement qu'il n'y a pas d'épiclèse dans le canon romain.

Or voici une anaphore que les papyrus d'Égypte viennent de nous restituer, qui constitue pour le moment le plus ancien document de ce genre que nous possédions (1), et qui est incontestablement un représentant des liturgies égyptiennes, plus spécialement de la famille alexandrine, voici, disons-nous, que cette anaphore contient l'épiclèse *avant* la consécration. Ainsi se trouve confirmée par un document d'une authenticité incontestable, l'hypothèse déjà émise par le Dr Baumstark, que le rite alexandrin primitif devait posséder l'épiclèse *avant* la consécration (2).

C'est plus tard, et sans doute pour se conformer aux usages byzantin et syrien, que le rite alexandrin rejeta son épiclèse à la suite des paroles de l'institution.

Ceci nous amène à des conclusions intéressantes. La première, nous l'avons dit, est l'analogie entre la place qu'occupe l'épiclèse dans les deux liturgies alexandrine et romaine. On fera en outre un rapprochement entre les termes mêmes des deux formules.

Reple et nos gloria tua quae apud te est, et mittere dignare spiritum sanctum tuum in has creaturas et fac panem quidem corpus Domini et Salvatoris nostri J. C., calicem autem sanguinem novi testamenti. Quia ipse D. N. J. C. in qua nocte, etc.	*ut nobis corpus et sanguis fiat (oblatio ista) dilectissimi Filii tui Domini nostri J. C., qui pridie, etc.*

Ce rapprochement semble fournir un argument nouveau à ceux qui, dans le canon romain, cherchent l'épiclèse dans le *Quam oblationem* plutôt que dans le *Supra quae* ou dans toute autre formule.

1. Le papyrus date du VIIe ou du VIIIe siècle, avons-nous dit. Le manuscrit dans lequel nous est parvenue l'anaphore de Sérapion n'est que du XIe siècle. Les autres textes sont plus récents encore.

2. Dr A. Baumstark, *Liturgia romana e Liturgia dell' Esarcato,* Roma, 1904, p. 46-47.

De plus, et sans discuter sur la portée des autres rites, il est certain désormais qu'une liturgie orientale, et l'une des plus vénérables et des plus antiques, celle d'Alexandrie, donnait aux paroles de l'institution la même importance que l'Église romaine.

Enfin la découverte de cette anaphore nous permet encore d'affirmer une fois de plus, et d'une façon plus précise, les relations étroites qui existent au point de vue liturgique entre ces deux églises de Rome et d'Alexandrie.

IV

CONSÉCRATION ET ÉPICLÈSE

Les travaux que nous avons cités ont surtout pour but d'étudier à un point de vue archéologique ou historique la formation du canon, et de le restituer dans sa forme primitive. Pour nous servir du terme à la mode, nous avons suivi jusqu'ici les étapes de l'évolution du canon romain.

Nul doute que quelques-uns de ces systèmes n'aient des prétentions théologiques, ou du moins ne permettent de tirer des conclusions d'ordre dogmatique, tel par exemple celui de dom de Puniet, celui de dom Cagin, celui surtout de W. C. Bishop.

Nous aurons donc à revenir sur quelques-uns de ces systèmes dans ce chapitre réservé surtout à étudier les conséquences dogmatiques des recherches récentes sur la messe.

De tous les problèmes théologiques que soulève cette étude, le plus ardemment discuté de nos jours est celui du moment de la consécration.

Ce n'est pas une question nouvelle. Elle fut débattue longtemps entre grecs et latins. Au XVe siècle, au moment des tentatives d'union faites entre les deux églises au Concile de Florence, le débat fut rouvert, les théologiens latins professant que l'épiclèse ou invocation du Saint-Esprit n'était pas essentielle, puisque la consécration ou conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ, était produite par la force des paroles de l'institution : *hoc est corpus meum*, etc.; les Grecs au contraire, prétendant en majorité, que l'épiclèse est nécessaire à la conversion, et que la présence réelle n'est produite complètement

que par l'opération du Saint-Esprit dans les paroles de cette formule (1).

Les théologiens du XVIIIe siècle s'en sont occupés aussi; Le Brun et le jésuite Bougeant y ont consacré des volumes trop oubliés aujourd'hui, mais où l'on retrouverait tous les textes importants sur la matière (2).

C'est sur ce problème tant discuté qu'est ramenée aujourd'hui l'attention des liturgistes et des théologiens.

Au point de vue théologique, M. W. C. Bishop semble conclure que primitivement les paroles de l'institution n'étaient pas considérées comme effectuant par elles-mêmes la consécration. La formule de l'épiclèse, dans sa forme originaire, supposerait que la transformation n'est accomplie que par l'invocation du Saint-Esprit. Et parmi les formules diverses d'épiclèse en Occident, celles-là devraient être considérées comme primitives dont la teneur se rapproche de celles d'Orient, et qui supposent que la

1. Voyez le mémoire du Rév. Adrien FORTESCUE, *The orthodox Church and the holy Eucharist*, dans *Report of the Nineteenth Eucharistic Congress*, Londres, 1909, p. 238 suiv.

2. La controverse s'engagea à propos du fameux ouvrage de Le Brun, *Explication historique, littérale*, etc., *de la messe*, paru en 1716. Les *Mémoires de Trévoux* le discutent en 1717. Suit la *Lettre d'un curé du diocèse de Paris touchant le sacrifice de la messe*, Paris, 1718. Sur cette lettre, cf. *Réflexions sur la lettre*, etc., dans *Journal de Trévoux*, 1718, p. 213-225 ; et *lettre du P. Le Brun, touchant la part qu'ont les fidèles à la célébration de la messe*, Paris, 1718. Puis le P. Bougeant publie son volume *Réfutation de la dissertation du P. Le Brun sur la forme de la consécration*, Paris, 1727 (183 p.), où il défend le sentiment commun, que la forme de la consécration consiste dans les seules paroles de l'institution : *ceci est mon corps*, etc. Le P. Le Brun réplique par sa *Défense de l'ancien sentiment sur la forme de la consécration de l'Eucharistie*, Paris, 1727, et essaie de montrer par la tradition, et surtout par les Liturgies, que l'invocation du Saint-Esprit est nécessaire aussi pour que s'opère la transsubstantiation. La Sorbonne en corps, et les journalistes de Trévoux prirent alors part à la controverse. Cf. *Mémoires de Trévoux*, 1728, p. 564-572 ; *La lettre* (du P. Le Brun) *qui découvre l'illusion des journalistes de Trévoux*, etc., 29 mars 1728, fut imprimée, mais supprimée par l'auteur, sur le conseil de Tournély. Cf. manuscrits de la Bibliothèque Mazarine (n. 2146, p. 236-248.) *Dénonciation de la réplique du P. Le Brun*. HONGNANT (S. J.), *Apologie des anciens docteurs de la faculté de Paris, Claudes de Saïnctes et Nicolas Isambert contre une lettre du P. Le Brun*, Paris, 1728. Le Brun mourut avant d'avoir pu faire paraître le nouvel ouvrage qu'il avait entrepris sur ce sujet, 6 janvier 1729. La même année nouvel ouvrage de Bougeant, dont il faut donner tout le titre: *Traité théologique sur la forme de la consécration de l'Eucharistie, divisé en 2 parties : où l'on démontre par l'unanimité des écoles, par la Tradition de l'Eglise latine et grecque, par la définition de plusieurs conciles, et par la pratique de l'Eglise universelle, la nouveauté du sentiment des Grecs modernes et du P. Le Brun et où l'on éclaircit par de nouvelles recherches, la décision du concile de Florence et le vrai sens des Liturgies orientales*, Lyon et Paris. 1729. Cf. *Mémoires de Trévoux*, 1721, p. 1447-1467 ; 1644-1668, et *Journal des savants*, janvier 1730, p. 35 suiv.

Dans l'intervalle de ces discussions, en 1721, Grabe avait publié son traité, *De forma consecrationis eucharisticae, etc. A Defence of the greek Church against the Roman in the article of the consecration of the eucharistical elements*. London, 1721.

consécration n'est accomplie qu'après l'invocation du Saint-Esprit. La doctrine romaine qui donnait toute son efficacité aux paroles de la consécration et considérait la transsubstantiation accomplie par elles, amena peu à peu à corriger ou à supprimer les épiclèses qui contredisaient cet enseignement.

Mgr Batiffol, dans un récent article de la *Revue du Clergé français : La question de l'épiclèse eucharistique* (15 déc. 1908, p. 641-662) conteste ces conclusions (1). Il n'admet pas que l'épiclèse ait été, comme le voudrait M. Bishop, originelle et essentielle. Au IVe siècle, à Alexandrie par exemple, d'après l'anaphore de Sérapion, il n'est pas question d'invocation du Saint-Esprit; c'est le Verbe qui est invoqué pour opérer la transformation eucharistique. C'est seulement sous Pierre d'Alexandrie (373-380) que l'invocation du Saint-Esprit apparaît dans la liturgie de cette église. Selon Baumstark, l'épiclèse y aurait été importée de Syrie vers ce temps-là (2).

Au IIIe siècle dans l'Église romaine, si l'on en juge par saint Hippolyte et par Novatien, la messe romaine ne paraît pas contenir d'épiclèse proprement dite. Ce n'est pas le Saint-Esprit qui est invoqué; c'est l'ange du Seigneur qui présente le corps et le sang du Christ, et, selon Mgr Batiffol, on ne saurait voir sous cette figure la personnification du Saint-Esprit.

Il est vrai que saint Cyprien, Firmilien, la Didascalie des apôtres, insistent sur le rôle du Saint-Esprit, mais cette doctrine dépendrait du système adopté par certaines églises, notamment celle d'Afrique sous saint Cyprien, à savoir que l'intervention du Saint-Esprit est nécessaire pour l'administration des sacrements; les hérétiques n'ont pas le Saint-Esprit, conséquemment leur baptême est invalide. On sait que cette dernière conséquence fut condamnée par l'Église (3). Mgr Batiffol prétend que la décision du pape Étienne enleva à l'épiclèse baptismale le rôle essentiel que quelques-uns lui attribuaient. L'épiclèse eucharistique, ajoute-t-il, aurait dû en être atteinte, mais elle subsista. Bien plus, en orient, au IVe siècle, elle en vint à être considérée comme essentielle et à supplanter même parfois la formule de la consécration eucharistique (*art. cité*, p. 659, sq.).

Il est donc impossible d'admettre la théorie de M. Bishop

1. Voir aussi de Mgr BATIFFOL, même Revue, 1er sept. 1908.

2. A. BAUMSTARK, *Liturgia romana e Liturgia dell'Esarcato*, Rome, 1904, p. 45.

3. Sur l'épiclèse baptismale, cf. POURRAT, *Théol. sacramentaire*, Paris, 1907, p. 100; d'ALÈS, *Théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 333; et *La question baptismale*, dans la *Revue des questions historiques*, avril 1907.

sur le rôle essentiel et même presque exclusif de l'épiclèse dans la liturgie primitive, et sur l'effacement progressif qu'elle aurait subi surtout à Rome par suite de l'importance croissante donnée aux paroles de la consécration.

Les formules d'épiclèses occidentales que M. Bishop présente comme des épiclèses diminuées ou réduites par suite d'un préjugé doctrinal, représenteraient au contraire, selon son contradicteur, des épiclèses primitives qui auraient survécu, et les épiclèses plus expressives seraient des types liturgiques d'une époque moins ancienne. En fin de compte, notre canon romain représenterait dans cette partie un vestige tout à fait primitif de la liturgie eucharistique.

Enfin sur les analogies découvertes par M. Bishop entre la *Benedictio fontis* et le canon de la messe, il n'y a aucune parité à établir (*art. cité*, p. 638) (1). L'épiclèse de la messe diffère en bien des points de celle du baptême.

Mgr Batiffol avait déjà traité la même question, mais avec plus de développements, dans un article de la même Revue, sous ce titre : *Nouvelles études documentaires sur la Sainte Eucharistie* (2).

Il y examine les livres récents de Rauschen, de Renz et de Wieland, dont il nous faut maintenant dire un mot.

Le premier étudie, d'après les Pères, la conception eucharistique et discute les systèmes qui ont été récemment proposés pour expliquer l'institution de ce sacrement. Sa théorie à lui peut se résumer ainsi : la consécration aurait pour forme traditionnelle toute la prière proprement eucharistique du canon de la messe : cette prière aurait deux points culminants, l'anamnèse (dans laquelle il fait entrer le récit de l'institution) et l'épiclèse : en occident, la coutume a prévalu de voir dans l'anamnèse le moment de la consécration ; au contraire, en orient, on a vu, dans le prononcé de l'épiclèse l'achèvement de la consécration. Selon lui, le moment de la consécration se règle sur l'intention du prêtre, mais l'Église a le pouvoir de diriger cette intention. C'est, selon lui, la seule solution possible à la question de l'épiclèse (3).

1. Voir sur ce point l'art. de Dom de PUNIET sur la *Bénédiction de l'eau*, dans notre *Dict. d'Archéol. et de Liturgie*, t. II, p. 688, dans lequel l'auteur montre déjà qu'il ne faut pas trop insister sur ces analogies.

2. *Revue du Clergé français*, sept. 1908, t. LV, p. 153 suiv.

3. G. RAUSCHEN, *Eucharistie u. Busssakrament in den ersten sechs Jahrh. der Kirche*, Freib., Herder, 1908, cf. BATIFFOL, *loc. cit.*, p. 524 et suiv.

C'est plus spécialement la notion du sacrifice eucharistique qu'étudie M. Renz, professeur à Breslau (1). Pour lui, le vrai et réel sacrifice du Christ, c'est le sacrifice de la croix : d'autre sacrifice véritable et réel il n'y en a, ni avant celui de la croix, ni depuis, et quand on parle après la mort du Christ d'un sacrifice du Christ, ce sacrifice n'est pas réel, il est une représentation du sacrifice de la croix; le sacrifice non sanglant de la messe « consiste à poser une figure du sacrifice sanglant ». L'agneau pascal était un symbole du Christ dans une effusion réelle de sang : dans la figure instituée par le Nouveau Testament, nous avons le Christ réel dans une effusion symbolique de sang. Grâce à la présence réelle du corps et du sang, la figure instituée par le Nouveau Testament, représentation du sacrifice sanglant de la mort, est justement appelée un vrai et propre sacrifice. M. Renz établit que cette notion du sacrifice de la messe était la seule admise dans l'antiquité chrétienne et au moyen âge, et que, en dépit des nouvelles théories proposées depuis, elle est la seule juste.

La liturgie eucharistique, pour M. Renz, est essentiellement un repas qui a un caractère sacrificiel : la consécration fait partie de ce repas, puisqu'elle est la confection de l'aliment sacrificiel. Le caractère sacrificiel de l'eucharistie serait une vérité de foi traditionnelle qui ne peut être démontrée par l'Écriture. On trouvera la critique de ce système dans l'article de Mgr Batiffol et dans le livre de Rauschen. Il nous suffira ici de l'avoir résumé (2).

Quant à Wieland, dans une brochure, *Mensa und confessio*, qui a fait sensation en Allemagne, il s'inspire des recherches de Renz en poussant à l'extrême ses conclusions (3). Il nie que, avant l'an 150, on ait connu dans le christianisme aucune action sacrificielle dans le sens d'une oblation objective : il n'y avait de sacrifice que des sacrifices de prière et d'action de grâces. Voilà pourquoi les églises n'avaient point d'autel mais une table pour l'eucharistie, et le centre de gravité de l'action liturgique n'était pas dans la consécration, mais dans le repas eucharistique. Saint Justin et ses contemporains, d'après Wieland, ne savaient rien d'une oblation du corps et du sang du Christ : toute leur

1. *Die Geschichte des Messopfersbegriffs, oder der alte Glaube u. die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers*, Freising, 1902.

2. Cf. BATIFFOL, *loc. cit.*, p. 543, 544.

3. *Mensa u. Confessio, Studien über den Altar der altchristl. Liturgie*, Munich, 1906.

oblation consistait dans la prière qu'ils faisaient sur l'eucharistie. Irénée aurait le premier développé cette conception, en considérant le pain et le vin eucharistiques comme l'oblation des prémices de la terre : Cyprien aurait poussé plus loin, et le premier, parlé comme d'un *sacrificium* de l'oblation du corps et du sang eucharistiques (1).

A l'occasion de ces études, Mgr Batiffol avait déjà exposé ses vues sur la question de l'épiclèse; il avait signalé la relation étroite qui existe entre la doctrine eucharistique de l'invocation du Saint-Esprit, et l'épiclèse baptismale et, élevant le débat, il y voyait la conséquence d'une conception générale sur l'efficacité des sacrements.

Au temps de la controverse baptismale, Cyprien et les Africains qu'il entraîne après lui, enseignent que les hérétiques n'ont pas le Saint-Esprit, conséquemment leur baptême est invalide. Rome au contraire, par l'organe de saint Étienne, condamne cette doctrine. Le baptême des hérétiques est valide, il opère *ex opere operato ;* dès lors que la forme du baptême est complète, le sacrement est produit.

Or, dit Mgr Batiffol, cette doctrine suppose une théorie sacramentaire générale, d'après laquelle l'Esprit-Saint opère le Sacrement. Appliquée à l'eucharistie, cette doctrine nous donne ces axiomes : hors de l'Église pas d'eucharistie; sans l'invocation du Saint-Esprit, pas d'eucharistie.

Et par contre pour l'Église romaine, par suite de ses principes sur le baptême, l'invocation du Saint-Esprit ou épiclèse, n'est pas nécessaire pour la confection de l'eucharistie.

« L'épiclèse baptismale, dit-il, fait comprendre l'épiclèse eucharistique; tant vaut l'épiclèse baptismale pour la validité du baptême, tant vaut l'épiclèse eucharistique pour la validité de la consécration. »

« Si cette analogie est fondée, les deux épiclèses n'ont rien à voir avec la forme du sacrement, elles ne sont que des bénédictions surérogatoires » (p. 528).

Telle est la solution que présente Mgr Batiffol; il ne la donne du reste que comme une hypothèse à vérifier, et nous avouerons que, pour notre compte, cette analogie ne nous frappe pas, au moins dans le cas présent. Dans la controverse baptismale,

1. Voir aussi pour l'exposé et la critique de ce système, Mgr BATIFFOL, *loc. cit.*, p. 546.

il ne s'agissait pas de savoir si le Saint-Esprit intervient ou n'intervient pas dans les sacrements, si son invocation est nécessaire ou non. Et par parenthèse, nous ne voyons pas comment on aurait pu, même à Rome, nier cette intervention. La question était plus limitée. Que saint Cyprien ait appelé à son aide des principes généraux et des textes d'Écriture, il suffit, pour s'en rendre compte, de lire quelques-unes de ses lettres. Mais ses adversaires ne philosophaient guère; la question fut tranchée par voie d'autorité; on n'eut pas à faire appel à une théorie générale des sacrements à laquelle on ne pensait sans doute pas à Rome (1).

Quant à la question générale de l'épiclèse, on nous permettra de dire, quelle que soit la valeur de quelques-uns des travaux étudiés dans ce paragraphe, qu'elle n'a pas été traitée encore avec tout le développement qu'elle comporte. Que de points d'interrogation posent les études liturgiques que nous avons citées, que d'horizons elles ouvrent qui seront à fouiller plus en détail!

Nous ajouterons que les résultats d'une telle enquête ne pourront être que favorables aux théologiens romains.

Cette étude d'ensemble sur l'épiclèse, dans les documents liturgiques, prouvera, si nous ne nous trompons, que l'épiclèse n'est pas essentielle dans la messe, surtout à la place que lui assignent les Grecs et certains autres théologiens qui les ont suivis dans cette voie. La position de ces controversistes ne semble plus tenable, à la lumière des « faits nouveaux ». La place de l'épiclèse dans la prière eucharistique varie suivant les liturgies; si le plus souvent elle est *après* la consécration, elle est parfois *avant;* sa teneur, plus encore que sa place, est sujette aux variations; très explicite dans certains cas, elle l'est beaucoup moins dans d'autres.

---

1. La question de l'*épiclèse* a été aussi très discutée en ces derniers temps dans des articles que nous ne pouvons malheureusement que citer: L. BAURAIN, *L'épiclèse, Revue augustinienne*, t. I, 1902, p. 460-469; SALAVILLE, *L'épiclèse d'après S. Jean Chrysostome et la Tradition occidentale, Échos d'Orient*, t. XI, 1908, p. 101-112; du même, *Fondements scripturaires de l'épiclèse, ibidem*, t. XII, 1909, p. 5-14; du même, *Étude de Liturgie comparée, l'épiclèse dans le canon romain de la messe, Revue augustinienne*, 15 mars 1909 (t. XIV, p. 303-318), à suivre. Dans ce dernier article l'auteur discute la théorie de Mgr Batiffol, ci-dessus, et celle de Buchwald, *Die Epiklese in der rœmischen Messe*, Vienne, 1907. BATAREICK, *La forme consécratoire de l'Eucharistie d'après quelques manuscrits grecs, Revue de l'Orient chrétien*, t. VIII, p. 459-476. Cf. aussi HOPPE, L. A., *Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgieen u. der römische Consekrationskanon*, Schaffhausen, 1864.

Ajoutons que quelques auteurs récents comme dom Cagin, le P. Thurston, le P. Salaville, et d'autres, inclinent à reprendre, sous une forme un peu adoucie, la thèse de Le Brun. Dom CAGIN, *Paléographie musicale*, t. V. p. 33; THURSTON, *R. du Clergé français*, t. LIV, p. 536, 537; SALAVILLE, *Revue augustinienne*, p. 303 suiv.

Bien plus, à la personne même du Saint-Esprit, à laquelle s'adresse d'ordinaire l'invocation, se trouve parfois substituée celle du Verbe (1), parfois elle se dissimule sous le nom général de l'*Ange du Seigneur;* ou même des *anges,* dont le sens est loin d'être tout à fait clair.

Qu'est-ce que cela prouve, sinon que l'épiclèse n'est pas essentielle au sens des théologiens grecs? Aucun théologien ne niera l'intervention du Saint-Esprit, dans les sacrements, pas plus que celle du Père ou du Fils.

La question n'est pas là. L'intervention des trois personnes est au même titre nécessaire dans tous les sacrements, et spécialement dans le sacrement de l'eucharistie. L'intervention spéciale du Saint-Esprit dans l'épiclèse n'est donc qu'une question d'appropriation, et c'est, je crois, l'explication des variantes que nous avons relevées dans l'expression même de cette intervention d'après les diverses liturgies.

C'est tout ce que nous pouvons dire ici sur cette question si intéressante de l'épiclèse.

V

LA TRANSSUBSTANTIATION ET LE RITE DE L'ÉLÉVATION.

Les tendances théologiques qui s'accusaient dans la dissertation de M. W. C. Bishop, paraissent aussi dans les deux ouvrages de Gummey et de Drury, dont nous avons à nous occuper maintenant.

Le premier, dans un livre richement documenté, s'efforce de démontrer la thèse suivante (2).

Dans le canon romain, l'épiclèse est contenue, sous une forme assez indéterminée sans doute, mais cependant suffisamment claire, dans la prière *Supplices te.* C'est à tort que l'on a cru que l'Église romaine aurait, à un moment donné, supprimé son épiclèse. Rien de moins vraisemblable.

Seulement, selon lui, jusqu'au IXe siècle, et même pourrait-on dire, dans une certaine mesure, jusqu'au XIIe, l'opinion géné-

1. Nous avions déjà pour notre compte signalé quelques-unes de ces épiclèses du *Verbe.* Cf. notre article *Anamnèse* dans *Dict. d'Archéol. et de Liturgie,* t. I, col. 1883 et aussi notre article: *Anaphore, ibid.,* col. 1898 suiv.

2. *The consecration of the Eucharist,* by the Rev. Henry Riley GUMMEY, Philadelphie et Londres, de la More Press, un vol. in-8°, 1908.

rale, dans l'Église latine, est que l'action n'est achevée, et par suite la transformation des éléments ou consécration accomplie, qu'à la fin du canon.

Selon lui, les paroles de la consécration ne sont que narratives, elles n'ont et ne peuvent avoir d'efficacité que dans l'ensemble de la prière eucharistique, et c'est ainsi qu'elles furent considérées à peu près jusqu'à Paschase Radbert, qui commença à présenter une théorie nouvelle, celle de la transformation par les paroles du Christ : *Ceci est mon corps*, etc.

C'est surtout après Bérenger, et pour affirmer contre lui la doctrine de la transsubstantiation, doctrine nouvelle dans l'Église, selon Gummey, que s'établit la doctrine de l'efficacité immédiate des paroles du Christ.

C'est alors aussi que la récitation de ces paroles s'entoura d'un cérémonial inconnu de l'antiquité, élévation de l'hostie, puis du calice, génuflexion et prostration des fidèles, sonnerie des cloches, etc.

L'Église oublia de plus en plus son ancienne doctrine; le *rationale* du *canon missae*, comme disent les Anglais, fut modifié, l'épiclèse perdit de son importance, en un mot l'équilibre de l'antique service eucharistique fut renversé, on lui a donné un nouveau centre de gravité, les paroles de la consécration. L'auteur déplore que le *Common Prayer book* anglais ait subi l'influence de cette doctrine romaine, et se félicite que la revision américaine de 1789 soit revenue à la vraie tradition en restituant à l'épiclèse son efficacité, et en donnant aux paroles du récit de la cène une simple valeur historique. A partir de ce moment, ce savant mémoire ne semble plus qu'un plaidoyer *pro domo*.

L'ensemble de la thèse, présentée sous cette forme, est, nous avons à peine besoin de le dire, erronée. Nous ne pouvons songer ici à la discuter, nos lecteurs noteront d'eux-mêmes les exagérations qu'elle renferme. Toutefois, nous l'avons dit, le livre peut être utile par les recherches consciencieuses qu'il renferme sur les rituels, sur les coutumiers et les cérémoniaux du moyen âge, par la collection qu'il contient de tous les textes anciens sur l'eucharistie (1).

Le second ouvrage que nous avons cité est aussi d'un an-

1. Sur ce point aussi les anciens nous avaient précédés et de Vert, un liturgiste peu connu, dans sa dissertation sur *L'élévation de l'hostie*, avait donné les grandes ilgnes de cette histoire, *Explication simple, littérale et historique des cérémonies de l'Eglise*, 1713, t. IV, p. 186 suiv.

glican; il trahit les mêmes tendances, et quoique les deux auteurs aient travaillé séparément et sans subir, semble-t-il, l'influence l'un de l'autre, leurs deux ouvrages se complètent en quelque façon (1).

Le mémoire de M. Drury porte surtout sur l'élévation; c'est une question de cérémonial. Pour les anglicans, la question est pratique, elle a été discutée récemment dans le *Report of Royal commission on ecclesiastical discipline*, p. 36 (2). Certains ministres font l'élévation après les paroles de la consécration, d'autres ne la font pas, les uns en font une grande, d'autres une petite. Selon ceux-ci l'élévation est faite pour susciter parmi les fidèles un acte d'adoration aux éléments transformés par les paroles, selon ceux-là, ce n'est qu'un geste purement imitatif, pour représenter l'action du Christ qui prit en mains, par suite *éleva*, le pain et le calice.

L'auteur a pensé apporter un élément nouveau à la question en étudiant le rite de l'élévation au point de vue historique. Il distingue six élévations différentes à la messe d'après les diverses liturgies :

1° A l'offertoire.

2° Au *Qui pridie*.

3° Immédiatement après la consécration.

4° A la fin du canon, aux paroles *omnis honor et gloria*.

5° Avant la communion du peuple en Orient avec les mots, τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις.

6° Avant la communion du peuple dans l'Église de Rome, aux mots : *Ecce agnus Dei*.

Nous pouvons laisser de côté celles de l'offertoire et de la communion qui, au point de vue dogmatique des discussions sur la messe, n'ont pas d'importance, pour nous borner à l'élévation de la consécration, et à celle de la fin du canon.

Les liturgies orientales, dans leur ensemble, ne paraissent connaître qu'une élévation aux mots τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις; ce rite répond à peu près à notre élévation de la fin du canon, non cependant sans quelques différences. Ce rite grec a soulevé des discussions entre les liturgistes anglicans qui ne l'interprètent pas tous dans le même sens. On verra ces discussions sur lesquelles

1. T. W. Drury, *Elevation in the Eucharist, its Liturgy and Rational*, Cambridge, University Press, 1907.

2. Cf. aussi les lettres de clergymen dans *Minutes of evidence taken before the royal commission*, vol. I-III.

nous n'avons pas à nous arrêter pour le moment, résumées dans Freeman (1) et dans le mémoire de Drury.

C'est à l'étude des deux élévations du canon, celle de la consécration (grande élévation), et celle de la fin du canon (petite élévation), que s'attache surtout l'auteur, et sur ce point il se rencontre à peu près avec Gummey. L'élévation qui a lieu à la fin du canon est la plus ancienne, elle répond à peu près à l'élévation des liturgies orientales, et se trouve mentionnée déjà dans un *ordo romanus* du VIIIe siècle.

La grande élévation est très postérieure. Elle est pour lui la conséquence de la doctrine sur la transsubstantiation qui fut proclamée surtout en 1215 et produisit un changement radical dans le cérémonial. Pour affirmer que la transformation des éléments s'opérait par les paroles de la consécration, et provoquer l'adoration des fidèles, on éleva devant eux le pain et le vin, tandis qu'ils se prosternaient le front dans la poussière, que le prêtre faisait la génuflexion, que les cloches sonnaient, que les cierges s'allumaient, que les encensoirs fumaient.

Sous l'empire des mêmes doctrines, le rituel se transformait aussi, on créait un tabernacle pour garder le Saint Sacrement, le viatique était porté aux malades avec de grandes cérémonies, enfin dernière conséquence de cette croyance, la fête du *Corpus Christi* était instituée. Plus tard la bénédiction du Saint-Sacrement en serait un autre épanouissement (2).

Ce livre qui, comme celui de Gummey, a le mérite d'une étude patiente et de recherches à travers l'histoire de l'eucharistie, pèche aussi par les mêmes exagérations systématiques. Nous ne nions pas que la liturgie catholique n'ait subi une évolution; chaque siècle a eu ses dévotions; ce sont les liturgistes catholiques qui, les premiers, ont étudié ces manifestations diverses de la piété catholique, et il est facile de constater le profit que les auteurs anglicans tirent d'auteurs comme Bona, Sala, Martène, de Vert, etc. Mais il est assez singulier de voir les anglicans qui ont jeté au feu, missel, rituel, bréviaire, pontifical, pour retirer de leur alambic ce minuscule *Common Prayer Book* où la liturgie catholique n'est plus qu'un débris mutilé, reprocher aux catholiques de n'avoir pas gardé intact

1. *Principles of divine service*, IIe Partie, p. 175 suiv.

2. Voyez le mémoire que le P. Thurston a lu depuis au Congrès eucharistique de Londres, *Benediction of the blessed sacrament*, dans *Report of the Nineteenth Eucharistic Congress*, 1909, p. 452 suiv.

le cérémonial du IVe ou du VIe siècle. Il faut avouer que certains liturgistes de cette école semblent n'étudier l'histoire du rituel chrétien que dans le secret espoir d'y trouver quelque occasion de taquiner les théologiens romains. Nous aimons du reste à reconnaître que ce n'est pas une tendance générale parmi eux, et il en est plusieurs, nous leur rendons volontiers ce témoignage, qui apportent dans ces recherches une impartialité et un zèle qui méritent les plus grands éloges. Nous ne citerons qu'un seul exemple sur le sujet que nous traitons en ce moment, celui du Rev. Darwell Stone, qui osait écrire dans un récent article sur l'*Eucharistie et le canon de la Messe romaine*, qu'il n'y a dans ces prières du canon aucune doctrine qui soit de nature à effaroucher les anglicans, ou à empêcher leur réunion à l'Église catholique (1).

Le rite a sa vie comme le dogme, il évolue à travers les siècles. Il a même plus de mobilité, plus de souplesse que le dogme, dont la substance, et souvent la formule sont invariables.

C'est ce qu'a montré le Père Thurston, qui vient d'étudier lui aussi le rite de l'élévation dans une série d'articles traduits en français, par l'abbé Boudinhon (2).

Le savant jésuite anglais n'a aucune peine à reconnaître que l'élévation à la consécration est une cérémonie relativement récente, postérieure à l'hérésie de Bérenger. L'élévation proprement dite n'avait lieu qu'à la fin du canon (ce que nous appelons aujourd'hui la petite élévation). La prière eucharistique ou de consécration forme un tout et l'on ne se préoccupait guère dans l'antiquité de fixer à quel moment exactement avait lieu la transsubstantiation.

Il s'efforce surtout, sans discuter les vues de Drury ou de Gummey, de retrouver l'origine de la cérémonie de l'élévation, et je crois qu'il y a réussi. Il y avait au commencement du XIIIe siècle, parmi les docteurs de l'Université de Paris, une discussion sur la question de savoir si la transsubstantiation a lieu exactement au moment où sont prononcées sur le pain les paroles :

1. *Eucharistic doctrine and the Canon of the Roman Mass*, dans *The Church Quarterly Review*, oct. 1908, t. LXVIII, p. 24. Voir du même les articles dans la même Revue 1901, 1902, 1903, 1904, et son récent et bel ouvrage : *A History of the Doctrine of the holy Eucharist*, 2 vol. in-8°, Longmans, London, 1909.

2. *The Elevation*. I *The lifting of the Host*, *The Tablet*, 19 oct. 1907, p. 603 suiv; II *Showing the Host*, ib. 26 oct. 1907, p. 643 suiv. ; III *Seeing the Host*, ib., 2 nov. 1907, p. 684 ; la traduction, sous ce titre : *Les origines de l'élévation*, a paru dans la *Revue du Clergé français*, 1908, t. LIV, p. 535-542 ; et 1906, t. LV, p. 60-70 ; 158-169. Il faut rapprocher de ces articles celui du même auteur, *Genuflexion at Mass*, dans le *Month* d'oct. 1897, p. 391-496.

Hoc est corpus meum. L'opinion la plus générale était pour l'affirmative; cependant il ne manquait pas de docteurs pour affirmer que la transformation des éléments s'opérait seulement après la consécration du vin.

Les partisans de la première opinion, de beaucoup les plus nombreux, finirent par l'emporter, et le cérémonial se modifia en ce sens. On voit les Chartreux, les Cisterciens, d'autres encore, adopter dans leurs constitutions la pratique d'adorer l'hostie aussitôt après la consécration. Le premier décret d'un caractère général prescrivant aux fidèles l'inclination quand l'hostie est élevée, est la décrétale d'Honorius III, en 1219. Depuis, les décrets dans le même sens se sont multipliés, et ont contribué à entourer la consécration d'une plus grande solennité. La dévotion de regarder l'hostie pendant l'élévation naquit sous les mêmes influences. Le rite qui consistait à élever l'hostie et à la montrer au peuple, était une invitation aux fidèles à la regarder avec dévotion, à faire un acte de foi en la présence de Jésus sous le symbole du pain. Le P. Thurston nous raconte même des faits singuliers de gens à cette époque, qui manquent la messe sans scrupule, croyant qu'ils ont satisfait à l'obligation de l'entendre, si, juste au moment de l'élévation, ils ont pu jeter un regard, fût-ce par une fenêtre basse de l'église, pour contempler la sainte hostie. C'était un excès, qui ne pouvait compromettre la légitimité de la pratique générale, et un décret du Saint-Siège a tout récemment encore concédé des indulgences à cette pratique de regarder l'hostie pendant l'élévation.

L'origine même de cette dévotion telle que nous venons de l'indiquer, expliquerait seule, en dehors de toute autre considération, pourquoi l'élévation de l'hostie a précédé celle du calice, et a conservé longtemps, à travers les cérémoniaux et coutumiers du moyen âge, un caractère plus solennel que celle du calice.

Le point important pour nous, est de savoir que la solennité qui entoure aujourd'hui la consécration des éléments, ne provient pas, comme le veulent les docteurs anglicans, d'un changement de doctrine : tout le monde croyait alors à la transsubstantiation, mais d'une discussion entre docteurs sur le moment précis où elle s'opérait.

Il faut remercier le P. Thurston de cette importante contribution à l'histoire du rituel de la messe.

Je ne puis finir cette revue sans signaler certains mémoires lus au congrès eucharistique de Londres, qui apportent quel-

que lumière sur les questions que nous venons de traiter (1). J'ai déjà cité ceux du P. Thurston, de dom de Puniet, d'Adrien Fortescue.

Le P. Le Bachelet a montré dans le vénérable Bède *un témoin de la foi eucharistique dans l'Église anglo-saxonne*. Les théologiens anglicans n'avaient pas manqué de s'efforcer de l'attirer à eux, mais le savant auteur, par un examen critique des textes, montre que la doctrine de Bède est pleinement orthodoxe, et que s'il ne prononce pas le terme de transsubstantiation, il enseigne la réalité de la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ par les paroles eucharistiques.

C'est aussi le dogme de la transsubstantiation dans l'enseignement des Pères qu'a défendu le P. Jules Lebreton dans son Mémoire sur le dogme de la transsubstantiation et la *Christologie antiochienne du Ve siècle*. Les théologiens anglicans qui, tout en confessant la présence réelle, attaquent la doctrine de la transsubstantiation, s'appuient principalement sur l'analogie du dogme de l'Incarnation : de même que la nature divine n'a point absorbé l'humanité en Jésus-Christ, mais se l'est unie, en la conservant dans son intégrité ; de même pensent-ils, dans l'eucharistie, la présence du Christ, laisse subsister la nature du pain et du vin.

Cette argumentation développée par Pusey, et après lui par Gore, s'efforce de s'appuyer sur des autorités patristiques. Le P. Lebreton montre qu'elles se réduisent à une seule école, celle d'Antioche, et encore l'école d'Antioche du Ve siècle. Ainsi cette analogie, et la doctrine qu'elle semble impliquer, n'appartient qu'à un groupe d'écrivains très restreint, et ne peut être présentée comme traditionnelle ; elle n'a donc pas la portée que lui donnent les théologiens anglicans.

Bien plus, à la lumière de la discussion précise et serrée du P. Lebreton, ces textes eux-mêmes des Pères antiochiens fondent, en quelque sorte, et ne laissent plus à l'appui de cette trompeuse analogie qu'un texte de Théodoret, et un texte, d'ailleurs apocryphe, de saint Jean Chrysostome.

Parmi les singularités liturgiques de l'Église celtique, les liturgistes anglicans ont aussi cherché des arguments pour mettre en opposition la doctrine ou la pratique de ces églises avec

1. Le volume qui contient ces travaux vient de paraître : *Report of the nineteenth Eucharistic Congress, held at Westminster from 9th to 13th september 1908*. Un vol. in-8°, Sands et C°, London, 1909. On me permettra de renvoyer à deux articles où j'ai étudié plus en détail ces mémoires, *Univers* des 7 et 8 avril 1909, *l'eucharistie au Congrès de Londres*.

celle de l'Église romaine. Le Dr Warren avait cru trouver dans un texte la preuve de la pratique de la *concélébration* dans l'église celtique ou plutôt de la *coconsécration*, deux ou plusieurs prêtres s'unissant pour prononcer ensemble les paroles sacramentelles et consacrer ensemble. Il n'a pas été difficile à dom Gougaud de montrer que l'unique texte sur lequel repose cette théorie s'applique, non point au rite de la consécration, mais bien à celui de la fraction, de sorte que s'il se pratiqua quelque chose d'insolite à Iona, capitale spirituelle des églises celtiques, ce fut la *cofraction* et non pas la *coconsécration*. La différence n'est pas sans importance (1).

A cette occasion, dom Gougaud mentionne quelques curieux usages relatifs à la fraction reçus dans certaine église irlandaise médiévale.

En arrêtant ici cette enquête, assurément trop sommaire en un sens, nous nous permettons de tirer cette conclusion, c'est que la question de l'eucharistie et notamment de la messe romaine, reste un champ ouvert aux recherches des érudits et des théologiens.

Les principes dogmatiques de l'eucharistie ont été étudiés par saint Thomas avec une sûreté et une profondeur qui n'ont guère laissé, comme tâche à ses successeurs, qu'à interpréter sa pensée. Mais le côté historique, la partie positive du traité de l'eucharistie, pouvait être étudié avec fruit et suggérer des points de vue nouveaux. On n'a, pour s'en convaincre, qu'à relire par exemple le traité sur l'eucharistie de Franzelin, qui a si bien mis à profit les recherches faites avant lui.

Depuis lors, on s'est livré à des études nouvelles; les textes anciens ont été soumis à un examen sévère; les adversaires du dogme eucharistique ont porté leurs attaques sur d'autres points, de nouveaux problèmes ont été soulevés. Nul doute que depuis Franzelin il n'y ait encore beaucoup à faire pour tenir les traités théologiques sur l'eucharistie au courant de ce mouvement. Nous n'avons eu d'autre prétention, dans les pages qui précèdent et conformément au vœu des directeurs de la Revue, que de faire un rapide inventaire des derniers travaux et de les soumettre aux méditations des théologiens qui pourront peut-être en tirer quelque parti.

Fernand Cabrol, O. S. B.

The Abbey (Farnborough).

1. *Les rites de la Consécration et de la fraction dans la Liturgie celtique de la messe. Report*, p. 348-361.

Note

Thierry de Chartres et Nicolas de Cues.

On a bien souvent admiré l'audace et la puissance du système métaphysique professé par le cardinal Nicolas de Cues; l'originalité de ce système n'a guère recueilli moins d'éloges. Assurément, ceux qui vantaient l'esprit d'invention philosophique de l'Évêque de Brixen n'entendaient pas prétendre qu'il eût tiré de son propre fonds jusqu'à la moindre parcelle de sa doctrine; on sait que l'érudition du Cardinal Allemand était très grande; les auteurs qu'il cite sont fort nombreux, et il aime à confirmer ses propres pensées en les comparant à celles que ces auteurs ont émises. Mais la fréquence même de ces citations conduisait à penser qu'elles représentaient tout ce que la tradition avait fourni aux théories de Nicolas de Cues; tout ce qu'il n'attribuait pas expressément à autrui paraissait lui appartenir en propre.

En adoptant cette opinion, ferait-on au passé la part qui lui revient légitimement dans l'œuvre du Cardinal Allemand? Celui-ci n'a-t-il pas, souvent et largement, puisé à des sources qu'il n'a pas cru devoir signaler à son lecteur? C'est une pensée qui s'est maintes fois présentée à notre esprit lorsque nous avons étudié les écrits de l'Évêque de Brixen (1). Il nous a semblé, en particulier, qu'une théorie qui joue, en ces écrits, un rôle fondamental, celle de l'amour, avait été empruntée à ce remarquable écrit néo-platonicien qui s'intitule *Théologie d'Aristote*.

Cette supposition, qu'il suffirait de rendre un peu plus malveillante pour la transformer en une accusation de plagiat, a peut-être scandalisé quelques-uns de nos lecteurs. Cette dissimulation du nom des auteurs dont sont reproduites les pensées a pu leur paraître un acte indigne du caractère de Nicolas de

1. *Nicolas de Cues et Léonard de Vinci (Études sur Léonard de Vinci, ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu*, XI; seconde série, pp. 97-279, Paris, 1909). — *De quelques sources auxquelles Nicolas de Cues a pu puiser (Ibid.*, seconde série, Note G, pp. 424-441).

Cues; la grande valeur morale de ce personnage, attestée par ses biographes, a pu rendre douteuse notre hypothèse.

Nous n'examinerons pas ici si le plagiat apparaissait, aux écrivains du Moyen-Age finissant ou de la Renaissance commençante, sous l'aspect bas et répugnant qu'il présente aujourd'hui; il est, à ce moment, si fréquent, il est commis avec tant de naïve impudence, et par de si grands esprits, qu'il devait être alors regardé ou comme chose indifférente ou, tout au moins, comme peccadille fort excusable. Sans traiter cette question de morale, nous voulons seulement accroître la probabilité de nos suppositions en signalant un nouveau plagiat, et particulièrement manifeste, que Nicolas de Cues a commis.

C'est Thierry de Chartres qui en a été la victime.

On sait (1) qu'en 1121, Thierry, *scolarum magister* à Chartres, assistait au concile de Soissons, réuni pour juger les doctrines d'Abélard; plus tard, il enseigna à Paris, où il était encore en 1141; il revint ensuite à Chartres, où il fut nommé chancelier, en même temps qu'il portait le titre d'archidiacre de Dreux.

Thierry a composé, du premier chapitre de la Genèse, un commentaire intitulé : *De opere sex dierum libellus.* Ce commentaire devait former un ouvrage très considérable; malheureusement, on n'en possède aujourd'hui que le premier livre et le début du second livre. De ce premier livre, B. Hauréau a donné une excellente édition (2) à l'aide des quatre textes manuscrits que conserve la Bibliothèque Nationale.

Le livre publié par B. Hauréau se termine par une très remarquable doctrine, d'allure pythagoricienne, en laquelle l'éternité de Dieu est déduite de l'unité, tandis que la génération du Verbe par le Père est assimilée à la production de sa propre égalité par l'unité.

Or, c'est cette doctrine, si profondément marquée d'un sceau caractéristique, que Nicolas de Cues développe en deux chapitres du premier livre de sa *Docta ignorantia;* ces chapitres sont le septième, intitulé : *De trina et una aeternitate,* et le huitième, intitulé : *De generatione aeterna.*

La reproduction exacte d'une théorie aussi singulière ne sau-

---

1. Abbé A. Clerval, *Les écoles de Chartres au Moyen-Age (du Ve au XVIe siècle);* Thèse de Paris, 1895; pp. 169-171.

2. B. Hauréau, *Notice sur le numéro 647 des manuscrits latins de la Bibliothèque nationale.* (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques, t. XXXII, 1888, pp. 172-185).

rait s'expliquer par la rencontre fortuite de deux pensées indépendantes. La supposition d'une telle rencontre devient encore plus invraisemblable si l'on rapproche le texte de Nicolas de Cues du texte de Thierry de Chartres; certaines formules, très essentielles et très étranges, sont littéralement identiques en ces deux textes. Il faut que l'Évêque de Brixen ait eu sous les yeux l'écrit de l'Écolâtre de Chartres, à moins (ce qui semble fort douteux) que ces auteurs n'aient puisé tous deux à une même source inconnue.

Le texte de Nicolas de Cues est, en général, beaucoup plus concis que les pages de Thierry de Chartres dont il s'est inspiré; de ces pages, il est une sorte de résumé et, disons-le, un résumé mal fait; tandis, en effet, que Thierry exprime sa pensée avec tout l'ordre, avec toute la clarté qui se puissent mettre en des méditations métaphysiques de cette profondeur, les idées du Cardinal Allemand se perdent souvent en une excessive obscurité: l'exposition de l'Écolâtre de Chartres vient fort à propos jeter quelque lumière en ces ténèbres; elle donne comme le commentaire de la lettre abstruse de l'Évêque de Brixen; mais ici, le commentaire a précédé la lettre.

La lecture intégrale des deux écrits conférerait, croyons-nous, une pleine évidence aux remarques que nous venons de faire; mais sans recourir à cette lecture, nos conclusions seront, nous semble-t-il, justifiées par la comparaison des passages que nous avons juxtaposés ci-après.

Les passages de Thierry de Chartres sont extraits de la publication de B. Hauréau; ceux de Nicolas de Cues sont empruntés au tome I de l'édition complète de ses œuvres donnée à Bâle, chez Henri Petri, en 1575.

MAGISTRI THEODORICI CARNOTENSIS *De opere sex dierum libellus.*	NICOLAI DE CUSA *De docta ignorantia liber primus.* Cap. VII : De trina et una aeternitate et Cap. VIII : De generatione aeterna.
. . . . .	
(p. 180) Omnem alteritatem unitas praecedit, quoniam unitas praecedit binarium, quod est principium omnis alteritatis; alterum enim semper de duobus dicitur. Omnem (p. 181) igitur mutabilitatem praecedit unitas; siquidem omnis mutabilitas substantiam ex binario sortitur; nihil enim aptum est mutari sive moveri nisi etiam aptum sit ut prius se	(Cap. VII) Id quod omnem alteritatem praecedit, aeternum esse nemo dubitat; alteritas namque idem est quam mutabilitas; sed omne quod mutabilitatem naturaliter praecedit immutabile est, quare aeternum. Alteritas vero constat ex uno et altero, quare alteritas, sicut numerus, posterior est unitate. Unitas ergo natura prior est alteritate, et quo-

habeat uno modo, deinde alio. Hanc igitur modorum alteritatem unitas praecedit, quare et mutabilitatem. Sed mutabilitati omnia creatura subjecta est et quidquid est vel aeternum est, vel creatura. Cum igitur unitas omnem creaturam praecedit, aeternam esse necesse est.

At aeternum nihil est aliud quam divinitas; unitas igitur ipsa divinitas est.

At divinitas singulis rebus forma essendi est, nam, sicut aliquid ex luce lucidum est, vel ex calore calidum, ita singulae res esse suum ex divinitate sortiuntur. Unde Deus totus et essentialiter ubique esse vere perhibetur. Unitas igitur singulis rebus forma essendi est.

. . . . . .

(p. 182) Hactenus de unitate; nunc quomodo aequalitas generetur ab unitate dicendum est... ... In priore quidem generatione binarius ex se duplum generat, ternarius vero triplum; quaternarius vero quadruplum, et ita de ceteris. In posteriore vero generatione ordo iste servari non potest. Haec igitur duplex generatio circa unitatem potest reperiri et haec quidem per alios numeros multiplicata omnes numeros generat. Ex se autem et ex sua substantia nihil aliud generare potest nisi aequalitatem, cum alii numeri ex se multiplicati inaequalitates producant; unitas enim semel nihil aliud est quam unitas. Est igitur gignentis et geniti una et eadem substantia, quoniam utraque vera unitas; unitas enim per se nihil gignere potest nisi ejusdem unitatis aequalitatem, nam cum aequalitas inaequalitatem praecedat, necesse est generationem aequalitatis praecedere. Cum igitur unitas gignat utramque, et per quemlibet numerum multiplicata non possit gignere nisi inaequalitatem, necesse est ut gignat aequalitatem per illud quod omnes numeros praecedit. At illud est unitas. Unitas igitur per se et ex sua substantia nihil aliud gignere (p. 183) potest nisi aequalitatem. Manifestum ergo ex his quae praedicta sunt quod omnem numerum naturaliter praecedit aequalitas, quam unitas ex se et ex sua substantia generat; nam cum generatio hujus aequalitatis unitati sit substantialis, unitas autem omnem numerum praecedat, generationem quoque aequalitatis omnem numerum praecedere necesse est. Aequalitas igitur et ejus generatio omnem numerum naturaliter praecedunt. At id quod praecedit omnem numeniam eam naturaliter praecedit, est unitas aeterna

(Cap. VIII)... Unitas dicitur quasi entitas, ab ὄν graeco vocabulo, quod latine ens dicitur, et est unitas entitas.

Deus namque est ipsa rerum entitas; forma enim essendi est, quare et entitas.

(Cap. VIII) Ostendamus nunc brevissime ab unitate gigni unitatis aequalitatem...

(Cap VIII)... Generatio enim unitatis repetitio est, vel ejusdem naturae multiplicatio, a patre procedens in filium. Et haec quidem generatio in solis rebus caducis invenitur. Generatio autem unitatis ab unitate est una unitatis repetitio, id est unitas semel. Quod si bis, vel ter, vel deinceps unitatem multiplicavero, jam unitas ex se aliud procreabit, ut binarium, vel ternarium, vel alium numerum. Unitas vero, semel repetita solum gignit unitatis aequalitatem, quod nihil aliud intelligi potest, quam quod unitas gignit unitatem; et haec quidem generatio aeterna est.

(Cap. VII) ... Aequalitas ergo naturaliter praecedit inaequalitatem. Sed inaequalitas et alteritas simul sunt natura. Ubi enim inaequalitas, ibidem necessario alteritas, et econverso. Inter duo namque ad minus erit alteritas; illa vero ad unum illorum duplicitatem faciens, quare erit inaequalitas. Alteritas ergo et inaequalitas simul erunt natura, praesertim cum binarius sit prima alteritas et prima inaequalitas. Sed probatum est aequalitatem praecedere natura inaequalitatem, quare et alteritatem. Aequalitas ergo aeterna.

rum, ut supra diximus, aeternum est. Aequalitas igitur unitatis et ejus ab unitate generatio aeterna est.

At duo aeterna vel plura esse non possunt; unitas igitur et aequalitas unitatis unum sunt.

(Cap. VII) Sed plura aeterna esse non possunt. Si enim plura essent aeterna tunc quoniam omnem pluralitatem praecederet unitas aliquid esset natura prius aeternitate, quod est impossibile... Sed quia unitas aeterna est, aequalitas et aeterna, similiter et connexio; hinc unitas, aequalitas et connexio sunt unum.

. . . . . .

Cum autem unitas rerum omnium primum et unicum esse sit, haec autem aequalitas unitatis aequalitas existat, necesse est igitur hanc aequalitatem existentiae rerum esse aequalitatem, id est modum quemdam, sive diffinitionem, sive determinationem aeternam rerum omnium, citra quam vel ultra quam nihil esse possibile est... Nam cum ipsa divinitas sit ipsa unitas, ipsa igitur unitas omnium rerum esse unicum est. Quare unitatis aequalitas modus quidam est ultra quem citrave nequit aliquid consistere... Unde formae omnium rerum et mensurae habent existere, ibi rerum notiones continentur; semper enim rei notitia in ipsius aequalitate contineri. Si autem excesserit vel infra substiterit, non est notitia, sed falsa imaginatio est dicenda; ut enim dictum est, aequalitatem unitatis aequalitatem existentiae rerum esse necesse est. Omnem igitur rerum notionem in ipsa aequalitate contineri verum est.

(Cap. VIII)... Est unitas entitas. Deus namque est ipsa rerum entitas; forma enim essendi est, quare et entitas. Aequalitas vero unitatis, quasi aequalitas entitatis, sive aequalitas essendi sive existendi. Aequalitas vero essendi est quod in re neque plus neque minus est, nihil ultra, nihil infra. Si enim in re magis est, monstrosum est; si minus est, nec es generatio aequalitatis ab unitate.

Parmi les passages cités de Nicolas de Cues, l'avant-dernier ne fait pas seulement allusion à l'*unité* (unitas) et à l'*égalité* (aequalitas), mais encore au *lien* (connexio) entre l'unité et l'égalité. Ce lien, que Nicolas de Cues assimile à l'Esprit-Saint, complète la Trinité. Rien dans l'écrit de Thierry de Chartres ou, du moins, en ce que nous possédons de cet écrit, n'a trait à ce lien. Il est vraisemblable qu'à ce sujet, le Cardinal Allemand ne s'inspire plus de l'Écolâtre de Chartres et qu'il puise à d'autres sources; la Théologie d'Aristote paraît être une de ces sources.

D'ailleurs, alors même que l'on parvient à reconnaître les auteurs qui ont suggéré à l'Évêque de Brixen les diverses parties de sa doctrine, on n'en éprouve pas une moindre admiration pour le génie métaphysique qui a su fondre ensemble tous ces morceaux et, de l'alliage ainsi composé, forger un système d'une

rigide unité ; une telle synthèse est peut-être plus étonnante qu'une œuvre de pure invention.

On sait quelle influence la Métaphysique de Nicolas de Cues a exercée sur le mouvement néo-platonicien qui entraîna les philosophes au voisinage de l'an 1500 ; on connaît, en particulier, la séduction qui a attiré Lefèvre d'Étaples vers cette Métaphysique. En son troisième dialogue sur la Métaphysique, Lefèvre d'Étaples développe, à l'évidente imitation du Cardinal Allemand, une théorie de la Trinité fondée sur la considération de l'*unité*, de l'*égalité* et du *lien* entre l'unité et l'égalité. N'est-il pas piquant de voir ce délicat humaniste qu'est Lefèvre d'Étaples, cet admirateur exclusif de la pensée antique, ce dédaigneux adversaire de l'enseignement scolastique, se faire, bien à son insu, disciple d'un maître qui tenait école à Chartres au début du XIIe siècle ? (1)

Pierre DUHEM.

Bordeaux.

---

1. Les œuvres de Nicolas de Cues renferment un autre emprunt qui, s'il était du fait du Cardinal Allemand, constituerait un inexcusable plagiat.

Le ms. n° 7281 (fonds latin) de la Bibliothèque Nationale reproduit, du fol. 172, v°, au fol. 175, v°, un écrit astronomique intitulé : *Expositio tabularum Alfonsii et motiva probantia falsitatem earum.* Cet écrit est très exactement daté, car il se termine par ces mots : *Explicit factum anno Domini 1347°, 20ª die Aprilis ;* mais le nom de l'auteur ne s'y trouve pas.

Suppléant à ce silence, le copiste qui, au XVe siècle, a transcrit le recueil conservé par la Bibliothèque Nationale, a fait suivre la date de ces mots : *Credo per Gaufredum de Meldis.* L'attribution de l'écrit en question à Geoffroy de Meaux n'est pas invraisemblable. Le même manuscrit reproduit, en effet, du fol. 160, v°, au fol. 163, r°, un *Kalendarium Gaufredi de Meldis anno Christi 1320 :* en cet écrit Geoffroy de Meaux nous apprend que, lorsqu'il était professeur, il a critiqué les tables Alphonsines.

Un second annotateur, qui semble avoir écrit au XVIe siècle, a émis cette autre hypothèse : *Vel potius per Henricum Batem Machliniensem ;* celle-ci est inadmissible, car Henri Bate de Malines mourut vers 1309.

Ce même annotateur nous donne un autre renseignement plus exact. En marge du fol. 173, r°, en face de ce titre : *Capitulum 3^m, de determinatione falsitatis tabularum Alfonsii,* il a mis cette observation : *Hic incipit De Cusa, hoc opus sibi ascribens.*

Si nous ouvrons, en effet, l'édition des *Opera* du Cardinal Nicolas de Cues donnée à Bâle, en 1575, par Henri Petri, nous y trouvons (t. III, pp. 1168-1173) un opuscule intitulé : *Correctio tabularum Alfonsii per egregium Patrem Nicolaum de Cusa.* Tout ce que l'auteur de cet opuscule donne comme sien, tout ce qui précède ces mots (p. 1171) : *Addam etiam nonnulla ex aliis,* est la reproduction textuelle de l'*Expositio* composée en 1347, depuis le début du 3e chapitre jusqu'à la fin. Viennent ensuite deux extraits dont les auteurs sont nommés ; le premier est emprunté à Guillaume de Saint-Cloud et nous fait connaître un ouvrage aujourd'hui perdu de cet auteur ; le second est un extrait du *Tractatus super defectibus tabularum Alfonsii* de Henri Bate de Malines.

C'est cette dernière citation qui avait engagé notre annotateur du XVIe siècle à attribuer aussi à Henri Bate l'*Expositio tabularum Alfonsii* composée en 1347. « *Vel potius per Henricum Batem Machliniensem,* » écrivait-il, « *ut circa finem tractatus*

hujus a Domino de Cusa sibi ascriptus invenitur. » Ce qui a induit en erreur notre annotateur était au contraire, de nature à le garder de cette erreur ; le passage d'Henri Bate que nous trouvons dans l'opuscule attribué à Nicolas de Cues ne se trouve aucunement en l'*Expositio* qui fut composée en l'an 1347.

Nicolas de Cues s'est-il attribué cette *Correctio tabularum Alfonsii ?* Nous n'avons rien trouvé qui permît de l'accuser d'un plagiat aussi grossier et nous sommes convaincu qu'il ne l'a pas commis. L'Évêque de Brixen aura pris copie de l'*Expositio* de 1347, que l'auteur avait sans doute fait suivre lui-même d'extraits de Guillaume de Saint-Cloud et d'Henri Bate de Malines ; plus tard, les éditeurs des œuvres du Cusan, trouvant cette copie parmi ses papiers, l'auront, sans plus ample informé, imprimée sous son nom.

Il est aisé de deviner, d'ailleurs, pourquoi l'Évêque de Brixen avait pris et conservé cette copie. Les renseignements qu'elle contenait lui avaient servi en la rédaction de l'opuscule : *Reparatio Calendarii* qu'il avait présenté au Concile de Bâle en 1436. (*Operum* tomus III, pp. 1155-1167). Il cite, par exemple, p. 1156, une observation du passage du Soleil à l'équinoxe du printemps, faite en 1290; cette observation, nous le savons par ailleurs, eut pour auteur Guillaume de Saint-Cloud; mais c'est visiblement à l'*Expositio* que le Cardinal Allemand l'a empruntée; plus loin, il cite, p. 1166, une autre observation du même phénomène qu'il emprunte, comme il a soin de le dire, à Henri Bate.

Visiblement, les éditeurs des œuvres de Nicolas de Cues ont pris pour un écrit original du Cardinal un document qu'il avait recueilli afin de se renseigner en ses propres recherches.

Bulletin de Philosophie

V. — MORALE

La Morale traverse à l'heure actuelle une crise aiguë ; tout le monde est obligé d'en convenir. D'une part, les théoriciens ne s'entendent pas sur la valeur objective de leurs doctrines, dont le nombre s'accroît sans cesse ; d'autre part les éducateurs, soucieux avant tout de l'objectivité d'une doctrine éducative, négligent inconsciemment d'étudier les conditions de son efficacité subjective ou pratique. C'est là du moins ce qui ressort avec évidence de l'analyse des principaux ouvrages ou articles de morale, publiés en France et à l'étranger, au cours de ces dernières années. Les lecteurs de la *Revue* pourront facilement s'en rendre compte, je l'espère, en parcourant le présent *Bulletin*, où il n'est question que de cette crise de la morale, envisagée d'abord au point de vue spéculatif, puis au point de vue pratique. Un dernier paragraphe traite d'un point particulier d'éducation sociale : le Pacifisme.

I. — La Crise de la Morale

Quel est le fondement de la morale ? Tel est le très grave problème dont M. Bureau a proposé la solution aux membres de la *Société française de Philosophie*, dans la séance du 27 février 1908 (1). La thèse de M. Bureau sur *La Crise morale des temps nouveaux* (2) nous est connue, nous l'avons analysée ici même l'an dernier (3) ; devant les membres les plus éminents de la Société française, l'auteur l'a reprise et soutenue de façon saisissante en mettant en relief les caractères de la crise morale actuelle, en en signalant les causes, en y proposant des remèdes.

Les sociétés contemporaines n'ont point encore réussi à donner à leur vie morale un aménagement normal. Le désarroi n'est pas moins grand dans les doctrines que dans les faits et les actes de la vie pratique, et *parce que* l'individu ne fournit plus à la collectivité la contribution de son dévouement, on constate une souffrance sociale aiguë.

Deux causes principales expliqueraient cet état de crise : la non-adaptation des individus à un régime économique et social absolument

---

1. Présents à cette séance : MM. Beaulavon, Belot, Berthelot, Bouglé, Brunschvicg, Cantecor, Darlu, Delbos, Delvolvé, Desjardins, Dunan, Halévy, Jacob, Laberthonnière, J. Lachelier, Lalande, X. Léon, Le Roy, Malapert, Ogereau, Pécaut, Parodi, Rauh, Sorel.

2. Bureau P. *La crise morale des temps nouveaux;* Paris, Bloud et Cie; 9e édit.

3. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*; juillet 1908.

nouveau ; et, sous l'influence d'une critique philosophique à outrance, la mise en discussion de devoirs primordiaux, qui paraissaient entrés dans le patrimoine inaliénable de l'humanité.

Cette discussion n'ayant pas abouti, ne suffirait-il pas, pour ramener à l'*unité* la pensée philosophique, de trouver une réponse définitive à cette simple question : Quel est le fondement de la morale ?

Il semble, remarque M. Bureau, que l'étude de ce problème métaphysique serait rendu moins difficile, si l'on voulait d'abord utiliser les résultats de l'observation sociologique. Or, celle-ci témoigne : 1° Que la vie morale de la société ne se maintient et ne se développe qu'autant que cette collectivité est en possession d'une doctrine capable de légitimer les actes les plus sublimes du dévouement et de l'héroïsme ; 2° que cette doctrine, pour être efficace, doit être en mesure de satisfaire les exigences critiques de notre raison et les tendances affectives de notre cœur ; 3° que l'autorité morale qui commande doit pouvoir éveiller en nous un sentiment *spécifiquement religieux* : 4° que la société — et moins encore l'univers, le « macroscome » — ne peut être cette autorité.

C'est en partant de cette quadruple constatation de l'observation sociologique, que la spéculation devrait aborder l'étude de ce grave problème : quel est le fondement de la morale ? (1)

Si M. Bureau pensait qu'en insistant sur cette question devant les défenseurs attitrés de la « morale laïque », il provoquerait de leur part un intérêt unanime, il a dû être édifié sur le genre de succès qui lui était réservé.

Tour à tour, et chacun à leur manière, M. Rauh avec âpreté, M. Belot avec suffisance, M. Lalande avec courtoisie, se sont élevés contre cette prétention de M. Bureau de vouloir donner une solution religieuse à un problème qui se pose, selon eux, en dehors de tout système métaphysique. M. Rauh se devait de reprendre sa thèse favorite de l'*Expérience morale*, nouvellement rééditée (2). M. Belot ne pouvait non plus entrer dans la pensée de M. Bureau sans compromettre ses *Études de Morale positive* (3). Enfin M. Lalande n'avait-il pas essayé de démontrer récemment par un *Précis raisonné de morale pratique* (4) que la question du fondement de la morale n'est pas, comme on le croit d'ordinaire, une question préalable, mais ne se pose qu'après coup, lorsqu'un individu, ayant le sentiment, la volonté de la morale, cherche à établir autant de cohérence que possible dans sa pensée, à rattacher la morale à ses idées, à ses croyances ? De ce point de vue, le fondement de la conduite morale ne serait pas à l'origine du problème moral, mais à la fin ; ce serait tout simplement un effort de systématisation, de réflexion sur l'action, pour introduire dans la pensée un peu d'harmonie. Quant à la question du fondement de la morale telle que l'entend M. Bureau, elle ne se poserait même pas. En réalité,

1. *Bulletin de la Société française de Philosophie*; avril 1908, p. 107, sqq.
2. Rauh. *L'Expérience morale*; Paris, Alcan, 1909.
3. Belot. *Études de morale positive*; Paris, Alcan, 1907.
4. Lalande. *Précis raisonné de morale pratique*, Paris, Alcan, 1907.

la pratique morale serait une chose indépendante, elle pourrait exister et se constituer seule, se suffire à elle-même, sans autre base extérieure.

Devant cette fin de non-recevoir, que pouvait faire M. Bureau ? Défendre sa thèse avec éloquence, et en s'autorisant des faits. J'estime qu'il a eu le beau rôle. Mais tout de même le mot de la fin appartient à M. Delvolvé qui, avec infiniment de bon sens, remit la question sur son vrai terrain.

« Il me semble, observa-t-il, que nous sommes en train de repousser » bien vite et bien témérairement l'idée d'un fondement de la morale... » Historiquement nous constatons que sans cesse la pratique morale » a été reliée à des fondements ; il semble qu'il y ait là un besoin » général de la nature humaine... ; devant cette constatation que nous » fournit l'expérience de tous les temps, je demande simplement quelle » contre-expérience on est en état de nous présenter, pour nous » affirmer si hautement l'inutilité de fonder l'action morale. Cette » contre-expérience, c'est tout simplement l'essai tenté depuis vingt » ou trente ans, dans ce tout petit coin de terre qui s'appelle la France, » d'une morale indépendante de toute croyance et ne reposant sur » aucune des bases d'autrefois... Une crise morale se manifeste. On » vient nous dire : La crise morale n'a-t-elle pas précisément pour » cause ce manque de fondement, n'a-t-on pas négligé un élément de » l'éducation morale, dont tous les faits passés démontrent l'impérieuse » nécessité ? Et à cette question troublante nous ne répondons que » par des affirmations optimistes. M. Belot, en analysant tout à l'heure » la crise morale, accusait la mauvaise habitude traditionnelle qui » faisait reposer toute l'éducation morale sur des fondements incertains » ou caducs. On ne peut cependant reprocher aux hommes d'avoir eu » de tout temps de « mauvaises habitudes ». Des habitudes de ce » genre, c'est ce qu'on appelle généralement la nature humaine » (1). Ainsi parla M. Delvolvé, et de cette simple observation il ressortait clairement que M. Bureau avait eu raison de poser la question du fondement de la morale, et que ses contradicteurs avaient tort de ne pas vouloir la poser.

Ce ne fut pourtant pas l'avis de M. Belot qui, dans la séance du 26 Mars 1908, où il essaya de répondre aux difficultés soulevées par ses *Études de Morale positive*, reprit l'objection de M. Delvolvé, et avoua que, malgré son air écrasant, elle ne l'émouvait absolument pas. « On n'avait pas fait non plus il y a dix-neuf cents ans, s'écria-t-il, » l'expérience d'une morale fondée sur l'amour et sur l'humilité, » détachée en principe de toute autorité politique ou même familiale. » Elle aussi a pris naissance dans un tout petit coin de terre, » chez un peuple qui pouvait passer pour insignifiant au milieu » des vastes empires voisins, sans puissance politique, sans force » économique, sans rayonnement civilisateur, ballotté de conquête en » conquête, asservi par tous, méprisé de tous. Cette expérience, M. Del- » volvé nous dira-t-il qu'elle n'a pas réussi ? Mais c'est son succès » même qu'on nous oppose aujourd'hui ! C'est parce que cette morale

1. *Bulletin de la Société française*, p. 150.

» a réussi à s'emparer des âmes qu'on désespère qu'aucune autre » après elle puisse y réussir à son tour » (1). M. Belot n'en doute pas, la « Morale positive » qu'il prêche va remplacer la « morale évangélique ». Un avenir de dix-neuf siècles au moins s'ouvre devant elle. Il existe cependant entre la « morale évangélique » et la « morale positive » de M. Belot une différence radicale qui n'est pas à l'avantage de cette dernière, comme on peut s'en persuader en parcourant le compte-rendu analytique de la séance du 26 Mars 1908. Entre autres mérites, la « morale évangélique » avait celui d'être claire, et de pouvoir être comprise des âmes simples. Or M. Belot, en exposant devant les membres de la Société française les grandes lignes de sa « morale positive », n'est pas parvenu à se faire comprendre de ses plus pénétrants contradicteurs.

Sociale et *rationnelle* : tels sont les deux caractères fondamentaux de la « morale positive ». Elle est sociale — mais non sociologique — parce qu'elle a pour objet l'étude de la réalité sociale. Et elle est rationnelle en deux sens : d'abord d'une rationalité *objective*, immanente à la réalité, d'une rationalité donnée dans les choses elles-mêmes, et que le savant *découvre*, *dégage*, mais ne *crée* pas. En ce sens, dire que la morale est rationnelle, c'est dire simplement que, à chaque moment du temps, la morale telle qu'elle est, et telle qu'elle peut être observée, constitue un système de *données intelligibles*. Puis elle est rationnelle d'une rationalité en quelque sorte *subjective*, *créée* et non simplement *constatée* par l'esprit. En matière de science sociale, notre connaissance des faits, notre jugement téléologique et la pratique qui en est la conséquence, transforment, au moins à la longue, l'objet même qu'il s'agissait de connaître, et font changer la vérité qui serait à découvrir.

Cette double rationalité de la « Morale positive » n'a pas le don de séduire M. Durkheim. « Vous admettez, objecta-t-il à M. Belot, qu'il y » a dans les faits moraux une rationalité immanente comme il y en a » une immanente aux phénomènes divers qui font l'objet des sciences » positives. Mais en même temps vous distinguez une autre forme de » rationalité. Comment passez-vous de l'une à l'autre ?... Comment » l'étude objective des faits moraux permet-elle la détermination des » fins nouvelles, différentes de celles que la morale donnée assigne » à la conduite ?... Cette tendance à créer, à organiser des règles » nouvelles, vous ne pouvez la constater qu'en fait. Qu'est-ce qui vous » permet de l'ériger en droit ? » (2)

A cette question si simple, si nette, M. Belot n'a pas clairement répondu, et l'on ne voit pas qu'il puisse clairement y répondre. Le fait que, par la réflexion, nous réagissons sur la réalité morale au point de lui donner une orientation nouvelle, ne prouve pas que nous en ayons le droit, s'il n'existe aucune règle objective, absolue, nous permettant de juger de la valeur morale de cette nouvelle orientation. Or, d'une règle pareille, M. Belot ne veut pas entendre parler. Il l'a dit à M. Darlu ; il l'a répété à M. Lachelier, et il est prêt à le soutenir

1. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, mai 1908, p. 186, sq.
2. *Bulletin*, p. 193, sqq.

à qui voudra l'entendre. La Morale sera positive, ou elle ne sera pas. Elle doit s'appuyer sur des *faits vivants* et non sur des *idées mortes*.

Le mot est de M. Bayet. Il sert même de titre à un récent ouvrage d'allure prophétique dont son auteur attend sans doute beaucoup de succès (1). Car si M. Belot est le Messie de la Morale positive, M. Bayet en est le Prophète. Écoutez plutôt : « Il n'y a pas de vérité définitive, » éternelle. Il n'y a pas d'idées à jamais justes ou fausses, à jamais » bonnes ou mauvaises. Mais il y a, à chaque instant et sur chaque » point du monde où l'on pense, des idées vivantes et des idées mortes, » et entre elle des gammes infinies d'idées qui, peu à peu, montent vers » la vie ou descendent vers la mort... C'est sans bruit, dans l'ombre, » que l'une après l'autre les idées meurent. Et il en est des idées » morales comme des idées religieuses. Vraies en un temps, parce » que rien n'est faux, vivantes et agissantes, elles s'énervent et » s'épuisent à mesure qu'elles paraissent de plus en plus simples et » claires. Et souvent, à l'heure même où leur triomphe paraît assuré, » le sage n'a plus qu'à tisser pour elles ce linceul éblouissant dont » Renan voulait qu'on couvrît les dieux morts » (2).

Il est permis, sans contester le mérite littéraire de l'ouvrage de M. Bayet, d'en contester la portée philosophique. La sincérité avec laquelle il parle du décès de quelques idées, et prépare leurs funérailles, ne rachète pas la faiblesse et le vague des arguments. Où M. Bayet a-t-il pris que la morale chrétienne n'est raisonnable et régulatrice de la vie humaine qu'à proportion de l'espoir du Paradis et de la crainte de l'enfer ? Et alors même que cela serait, est-il si évident que ces idées sont mortes parce que trop de chrétiens à l'heure actuelle, absorbés par la recherche du plaisir, ou la satisfaction de leurs intérêts matériels, n'en vivent plus ? Il y a tant d'idées, dans le domaine philosophique et scientifique, qui ont passé par ces alternatives de vie réelle et de mort apparente, et qui sont aujourd'hui plus vivantes que jamais !

Pareillement, d'après les prophéties de M. Bayet, sont en train de disparaître les idées de devoir, de vertu, de responsabilité. Mais les raisons qu'il en donne, nonobstant des constatations de détail fort impressionnantes, sont extrêmement fragiles. Je noterai en particulier l'analyse que l'auteur fait du remords pour miner l'idée de responsabilité, et lui substituer celle du déterminisme universel. Entre le *remords* qui énerve la conscience et la paralyse, et le *déterminisme* qui enlève à l'action sa valeur morale, il y a place pour le *repentir* dont M. Bayet ne parle pas. L'idée du repentir est une idée chrétienne bien vivante ; car le regret du passé qu'elle implique n'est que le point de départ d'une réparation pour l'avenir. Il n'y a pas de repentir sans ferme propos, ni de ferme propos sans une dépense nouvelle d'énergie au service du bien. Le remords est stérile parce qu'il s'immobilise dans le passé ; le repentir est fécond parce qu'il vivifie l'avenir.

---

1. Bayet A. *Les Idées mortes*, Paris, Édouard Cornély et Cie, 1908; in-8o, 220 p.

2. Bayet A. *ouv. cit.*, pp. 12, 25.

Moins radical que M. Bayet, mais aussi peu précis, M. Souriau essaye à son tour de déterminer les *conditions du bonheur* (1). Le bonheur de l'homme consiste dans la proportion de ses joies à ses peines. Il est, dans son acception la plus simple, synonyme d'une existence agréable. La vie la plus heureuse est celle qui fournit le plus de plaisir et le moins de sensations ou sentiments de nature désagréable. Cette définition du bonheur n'est pas très originale, ni très philosophique ; mais l'auteur lui-même en convient. Nous ne lui en ferons donc pas un reproche. Puisque tel est « le bonheur que l'on cherche le plus communément », encore faut-il voir si les conditions du bonheur restent toujours les mêmes. Or ces conditions changent comme changent les conditions de l'existence. L'humanité évolue ; de nouvelles adaptations s'imposent. La morale antique était individualiste. La morale moderne doit être sociale, parce que, sous l'influence de la science, du progrès, de la civilisation, nous avons acquis la notion de solidarité humaine. C'est de ce point de vue que l'auteur s'applique à analyser les bases du bonheur individuel, familial, social, bases « communément admises » d'ailleurs : plaisir et douleur, bien-être physique et moral, effort individuel, mariage, amour, famille ; pauvreté et richesse, progrès, civilisation, morale, religion !

Nous voilà loin des « idées mortes ». Mais tandis que M. Bayet parle d'une façon vivante des idées mortes, M. Souriau n'anime guère les idées encore vivantes dont il parle. M. Bayet fait penser. M. Souriau nous dispense presque de réfléchir. Au demeurant son livre est clair, mais combien peu profond !

J'en dirai autant — toute proportion gardée — de l'ouvrage de M. de Lanessan sur *La morale naturelle* (2). Montrer que les « besoins » naturels sont la source de tous les sentiments égoïstes ou altruistes » des animaux et des hommes, ou autrement dit la source naturelle » de la morale », tel est le but de l'auteur. Ces besoins sont : le besoin de nutrition, le besoin de reproduction, et le besoin d'activité (ch. II, p. 46-60). L'évolution biologique et sociale est conditionnée par eux. Du besoin de nutrition dérivent : la défiance, la crainte, la prévoyance, le désir de posséder ou de conquérir, la servilité ou le désir de domination (ch. IV, p. 115-137). Du besoin de reproduction : l'amour, l'altruisme, la recherche de la force et de la beauté, les institutions polygamiques et monogamiques (ch. V, p. 138-148). Du besoin d'activité : les jeux (p. 153), le travail intellectuel désintéressé, en somme fort peu de tendances ou d'idées morales (p. 156). L'homme passe de l'égoïsme primitif à l'altruisme sous l'influence de la vie de famille et de la vie sociale (ch. VIII et IX). L'altruisme d'ailleurs ne serait le plus souvent que de l'égoïsme transposé ou collectif : égoïsme familial, égoïsme des classes, égoïsme national (p. 223-225). L'éducation qui peut « doter l'homme d'une conscience assez forte pour lui permettre

1. Paul Souriau. *Les conditions du Bonheur*; Paris, Colin, 1908; 1 vol. in-12, 345 p.

2. De Lanessan, J. L. *La Morale naturelle*; Paris, Alcan, 1908; 1 vol. in-8°, 412 p.

» de résister à toutes les passions et à tous les vices » (p. 304) vient compléter l'œuvre des tendances naturelles ; elle « crée la moralité » (p. 305) ; l'hérédité l'établit de plus en plus solidement dans la constitution individuelle. *Naturalisme* et *égoïsme :* tels seraient donc, d'après M. de Lanessan, les deux caractères principaux de la morale. L'idéal de l'homme consiste à devenir un parfait animal. La notion du devoir, dont se préoccupent tous les moralistes, soit pour l'affirmer, soit pour la nier, n'occupe qu'une toute petite place dans la *Morale naturelle.* « Les habitudes d'affection, de respect, contractées dans les familles » depuis une époque déjà reculée, qui donnent lieu à une sorte de » convention tacite par laquelle chacun se considère comme lié obli- » gatoirement » (p. 176). Et c'est tout. Ce n'est vraiment pas assez pour une morale qui s'intitule « naturelle ». Car, en cherchant bien, l'auteur aurait trouvé que le *devoir* a des attaches plus profondes dans la nature humaine, et qu'il est difficile de comprendre comment l'hérédité seule a pu donner un caractère obligatoire, en vertu d'une convention tacite, à des habitudes d'affection et de respect qui ne comportaient par elles-mêmes, à l'origine, aucune obligation. Aussi bien les conclusions de M. de Lanessan ne sont-elles pas en rapport avec les principes qu'il pose. S'il n'y a point d'autre source de nos jugements de valeur que nos besoins, l'égoïsme vaut l'altruisme, et l'hypocrisie le dévouement. Que M. de Lanessan considère les « morales religieuses et métaphysiques » comme des œuvres de mensonge ou d'imagination, c'est son affaire. Mais avant de reprocher aux autres de n'avoir pas résolu le problème moral, il eût dû commencer par le comprendre. Or, moralement parlant, la psychologie des besoins et des penchants ne comporte pas de conclusions pratiques. Elle est amorale.

Le *naturalisme* de M. de Lanessan ne serait pas du goût de M. Eucken, à qui nous sommes redevables d'un remarquable ouvrage sur *Le sens et la valeur de la vie* (1). Ni naturaliste, ni intellectualiste, mais *idéaliste*, telle doit être la morale. Le naturalisme néglige trop la vie de l'esprit ; l'intellectualisme lui fait au contraire une part trop large. C'est également une erreur d'assigner comme but exclusif à la vie humaine la culture de l'*humanité* (blosse Menschenkultur). Au-dessus de la nature il y a une vie *personnelle* de l'esprit qui est le partage de l'homme qui travaille. Il existe un monde de biens spirituels avec lequel nous pouvons entrer en communication. La preuve en est que le monde sensible ne nous suffit pas, alors que nous nous reposons au contraire dans ce monde idéal comme dans notre vraie patrie. Eucken consacre trois chapitres à démontrer comment cette manière d'envisager les choses aide à approfondir la vie et à lui donner un fondement solide ; comment elle élargit la liberté, bien loin de la contraindre ; comment elle nous fait dépasser le temps, et embrasser tous les temps ; comment, en nous élevant au-dessus du monde sensible, elle nous permet de toucher le divin. Cette théorie de la *vie cosmique de l'esprit* dégage une certaine saveur de panthéisme, bien que l'auteur se défende d'être panthéiste. Néanmoins, malgré son imprécision, elle repose des théories

1. Eucken. *Der Sinn und Wert des Lebens*, Leipzig, 1908 ; 162 p.

positives, naturalistes, utilitaires, dont, depuis une vingtaine d'années, nous sommes comme saturés.

C'est un sentiment analogue que l'on éprouve à lire « La Philosophie de la Loyauté » de M. Royce (1). L'auteur y analyse le *contenu de l'idéal moral.* Pour lui, comme pour Hegel, cet idéal consiste dans l'identification de la volonté individuelle avec la volonté universelle, dans l'accord harmonieux du moi avec le monde. Négativement cet accord implique l'indifférence à l'égard de toute satisfaction purement individuelle, et positivement le sacrifice de la vie individuelle à la cause de l'idéal. S'il est permis par ailleurs d'appliquer le mot de « loyauté » au dévouement volontaire, pratique, et absolu à une cause, on peut donc légitimement soutenir que toute vertu est loyauté, et que la loyauté est la vertu par excellence. En effet l'harmonie du moi individuel avec le monde s'impose comme le plus grand des biens, non seulement pour le monde, mais pour l'individu lui-même. D'autre part le dévouement à une cause apparaît comme le bien suprême de l'individu, à la seule condition que cette cause soit digne de son dévouement. La valeur ultime d'une cause à laquelle on se dévoue, ne saurait dépendre de la satisfaction que sa réalisation procure aux individus. Cette cause doit être supérieure à tout élément humain. Cause des causes, unité de la vie et de la race, elle ne peut être autre chose que Dieu. De ce point de vue, la moralité est synonyme de religion, et la loyauté se présente à nous comme le désir de manifester, dans la mesure du possible, l'Éternel, c'est-à-dire l'Unité consciente et surhumaine de la vie. L'auteur consacre les deux derniers chapitres de son ouvrage à prouver l'existence de cette conscience surhumaine.

La méthode exclusive d'élimination à laquelle s'arrête M. Royce pour démontrer la valeur de sa théorie, est sujette à caution. On ne justifie pas nécessairement une doctrine en éliminant les doctrines opposées. Au surplus, qu'est-ce au juste que cette *conscience surhumaine* que la loyauté nous permet à chacun de manifester, en identifiant notre moi au monde, notre volonté à la volonté universelle ?

Originales, les thèses de Eucken et de Royce ne rappellent en rien la philosophie de *manuel*, ce qui ne signifie nullement qu'un manuel de philosophie ne puisse prétendre à l'originalité.

MM. J. Dewey et J. H. Tufts (2), en Amérique, M. Malapert (3), en France, et le Dr Willems (4), en Allemagne, se sont chargés en effet de prouver le contraire. L'ouvrage de MM. Dewey et Tufts est un manuel de *morale positive ;* celui du Dr Willems est consacré à la *morale métaphysique.* Entre les deux, M. Malapert a écrit un manuel de *morale philosophique* d'où la métaphysique est bannie, sans qu'on puisse affirmer pour cela que l'auteur soit partisan d'une morale positive ou scientifique.

---

1. Royce J. *The Philosophy of Loyalty,* New-York, The Macmillan Co, 1908; 409 p.

2. J. Dewey and J. H. Tufts. *Ethics;* New-York, H. Holt and Co, 1908; 1 vol. in-8o, XIII-618 p.

3. Malapert P. *Leçons de Philosophie*; Paris, F. Juven, 1908; t. II, 592 p.

4. Dr Willems. *Philosophia moralis*; Trèves; 1908, gr. in-8o, 584 p.

MM. Dewey et Tufts ont divisé leur *Éthique* en trois parties : la première est une étude historique détaillée, et peut-être un peu complexe, de l'origine de la moralité, de l'évolution du « groupe action » vers la morale réfléchie, et des principaux facteurs de cette évolution.

La seconde partie (propre à M. Dewey), contient l'analyse et l'interprétation théorique des faits moraux, ou plus exactement de la morale réfléchie (theory of the moral life). La morale de l'auteur est celle de Stuart Mill, moins *l'hédonisme*. Elle est donc purement *altruiste* : la plus grande somme de plaisir pour le plus grand nombre d'individus. Le bien absolu est le bien social. L'homme doit rechercher ce bien, non parce qu'il lui procurera du plaisir, mais parce qu'il en procurera à la société. Le problème moral consiste à rechercher les meilleurs moyens de transformer l'égoïsme instinctif et naturel en un altruisme réfléchi et volontaire. Le bonheur n'est pas la récompense de la vertu ; il est la vertu même.

La troisième partie (de M. Tufts) étudie, d'après les principes établis plus haut, quelques problèmes d'ordre politique, économique et domestique aujourd'hui d'actualité (the world of action).

L'originalité de ce traité lui vient de sa méthode. Il marque la fin des traités abstraits, et le commencement d'études positives sur la valeur de l'homme. La vie morale y est présentée comme une réalité dont on ne peut pas plus douter que de la vie physique, ou psychique. Théories et systèmes sont subordonnés aux faits. Mais il est permis de constater que la subordination n'est pas toujours adéquate, et que l'interprétation laisse beaucoup à désirer. Le « pragmatisme scientifique » de M. Dewey se rapproche plus du système de M. Belot que de celui de MM. Durkheim et Lévy-Bruhl. La morale est plus « positive » que « scientifique », encore que la science y occupe une large place.

Avec le Dr Willems nous passons de la morale positive nouvelle à la morale métaphysique traditionnelle, de la méthode inductive à la méthode déductive. Sans doute, le premier chapitre de l'ouvrage est consacré à l'*existence de l'ordre moral*, mais comme on voit bien que, du point de vue de l'auteur, cette question ne compte pas, tant le *fait moral*, avec la distinction essentielle du bien et du mal qu'il suppose, lui paraît évident. Dès le second chapitre, il s'applique à rejeter ce qu'il appelle les fausses théories de la moralité. Aussi bien l'originalité de cet ouvrage et son mérite ne lui viennent pas de sa méthode. Il faut surtout louer le Dr Willems de s'être occupé, dans la seconde partie, de quelques problèmes actuels, tels que l'origine de la propriété, le prêt, le salaire familial, l'impôt progressif, et de les avoir résolus avec une certaine largeur de vues.

Le manuel de M. Malapert n'est peut-être pas le manuel idéal ; mais c'est de tous celui qui s'en rapproche le plus. L'auteur estime et prouve contre l'école sociologique, qu'une morale « théorique » est possible et s'impose. Elle ne doit pas être pour cela « religieuse », ni « métaphysique » ; mais elle doit être *philosophique*. « Elle ne légifère pas pour » l'absolu ; elle est une morale humaine, valable, non pour l'homme » en soi, et pour l'éternité, mais pour l'homme réel, pour une partie » considérable de l'humanité dans l'espace et dans le temps, envisagée

» dans les éléments les plus profonds et les plus stables de sa » nature.... Elle nous apparaît comme étant la recherche d'un prin- » cipe d'appréciation morale. Elle a à déterminer la nature de nos » jugements de valeur, les conditions qui les rendent possibles, » à se demander ce qui confère à ces jugements leur autorité particu- » lière. Elle a à rechercher, étant donné ce que nous sommes » psychologiquement et socialement, quels caractères doit présenter » le motif d'après lequel se détermine la volonté lorsque notre action » prend une signification morale. Elle se propose de définir les fins » diverses de la conduite et de voir si ces fins sont toutes de même » portée, s'il est possible d'établir entre elles un ordre rationnel » (1).

La morale philosophique ainsi définie par M. Malapert exclut-elle, comme il le croit, toute métaphysique ? Je vois bien qu'elle ne se rattache à aucun système métaphysique, mais il semble difficile de tabler « sur les éléments les plus profonds et les plus stables de la nature humaine » sans faire appel à des considérations *transcendantes*, et donc sans faire un peu de métaphysique.

Quoi qu'il en soit, on ne saurait trop louer la méthode adoptée par l'auteur : partir du fait de l'appréciation morale, de l'analyse des faits moraux, de ce qu'il y a de spécifique dans la conscience morale, dans l'action morale ou dans l'agent moral ; se demander ce qui fonde l'appréciation morale, quelles sont les conditions de sa possibilité et de sa légitimité ; et par là s'efforcer de déterminer la valeur relative des divers motifs et des diverses fins de la volonté morale ; — puis, la *morale théorique* une fois établie, appliquer les principes ainsi découverts aux diverses circonstances de la vie, et voir quelles conséquences en résultent au sujet des règles particulières de conduite que doit accepter l'individu dans la vie individuelle et sociale. Tout cela est exposé avec clarté, élégance, et, dans l'analyse des faits moraux comme des théories explicatives, un réel souci d'objectivité.

2. — Le problème de l'Éducation et la crise de la Morale.

La crise morale dont nous venons de parler, telle qu'elle se manifeste dans les *doctrines*, devait avoir son retentissement dans leur application. « Cependant, selon une observation très juste de M. Delvolvé, il est » remarquable qu'en général l'éducation, qui est le point d'application, » n'est pas l'objet même des études morales. On cherche à instituer » une science, un art moral, avec le plus possible d'objectivité, et l'on » pense que cette science, cet art seront utilisés pour l'éducation ; mais » l'éducation même, dans ses formes existantes, est négligée par le » moraliste, abandonnée aux spécialistes qui font de la « pédagogie », » et non de la « morale » (2). Le Congrès international d'Éducation morale, tenu à Londres au mois de septembre 1908, fut une exception

1. Malapert. *Ouv. cit.*, p. 13.

2. *Revue de Métaphysique et de Morale;* mai 1908, p. 372 : *Conditions d'une doctrine morale éducative.*

à ce désintéressement général (1), et marqua un progrès sensible hors des voies routinières. Parmi toutes les questions agitées dans ce Congrès, nous signalerons la plus importante, et à coup sûr la plus grosse de conséquences pratiques : faut-il assurer à l'enseignement moral son autonomie en le rendant indépendant de tout postulat métaphysique ou religieux ?

A cette question, dont les moralistes français revendiquent volontiers le monopole, nous trouvons la réponse suivante de M. Boutroux : « Les » idées communément admises par les honnêtes gens, la raison humaine, » sous sa forme actuelle et vivante : on ne voit pas sur quel autre fonde- » ment pourrait être établie l'éducation morale à l'école » (p. 20). J'avoue ne pas très bien comprendre en quoi cette thèse exprimée par M. Boutroux dans son rapport sur les *Principes de l'éducation morale* est empreinte de la « remarquable netteté » qui fait l'admiration de la *Revue de Métaphysique et de Morale* (2), ni en quoi elle fait honneur à notre méthode d'éducation laïque.

En soi, une pareille thèse demeure aussi vague, aussi imprécise que possible ; en fait, son application n'a donné jusqu'ici que de très médiocres résultats. Je n'en veux d'autre preuve que le passage de la communication d'un député russe à la troisième Douma, Engrave de Kovalesky (vice-président de la Commission parlementaire de l'Instruction publique, Saint-Pétersbourg) : « Deux nations, écrit-il, ont surtout attiré » notre attention, car elles possèdent ce qui nous manque : l'Allemagne, » notre voisine, nous a intéressés par la discipline de fer qu'elle a su » introduire partout, dans son armée, dans son corps bureaucratique, » dans le peuple même, uniquement par l'influence de son excellente » école, où les enfants sont *élevés*. L'autre pays, c'est l'Angleterre, où » l'éducation a su développer le caractère et la volonté » (p. 57). Or personne n'ignore qu'en Angleterre aussi bien qu'en Allemagne l'éducation est à base religieuse. Si la France, « la nation amie et alliée », n'a pas, sous le rapport de l'éducation morale, frappé le député russe, c'est sans doute que « les idées communément admises par les honnêtes gens » n'ont pas donné tous les effets qu'on en attendait. La *Revue de Métaphysique et de Morale* n'en conclut pas moins, avec un optimisme qui touche à la naïveté, que si notre méthode d'éducation morale laïque est loin d'être achevée, et de porter encore tous ses fruits, « on peut penser du » moins qu'elle a été bien entreprise dans le sens de la culture scienti- » fique et de la civilisation véritablement humaine » (3).

M. Delvolvé ne semble pas de cet avis, s'il faut en croire l'étude critique et consciencieuse qu'il a consacrée, dans cette même *Revue de Métaphysique et de Morale*, aux « conditions d'efficacité d'une doctrine morale éducative » (4).

---

1. *Papers on Moral education*; Londres, Gustav Spiller, 1908; 1 vol. in-8° de XXX-404 p.

Record of the Proceedings (Compte rendu du Congrès). Londres, David Nutt, 1908; 1 vol. in-8° de 80 p.

2. Mars, 1909 : *Supplément*, p. 18.

3. *Idem.*, p. 19.

4. Mai et Juillet 1908; Janvier, Mars 1909.

Le but de l'auteur est d'apprécier la valeur de la doctrine qui sert de base à notre éducation laïque, de discerner en quoi elle peut être défectueuse, et de quelles améliorations elle est susceptible (p. 374).

L'analyse des textes officiels et de la littérature officieuse permet de déterminer ainsi les caractères originels de notre doctrine éducative laïque : 1° indépendance de la morale à l'égard des croyances, et en général de tout fondement métaphysique ; 2° affirmation de l'existence d'un *sens moral* apercevant avec une certitude intuitive les *vérités morales* communes et universelles, contenu exclusif de la doctrine primaire ; 3° efficacité demandée d'une part à l'évidence même des règles enseignées, d'autre part à l'autorité morale personnelle de l'instituteur, à des pratiques de pédagogie générale, à une inspiration civique et patriotique ; 4° affirmation spiritualiste des devoirs envers Dieu, comme point d'attache offert à la religion positive, dont on accepte et sollicite la coopération à l'extérieur (p. 381).

Deux remarques sont ici nécessaires. La première est qu'à l'application, il paraît bien que l'élément spiritualiste et religieux est demeuré inerte, s'est promptement atrophié. En second lieu, la tendance à substituer à l'autorité morale de l'instituteur la valeur de la *démonstration rationnelle* des devoirs, s'est affirmée de plus en plus. Il est entendu généralement que la fonction essentielle de la doctrine éducative est de déterminer les devoirs particuliers, de les exposer avec précision, de les justifier scientifiquement en tirant de leur seul contenu objectif, en s'abstenant de demander à quelque fondement plus ou moins extérieur au devoir lui-même, toute justification, tout motif capable de déterminer la volonté, d'agir sur la sensibilité.

Qu'a donné l'enseignement moral, ainsi défini dans ses doctrines et ses méthodes, à l'application pratique ? M. Delvolvé constate qu'il a donné, il faut bien en convenir, quelque désillusion. « On n'avait pas... » exactement mesuré la difficulté de la tâche, ni peut-être parfaitement » compris la nature même de la tâche et des conditions de son accom- » plissement » (p. 382). Pour donner à cette constatation toute sa valeur, l'auteur compare alors la doctrine éducative laïque à la doctrine traditionnelle qu'elle aspire à remplacer, et qui, après avoir constitué pendant des siècles la base de l'éducation morale dans notre société, demeure aujourd'hui encore la base *réelle* de l'éducation d'un très grand nombre parmi ceux mêmes qui pensent s'en être affranchis (p. 389). A l'opposé de la morale laïque, la doctrine éducative traditionnelle consiste essentiellement, non pas à formuler et justifier des règles morales, mais à instituer dans l'esprit un système d'idées dont le centre est l'affirmation du rapport de l'homme à Dieu, puis à organiser par rapport à ce centre toute la vie de l'âme... L'opposition de cette doctrine *organiciste* avec notre morale laïque est frappante. Notre enseignement moral laïque sous toutes ses formes est essentiellement théorique et analytique. Il expose analytiquement les devoirs moraux particuliers ; c'est là son objectif principal... Au contraire, la doctrine traditionnelle suppose qu'il n'en est pas ainsi, que les règles n'ont pas en elles-mêmes de vertu persuasive ou efficace, que, pour amener la volonté à s'y conformer spontanément, il faut d'abord et essentiellement y développer

une tendance à l'universalisation, et pour cela capter toutes les forces psychiques, et les diriger vers la possession d'un objet infini, qui est à la fois la perfection divine et le salut individuel (pp. 400-402).

Ce pâle résumé ne saurait donner une idée exacte de la clarté et de la force avec lesquelles M. Delvolvé a analysé les conditions d'efficacité de la doctrine chrétienne en matière d'éducation. Vraiment cette analyse témoigne d'une rare pénétration d'esprit et d'un sens profond des réalités.

Pour que des idées exercent effectivement une fonction régulatrice de la vie pratique, elles doivent présenter, aussi développés que possible, les caractères suivants : 1° aptitude à s'intégrer aux tendances (condition fondamentale) ; 2° généralité et concrétude ; 3° intensité ; 4° puissance d'association ; 5° relation systématique à l'ensemble des idées motrices (1) (529).

Il n'est pas malaisé d'apercevoir combien à ces conditions psychologiques de l'idéation pratique se rapportent les formes caractéristiques de l'éducation traditionnelle. « La systématisation de la doctrine reli-
» gieuse est le premier caractère qui nous a frappés dans l'étude du
» catéchisme. L'idée de Dieu, centre et aboutissement de tout le sys-
» tème, est puissamment reliée à l'intérêt sensible et à la crainte par
» la doctrine des fins dernières, aux aspirations les plus hautes par
» l'idéal de communion divine et humaine, réalisé dès ce monde et
» espéré dans l'autre. Les perfections réalisées dans l'être divin, huma-
» nisées en Jésus-Christ, sont à la fois générales et concrètes, intenses
» par la richesse de leur représentation symbolique, de leur réalisation
» en des êtres particuliers proposés à l'imitation (la Sainte Vierge et
» les Saints) ; les multiples réfractions dans la vie psychique de l'idée
» catholique de Dieu nous ont servi d'exemple d'idée apte aux associa-
» tions nombreuses. Par contre, il est remarquable que la préoccupa-
» tion de déterminer et de justifier scientifiquement des règles morales,
» de manière très générale a détourné de la considération de ces con-
» ditions pratiques l'attention des philosophes et des éducateurs qui
» ont contribué par leurs travaux à constituer la partie doctrinale de
» notre éducation morale laïque. Ces règles expliquées génétiquement
» ou justifiées dialectiquement, avec le seul souci de leur « vérité »
» objective, sont abstraites par rapport aux tendances, détachées les
» unes des autres ou rattachées par un simple lien logique, mais non
» organiquement liées à la vie de l'esprit » (pp. 529-530).

Prenant ensuite quelques points de doctrine, tels que le *mariage*, le *suicide* (2), la *charité* (3), M. Delvolvé n'a pas de peine à démontrer le bien fondé de son analyse des conditions d'efficacité d'une doctrine morale éducative. Les meilleurs traités d'éducation laïque (4), en ce

---

1. *Revue de Mét. et de Mor.*, Juillet 1908, pp. 515-545.
2. *Revue de Mét. et de Mor.*, Juillet 1908, pp. 530-545.
3. *Idem* : janvier 1909, pp. 136-160.
4. Payot J. *La Morale à l'école*, Paris, Colin, 1908.
   Rey et Dubus. *Leçons de morale fondées sur l'Histoire des mœurs et des institutions*; Paris, Paulin, 1906.
   Thomas Félix P. *Éléments de morale*, Paris, Alcan, 1904 et 1906.

qui concerne l'incorporation pratique de la règle morale à l'activité individuelle, ne sauraient soutenir la comparaison ni avec le catéchisme, ni avec l'enseignement donné du haut de la chaire, où « les » analyses psychologiques, poussées de façon très positive et très pro- » fonde, ne sont pas exposées de façon dialectique et désintéressée, » mais constamment unies au principe religieux, mises en action dans » un drame où nos plus grands intérêts spirituels et sensibles sont en » jeu » (Juillet 1908, p. 537).

Même les plus pénétrantes analyses de la réalité morale poursuivies par MM. Durkheim (1), Lévy-Bruhl (2) et Belot (3), et dont il serait puéril de contester la valeur scientifique, n'ont pas donné, au point de vue éducatif, les résultats que leurs auteurs étaient en droit d'en attendre. Elles le doivent par-dessus tout à un défaut de méthode ; à ce souci exclusif de justification rationnelle et scientifique des devoirs sans rapport immédiat et vivant aux tendances psychiques ; à un manque presque absolu *d'organisation.*

« La conclusion qui s'impose, c'est que notre doctrine laïque d'édu- » cation doit subir une refonte complète, refonte dont notre critique » comparative nous fournit une méthode. Le point de départ négligé, » auquel il faut revenir, c'est l'organicisme traditionnel, forme doctri- » nale réelle, adaptée à sa fonction pratique, donnée positive sur » laquelle le moraliste doit nécessairement travailler : il faut en con- » server tout ce qui est fonction normale de notre nature psychique, y » apporter toutes les modifications requises par le développement des » connaissances positives » (4) (p. 277).

Là-dessus M. Delvolvé se livre à une enquête minutieuse des conditions auxquelles la doctrine morale laïque pourra acquérir une efficacité éducative. La première question qu'il examine est celle-ci : la notion de Dieu, base de l'organisation religieuse de la vie morale, a-t-elle une valeur pratique absolue ? En d'autres termes, le rapport de l'esprit individuel au divin, établi de diverses façons par les religions, répond-il, quant à sa forme essentielle, à des conditions psychologiques constantes ? M. Delvolvé le croit, mais à la condition de transposer cette notion du divin, et, pour cela, de tenir compte des études de psychologie religieuse fort en honneur à l'heure actuelle. « *Sentiment* » *de l'unité réelle de l'être, sentiment de la communauté réelle des fins, foi* » *à leur réalisation certaine ;* telle est en résumé la transposition natura- » liste que je propose de la formule de W. James (5), et qui me paraît » à la fois s'accorder aux conditions normales de toute expérience, et » fournir un équivalent pratique à l'expérience chrétienne du divin. » (p. 290.)

Nous ne voudrions pas décourager M. Delvolvé dans sa noble et

---

1. Durkheim. *Le Suicide*, Paris, Alcan, 1897.

2. Lévy-Bruhl. *La Morale et la Science des Mœurs*; Paris, Alcan, 1907, 2e édit.

3. Belot. *Études de morale positive; le suicide;* Paris, Alcan, 1907.

4. *Rev. de Mét. et de Mor.*, mars 1909; pp. 276-308.

5. W. James. *L'Expérience religieuse;* traduction Abauzit; Paris, Alcan, 1908, 2e édit.

courageuse tentative de restauration morale ; mais nous doutons fort qu'elle aboutisse. A coup sûr, la « nature humaine » renferme un trésor d'énergies morales qu'il est possible et désirable d'utiliser, et ce souci très sincère de leur trouver un fondement solide dans la conscience individuelle, même au prix d'une déformation de la notion traditionnelle du divin, est très méritoire. Mais si la *concrétude*, pour employer l'expression elle-même de M. Delvolvé, est une des principales conditions d'efficacité d'une doctrine morale éducative, il est certain *a priori* que ni le *sentiment de l'unité réelle de l'être*, ni celui de *la communauté réelle des fins*, ni *la foi à leur réalisation certaine*, n'équivaudront jamais, « en valeur psychique, » à la foi du chrétien, à son *Dieu personnel*, à *l'union réelle et vivante* de l'âme avec son Dieu ici-bas, et à l'espérance d'une *béatitude commune et éternelle* après la mort. Et cette infériorité *objective* de la morale laïque n'est rien en comparaison de son infériorité *subjective*. J'admets fort bien que l'intégration d'une idée aux tendances psychiques les plus universelles et les plus fortes soit la principale condition de son efficacité pratique. Mais, aux yeux du chrétien, la *grâce* de Dieu l'emporte encore en efficacité sur l'*idée* de Dieu ; l'élément divin *subjectif* est le complément nécessaire de l'élément *objectif ;* la *foi* en Dieu, pour être efficace, requiert l'*action* de Dieu en nous, de telle sorte que c'est Dieu lui-même bien plus encore que l'idée de Dieu, qui s'intègre en quelque manière à nos tendances, les organise, et les vivifie. L'analyse des conditions d'efficacité de la doctrine traditionnelle faite par M. Delvolvé demeure vraie ; mais elle est incomplète. D'ailleurs, du point de vue « naturaliste » auquel il se place, il n'en pouvait être autrement. La grâce ne s'analyse pas du dehors. Pour s'en faire une idée, il faut en vivre ; et c'est précisément cette vie de la grâce qui, mêlée intimement à celle de la nature, explique finalement la force éducative de la doctrine chrétienne. La morale laïque ne supplantera donc la morale traditionnelle qu'à la condition de trouver à la grâce un équivalent subjectif.

Les ouvrages de M. Alengry sur la *Psychologie et Morale appliquées à l'Éducation* (1), de M. P. F. Thomas sur l'*Éducation dans la famille* (2), de M. Compayré sur l'*Adolescence* (3) renferment tous, à des degrés divers, les défauts inhérents à l'enseignement de la morale laïque relevés par M. Delvolvé. Celui de M. Compayré est plutôt un ouvrage de pédagogie qu'un livre de morale. On y trouve un résumé clair et facile, mais très superficiel, des deux gros volumes de Stanley Hall sur l'Adolescence (4). A l'instruction surtout mécanique et mnémotechnique de huit à douze ans, l'auteur oppose l'enseignement de l'adolescent reposant sur le raisonnement, la recherche personnelle, la mise en

1. Alengry F. *Psychologie et Morale appliquées à l'Éducation*, Paris, Alcide Picard, 1908; 1 vol. in-8° de VIII-355 p.

2. Thomas P. F. *L'Éducation dans la famille*, Paris, Alcan, 1905; 1 vol. in-16 de XI-255 p.

3. Compayré. *L'Adolescence*, Paris, Alcan, 1909; 1 vol. in-16 de 195 p.

4. Stanley Hall. *Adolescence, its psychology, and its relation to psychology, anthropology, sociology, sex, crime, religion, and education*; New-York, Appleton et Cie, 1904; 2 vol. in-8° de 589 et 794 p.

œuvre incessante de l'initiation intellectuelle. Tout ce qui concerne la croissance physique, le développement des organes, l'évolution mentale, la psychologie génétique, les sentiments de l'adolescent, est à lire et à méditer. Les moralistes y trouveront leur compte.

Le livre de M. Alengry a été écrit pour le cours de troisième année des Écoles normales. C'est un recueil de bons extraits habilement mis en œuvre et très utiles au public spécial auquel il s'adresse. Plus personnel, et d'une portée plus générale est l'ouvrage de M. Thomas sur l'éducation dans la famille, avec ce sous-titre suggestit : *les péchés des parents*. On fera bien de méditer les sages conseils de « tolérance » donnés par l'auteur relativement à l'éducation religieuse des enfants ; mais beaucoup regretteront sans doute qu'à ce point de vue très spécial, M. Thomas n'ait pas su dégager nettement sa propre pensée des nuances d'opinions qui l'enveloppent.

3. — Un point actuel d'éducation sociale : le Pacifisme.

Du domaine politique, où elle fut d'abord et violemment agitée, la question du Pacifisme est entrée dans le domaine moral. Tous les théoriciens du Pacifisme, à de rares exceptions près, pensent que la suppression progressive, puis définitive, des guerres, relève de l'évolution psychique des hommes, qu'elle est au plus haut degré une question d'éducation sociale. Il y a donc pour nous un grand intérêt à dégager des discussions en cours la pensée dominante à ce sujet. Nous le ferons en analysant brièvement quelques-uns des principaux ouvrages où les idées pour et contre la guerre ont été le mieux mises en lumière.

En 1906, M. Lagorgette publia une Étude de sociologie générale, sur le *Rôle de la guerre* (1), d'une indéniable valeur. L'auteur ne cache pas ses sympathies pacifistes, et, à ceux qui s'en prennent à la guerre, même pour des raisons objectives, il reproche de s'en tenir trop à ses effets sans en analyser assez les causes. La guerre est un phénomène psychologique extrêmement complexe, et qui intéresse tous les côtés de la vie sociale. Une guerre désastreuse au point de vue économique peut n'en être pas moins juste au point de vue juridique, utile au point de vue politique, et *vice versa*. On n'a pas le droit de condamner la guerre sans raison, ni pour des raisons secondaires ; mais par contre il serait téméraire d'y voir un phénomène fatal, dont la généralité dans le passé garantirait la perpétuité dans l'avenir.

Le phénomène de la guerre relève de la *téléologie*. C'est un moyen de réaliser certaines fins, parmi toutes celles qui sont objet des désirs humains. Mais la question vraiment intéressante est celle-ci : *En regard de ces fins à réaliser, la guerre est-elle un moyen nécessaire ?* L'auteur ne le croit pas ; d'où il conclut que le Pacifisme n'est point une chimère. On peut diviser les guerres en deux catégories : les guerres *irréfléchies*, celles qui se font sans but, entre sauvages ; et les guerres *réfléchies*, à but déterminé, des peuples civilisés. Ces dernières sont-elles fatales ?

1. Lagorgette, M. J. *Le Rôle de la guerre*; *Préface* de M. Leroy-Beaulieu ; Paris, Giard et Brière, 1906; 1 vol in-8°, 700 p.

L'expérience prouve le contraire ; car, bien souvent, la réflexion ne porte que sur le but à atteindre, et non sur le choix des moyens à employer pour l'atteindre.

Nous ne suivrons pas M. Lagorgette dans son analyse de tous les buts spécifiques à la réalisation desquels la guerre a servi et sert encore de moyen, ni dans sa critique des résultats obtenus, et des théories émises pour ou contre ce moyen brutal. Sa conclusion surtout nous intéresse. Elle est une condamnation presque sans réserve de la guerre, *en théorie. En fait*, puisque la guerre est avant tout un phénomène psychologique, l'auteur pense que sa suppression, ou tout au moins sa diminution, est liée à l'évolution psychique de l'humanité. Aussi bien doit-on créer des institutions qui soient de nature à favoriser cette suppression ; mais, plus que ces institutions officielles, l'éducation est appelée à faire sur ce point délicat une œuvre durable, en modifiant l'objet de nos désirs et de nos croyances, en éveillant notre réflexion, en matant notre impulsivité.

Cette conclusion de M. Lagorgette est devenue comme le centre de ralliement de tous les théoriciens du pacifisme. Tant qu'on n'aura pas inculqué aux masses de nouvelles habitudes, refait leur éducation dans un sens contraire à la haine et à la violence, le désarmement des peuples ne les empêchera pas de se battre à la première occasion avec les seules armes qui leur resteront, le poing, le bâton, ou le couteau.

Il faut avouer que, pratiquement, les pacifistes ont beau jeu, pour imposer aux masses leurs théories. Le peuple est simpliste, et se laissera toujours prendre aux arguments de la *paix armée*, et du service *militaire obligatoire*, qui coûtent tant en hommes et en argent, et revêtent de ce chef le caractère d'une calamité publique.

Bien que l'opinion générale soit acquise au pacifisme, la guerre cependant compte encore de nombreux défenseurs. En s'autorisant des données de l'histoire et de la sociologie, sans plus recourir aux raisons d'ordre métaphysique, religieux, ou esthétique, ceux-ci essaient de la justifier. Ils s'attachent surtout à démontrer que le pacifisme est une utopie, et qu'en lui sacrifiant les belles qualités de la race, on ne compense pas les sacrifices nécessaires d'hommes et d'argent. Parmi ces défenseurs, le Dr Steinmetz (1) mérite une mention spéciale. A la vérité, les arguments qu'il apporte en faveur de la guerre ne sont pas de nature à impressionner les masses ; mais ils retiendront à coup sûr l'attention des théoriciens du pacifisme.

Le grand argument des pacifistes est que la guerre ne prouve rien, qu'elle est un jeu du hasard. Steinmetz prétend qu'au contraire elle prouve beaucoup, car elle est un fait capital de l'histoire d'un peuple ; — et que le hasard peut y être réduit à son minimun. Pour être victorieux, un peuple doit être riche ; or la richesse suppose le travail, l'exploitation intelligente des ressources naturelles du pays, l'esprit d'épargne et d'économie. Au surplus, il doit être riche d'hommes, compter de nombreuses familles ayant de nombreux enfants, sains, robustes, courageux, n'ayant pas *peur de vivre ;* il doit enfin aimer la

1. Dr Steinmetz. *Die Philosophie des Krieges*; Leipzig, 1907; 1 vol. in-8° de XVI-339 p.

patrie concrète, dont on vit et qui fait vivre. La guerre prouve donc à un peuple, même vaincu, qu'il a ses qualités ; car sa défaite même reflétera sa force. Cette assertion est confirmée par les guerres récentes entre le Japon et la Russie, le Transvaal et l'Angleterre.

Cette démonstration ne laisse pas d'être impressionnante. Mais reste la question de savoir si un peuple ne peut utiliser ces qualités nationales qu'en cas de guerre, et si la guerre est le seul moyen de se rendre compte qu'il les a.

Dans son livre sur le *Rôle sociologique de la guerre et le sentiment national* (1), le capitaine CONSTANTIN reprend les idées de Steinmetz, mais en insistant principalement sur le sentiment national, dont il s'efforce de donner une justification scientifique. A cet effet, et en se basant sur les dernières données de l'anthropologie et de la paléontologie, il établit « les origines ethniques des populations françaises », et analyse les principaux facteurs qui ont contribué à la formation du caractère national. De cette analyse très pénétrante, et au demeurant très objective, il résulte que le peuple français est une individualité collective réelle, et bien vivante, avec sa physionomie propre, ses traits particuliers s'opposant aux autres individualités collectives, allemande, anglaise, etc. Or c'est justement cette opposition des peuples, cette irréductibilité des races, dont la conservation du caractère national est l'enjeu, qui explique les guerres dans le passé, et reste une menace perpétuelle de conflits pour l'avenir.

Sans doute, on aperçoit bien que le caractère national est subordonné en partie à la possibilité d'une guerre entre des nations opposées ; mais l'opposition des nations s'impose-t-elle absolument ? L'internationalisme est-il une chimère ?

Tous les pacifistes ne sont pas d'accord sur ce point. On peut facilement s'en rendre compte en parcourant le *Bulletin de la Société française de Philosophie* du 8 février 1908 (2) : « Jusqu'à quel point, demande » M. Durkheim à M. Ruyssen, devons-nous travailler à l'organisation » d'une Patrie nouvelle qui engloberait notre Patrie actuelle ; ou bien » devons-nous nous refuser à tout ce qui diminuerait l'autonomie de » cette dernière ? » (p. 46.)

M. Ruyssen est un pacifiste à la fois résolu et distingué. « Pour ma » part, répondit-il, je n'hésite pas : la plus grande vérité est dans » l'internationalisme. Je crois que nos Patries doivent s'intégrer dans » un ensemble toujours plus vaste. La Patrie a déjà perdu plusieurs » de ses éléments : tel l'élément religieux ; elle en perdra encore sans » que nous puissions prévoir avec certitude le terme de cette dissolu- » tion. Mais cette croyance n'est pas commune à tous les pacifistes. » Certains d'entre eux veulent simplement l'arbitrage, des conventions » librement consenties, et non la fédération des nations. Ce sont là les » divergences inhérentes à un parti à qui il suffit de s'appuyer sur un » minimum de croyances communes » (p. 47).

---

1. CONSTANTIN A. *Le Rôle sociologique de la guerre et le sentiment national ;* Paris, Alcan, 1907 ; 1 vol. in-8° de la Biblioth. scientif. internat.

2. *Bulletin de la Soc. franç. de Phil. : Pacifisme et Patriotisme ;* février 1908.

M. Durkheim craint que cette indécision, cette absence d'entente sur une question essentielle ne soit, pour le Pacifisme, une cause de faiblesse. D'ailleurs il ne croit pas, pour sa part, que l'humanité tout entière constituera demain une seule Patrie. « Il est même très vrai-» semblable que cette unification radicale ne s'accomplira jamais. Le » moi suppose d'autres moi auxquels il s'oppose : par analogie on peut » croire que l'idée d'une personnalité nationale unique implique contra-» diction. L'unité absolue n'est, d'ailleurs, pas plus désirable que » l'extrême dispersion. Il y aura donc toujours plusieurs Patries, mais » elles seront plus vastes que celles d'aujourd'hui. D'où ma question : » quelle attitude devons-nous avoir en face de ces Patries qui seront, » qui sont en train de se faire? » (p. 49).

M. Ruyssen répond qu'il y a actuellement déjà — on le constate surtout dans certains milieux ouvriers — un conflit entre deux Patries, la Patrie de fait, et la Patrie future, encore vague, mais dont on se sent d'autant plus solidaire qu'on est désolidarisé de l'autre Patrie. Or ce conflit entre deux espèces de Patries, au sein même de la Patrie actuelle, est une raison de plus en faveur du Pacifisme. Que veut le Pacifisme ? « Il veut créer des cadres extérieurs permettant à chaque » Patrie de réaliser en paix son évolution vers l'avenir, sans que » viennent à se former, sous l'influence des guerres et des violences, des » Patries artificielles et oppressives. Il tend donc, en écartant la guerre, » à épargner aux peuples... ces terribles cas de conscience que sont les » guerres entre civilisés, et c'est une raison de plus pour travailler avec » le Pacifisme à créer des cadres juridiques, dans lesquels l'évolution » normale des Patries pourra se produire efficacement et pacifique-» ment » (p. 53).

Le plaidoyer de M. Richet en faveur du Pacifisme n'est pas moins éloquent que celui de M. Ruyssen, quoiqu'il le soit autrement (1). Peu ou point de théorie, mais des chiffres, des données concrètes, des exemples frappants, qui traduisent toutes les horreurs. toutes les conséquences de la guerre. *La Guerre est un mal.* La première moitié de l'ouvrage est consacrée à la preuve de cette assertion. La seconde moitié est historique ; c'est l'étude du mouvement pacifiste avec son développement progressif depuis les premières tentatives d'arbitrage international jusqu'à la première conférence de La Haye. Très pessimiste lorsqu'il s'agit de décrire les horreurs de la guerre, M. Richet devient tout à fait optimiste lorsqu'il prédit les bienfaits de la paix. Voici la conclusion d'un article sur *La Guerre et la Paix* qu'il a publié, depuis l'apparition de son ouvrage, dans la *Revue Philosophique* (2) : « S'imaginer que la conquête de la vérité sera la conséquence d'un » *maximum* de massacres humains, et non d'une patiente collaboration » scientifique, c'est une si effroyable erreur de sensibilité, de morale, » et de logique, qu'on sera stupéfait d'avoir trouvé, même en nos » jours barbares, tant de gens pour la défendre. »

Louvain. M. S. Gillet, O. P.

1. Richet C. *Le Passé de la Guerre et l'Avenir de la Paix;* Paris, Ollendorff, 1907, 1 vol. in-8°, de VII-416 p.

2. *Revue philosophique*; année 1908, pp. 160-172.

Bulletin de Science des Religions

I. — MÉTHODOLOGIE.

Dans l'immense domaine de la Science des religions, le problème le plus discuté, en fait de méthodologie, est celui que pose l'application de la méthode comparative à l'étude des faits religieux. Cette application est-elle légitime ? A quelles conditions et en fonction de quel but ? Est-elle de nature à déterminer, dans l'ensemble des recherches relatives aux religions, une science spéciale ? Il y a déjà longtemps que les historiens et les ethnologues emploient cette méthode, mais l'usage qu'ils en ont fait a plutôt contribué à embrouiller les questions de principes qu'à les éclaircir.

C'est l'impression que M. J. Toutain, maître de conférences à l'École pratique des Hautes Études et historien estimé de la religion romaine, a ressentie et qu'il a traduite au Congrès d'Oxford en une protestation vigoureuse (1). M. Toutain s'élève tout d'abord contre certaines applications de la méthode comparative, mais il finit par s'en prendre à cette méthode elle-même qu'il juge dangereuse et dépourvue de caractère scientifique. Cette méthode repose, en effet, sur ces trois postulats : 1° « L'organisation en clans totémiques est une forme sociale nécessairement antérieure, dans l'évolution de l'humanité, aux formes sociales qui caractérisaient les peuples de l'antiquité classique » ; 2° « Tous les peuples dans tous les pays du globe ont passé par le totémisme » ; 3° « Le totémisme est un système social et religieux, dont les caractères essentiels sont parfaitement connus.» Or, ces postulats sont inacceptables, parce que totalement dénués de preuves.

M. A. van Gennep, directeur de la *Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques*, a répondu à M. Toutain (2). Il lui reproche de s'être fait la partie belle en s'attaquant à certains excès commis par les initiateurs des études comparatives, et à certaines applications maladroites de la méthode ethnographique imputables à des historiens et à des philologues. Ces excès et ces applications maladroites sont de plus en plus nettement condamnés par les représentants autorisés de la méthode comparative. Quant aux postulats de M. Toutain, M. v. Gennep expose que nul ethnographe n'admet les deux premiers ; le troisième trahit l'ignorance de M. Toutain en ces matières. La conclusion est que la méthode comparative ou ethnographique ne saurait être rendue respon-

---

1. J. Toutain. *L'histoire des religions et le totémisme*, dans *Transactions of the third international Congress for the History of Religions*, Oxford, 1908, II, pp. 121-131 et dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, tome LVII, n° 3, pp. 333-354

2. A. van Gennep. *Totémisme et Méthode Comparative*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, tome LVIII, pp. 55-98.

sable des excès commis en son nom, ni solidarisée avec les systèmes particuliers (le totémisme, p. ex.) (1) auxquels elle a donné naissance. Elle est légitime et nécessaire si l'on veut aller au delà d'une simple description des faits religieux et essayer de les comprendre et de les expliquer (2).

M. Goblet d'Alviella, professeur à l'université libre de Bruxelles, qui présidait au Congrès d'Oxford la section de méthodologie, s'est occupé lui aussi de la méthode comparative (3). La science des religions comprend l'hiérographie ou histoire des religions, l'hiérologie ou histoire comparée des religions ou encore religion comparée et l'hiérosophie ou philosophie de la religion. Les noms d'histoire comparée des religions et de religion comparée ont « l'avantage de mettre en évidence la méthode essentielle dont fait usage l'hiérologie : la méthode comparative où l'on supplée à l'insuffisance des renseignements sur l'histoire continue d'une croyance ou d'une institution dans une race ou une société, par des faits empruntés à d'autres milieux ou à d'autres temps. Cependant il doit être entendu que la comparaison n'est pas tout et que, si nous comparons, ce n'est pas seulement pour *constater* ce en quoi les religions se ressemblent et se séparent, mais encore et surtout pour tirer de ces rapprochements l'*explication* à la fois de leurs divergences et de leurs similitudes... L'hiérologie présuppose l'hiérographie, mais embrasse une sphère plus large : d'abord parce qu'elle remonte au delà de l'histoire pour rechercher les commencements des croyances et des institutions qui apparaissent déjà toutes formées au début des temps historiques ; ensuite parce qu'elle complète la méthode historique avec les méthodes déductives et comparatives en usage dans les divisions de l'anthropologie, notamment dans la psychologie, l'ethnographie, le préhistorique, le folklore, la philologie et la sociologie. » M. G. d'Alviella rappelle ensuite les services rendus à la religion comparée par les sciences qu'il vient d'énumérer et qui sont ses auxiliaires indispensables. Ce sont les mêmes idées que défendait M. van Gennep contre M. Toutain.

Le Rév. L. H. Jordan, de Toronto, est revenu, au Congrès d'Oxford (4), sur deux idées qui lui sont chères, à savoir que la religion comparée est une science spéciale, requérant des connaissances et des aptitudes différentes de celles qu'exige l'histoire des religions et que, par suite, elle demande à être cultivée par des spécialistes et avec plus de rigueur qu'elle ne l'est souvent. Il se montre péniblement impressionné par le

1. Dans le curieux discours qu'il a prononcé au Congrès d'Oxford comme président de la section Gréco-Romaine, M. S. Reinach, qui a tant abusé du totémisme, a constaté lui-même que l'attention des ethnologues se détournait de ce système. On a peine à comprendre que ce soit le même homme qui vient de commettre *Orpheus*. Des pamphlets de ce genre ne sauraient trouver place ici.

2. Cfr. l'étude, sympathique, dans l'ensemble, aux idées de M. v. Gennep, que M. Bros a consacrée à cette controverse : *Érudition, Comparaison et Hypothèse en Histoire des Religions (Revue pratique d'Apologétique*, tome VII, pp. 674-686.)

3. Goblet d'Alviella. *Les sciences auxiliaires de l'histoire comparée des religions. Transactions*... II, pp. 355-379.

4. L. H. Jordan. *The Relation of comparative Religion to the History of Religions.Transactions* etc., II, pp. 427-432. Le Rév. L. H. Jordan est bien connu par son intéressant ouvrage : *Comparative Religion : its Genesis and Growth*, 1905.

débordement de publications vulgarisatrices qui répandent dans le grand public des idées vagues et dangereuses. Il souhaiterait la création en quelque capitale d'un Institut supérieur de science des religions qui jouerait le rôle de Clearing House par rapport à l'enseignement donné dans les universités.

Le R. P. Schmidt a donné son sentiment sur l'histoire comparée des religions au début de l'étude qu'il publie dans l'*Anthropos* sur l'origine de l'idée de Dieu. « Entre toutes les branches de l'ethnologie, écrit-il (1), la science comparée des religions a pris le plus grand développement ; elle a atteint un tel degré d'autonomie qu'elle a presque perdu le sentiment de sa subordination à l'ethnologie générale. Ces allures d'indépendance ne tournent pas à son profit à tout égard, comme le prouve l'étude de plusieurs ouvrages écrits dans ce sens. Il ne suffit pas de faire des études comparées de religions d'après la méthode et les principes de l'ethnologie..., mais il est nécessaire d'avoir toujours présentes les autres branches de l'ethnologie générale, telles que l'ergologie, la sociologie, la psychologie, l'activité artistique et même les rapports qu'ont entre eux les peuples au point de vue anthropologique et linguistique et d'en tenir compte dans ses recherches. Car la religion n'est pas un fait isolé, mais une chose influencée de beaucoup de manières et de divers côtés et qui, à son tour, exerce une influence dans toutes les directions. » On reconnaît la thèse exposée par M. G. d'Alviella avec cette nuance que le savant belge envisageait surtout les renseignements que les diverses branches de l'ethnologie peuvent fournir à la religion comparée, tandis que le missionnaire autrichien met plutôt en relief les correctifs qu'elles ont qualité pour introduire dans les comparaisons, déductions et explications de l'histoire comparée. Signalons en passant qu'un sociologue, le professeur L. T. Hobhouse, de l'université de Londres, se plaçant au point de vue de sa spécialité, s'est exprimé, au Congrès d'Oxford, dans le même sens que le P. Schmidt (2).

« Le droit de la science comparée des religions, poursuit ce dernier, d'être placée au rang d'une science autonome ne doit pas être mis en question par cette exigence. Son objet est d'une si haute importance et d'un caractère si spécial, l'extension que les études comparées des religions ont déjà pris est si grande qu'on doit regarder comme justifiées ses prétentions à l'autonomie. Seulement dans ce cas il faut procéder vers une autre direction à une délimitation plus rigoureuse qu'on ne l'a fait jusqu'ici, du moins chez le plus grand nombre d'auteurs, je veux dire qu'il faut poser une limite nette et exacte de la science comparée des religions à l'égard de toutes les sciences qui s'occupent de la vérité soit de la religion en général, soit de quelques religions déterminées en particulier... Elle doit beaucoup plus que par le passé se pénétrer de ce principe qu'il n'est nullement de son ressort de prononcer un jugement sur la vérité ou la fausseté, ou sur la valeur plus ou moins

1. G. Schmidt. *L'origine de l'Idée de Dieu. Anthropos*, III, p. 125 et ss. Je respecte naturellement le français, parfois légèrement incorrect, du P. Schmidt ou plutôt du P. Pietsch son traducteur.

2. L. T. Hobhouse. *Comparative Religion and Sociology. Transactions*, etc., II, pp. 433-445.

grande d'une forme quelconque de la religion. Ceci est plutôt la tâche de la philosophie de la religion qui est tout à fait hors du cadre des sciences ethnologiques et en diffère essentiellement. La science ou l'histoire comparée des religions... est une science ethnologique qui n'a d'autre but que d'étudier et de décrire un groupe de faits dans la vie des peuples, les faits religieux, dans toute leur étendue, leur origine, leur propagation et leur évolution. » Sans insister sur les infractions souvent grossières — et en plus d'un sens — commises contre ce principe par certains comparatistes, il ne sera pas déplacé de rappeler ici que même un théoricien de la religion comparée tel que le Rév. L. H. Jordan, a manqué de netteté sur ce point. Et c'est une des raisons qui expliquent certaines critiques dirigées contre son livre : Comparative Religion (1).

Revenons au P. Schmidt. « Sur ce point, une influence néfaste a été particulièrement exercée par l'application outrée ou, pour mieux dire, fausse, du principe de l'évolution qui place régulièrement au commencement de chaque évolution ce qui est plus bas, plus imparfait. Une telle conception force continuellement à prononcer, implicitement ou explicitement, des jugements sur les valeurs des formes religieuses que l'on étudie, parce qu'autrement on ne pourrait pas constituer la série des évolutions qui, dans de telles théories, n'est qu'une série de valeurs ascendantes. Une telle conception corrompt la science comparée des religions jusque dans ses racines. En même temps on se trouve ici en face d'une interprétation du principe de l'évolution qui est fausse en soi. Ce principe n'exige pas que la série des évolutions commence absolument par ce qui est plus bas et de moindre valeur. Il place plutôt au début ce qui est simple, ce qui n'est pas encore développé, c'est-à-dire quelque chose qui renferme en soi des puissances, des aptitudes vers des formes ultérieures (2). Établir ces puissances, en poursuivre la réalisation graduelle, étudier les lois de formation intérieures et les causes extrinsèques qui l'amènent, voilà la seule et vraie méthode de la science comparée des religions qui, en se restreignant dans ces limites, s'abstient de toute appréciation sur la valeur et la vérité des idées religieuses. »

Le professeur Fr. Boas, de la Columbia University de New-York, exposait, il y a quelques mois, dans une intéressante conférence, l'objet et l'état présent de l'anthropologie (3). Après avoir rappelé l'influence exercée, depuis bon nombre d'années, sur cette science par l'hypothèse d'un processus évolutif rigoureusement fixé et partout respecté, il constatait qu'une connaissance plus exacte des faits était en train d'apporter de nombreuses modifications à ce schématisme artificiel. Le même phénomène se produit, ajoutait-il, à l'égard d'une autre théorie anthropologique, celle des « Elementargedanken » de Bastian. L'histoire de la civi-

1. Cfr. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, I, p. 540.

2. La même idée, très juste, a été exprimée avec force par Mgr Le Roy dans son livre récent : *La Religion des primitifs*, 1909, p. 64.

3. Fr. Boas. *Anthropology*, in-8° de 28 p. New York, The Columbia University Press, 1908.

lisation et, en particulier, celle de la religion sont décidément plus complexes qu'on ne le croyait, du fait surtout des mouvements de peuples et des influences qui s'entre-croisent.

II. — RELIGION DES PEUPLES NON CIVILISÉS.

I. — Études d'histoire comparée des religions.

M. E. Sydney Hartland a prononcé, en qualité de président de la section des « Religions of the lower Culture » au Congrès d'Oxford, un discours qu'il convient d'analyser (1). Il y rend d'abord hommage à M. Tylor, auquel l'honneur appartient d'avoir donné aux recherches concernant la religion des primitifs l'impulsion décisive. La méthode qu'il a pratiquée et les conclusions générales auxquelles elle l'a conduit gardent toute leur valeur. Parlant ensuite des travaux publiés au cours de ces dernières années, M. Hartland constate qu'ils ont placé deux questions au premier plan de la discussion : le rapport entre la magie et la religion, la notion d'un Être Suprême chez les Primitifs. Sur le premier point, M. J. G. Frazer a proposé l'attrayante théorie que voici. Il existe entre la magie et la religion une opposition radicale La magie est apparue la première, puis la religion, lorsque des esprits plus avisés, les magiciens eux-mêmes, eurent reconnu l'inefficacité des procédés magiques. Quant à l'existence de la notion d'un Être Suprême parmi les primitifs, elle a trouvé en M. A. Lang un défenseur résolu.

M. Hartland n'admet ni l'une ni l'autre de ces manières de voir. Après avoir indiqué les raisons qui les lui font écarter, il expose ses vues personnelles. Deux facteurs ont dû jouer un rôle capital dans l'apparition de la religion : le sentiment de la personnalité et celui du mystère. L'homme primitif, entouré par l'inconnu, fut saisi de crainte religieuse (awe) et d'étonnement ; il ressentit la vive impression du pouvoir présent derrière les phénomènes. Interprétant ces phénomènes dans les termes que lui suggérait le sentiment qu'il avait de sa conscience propre, il les considéra comme des manifestations de personnalité. Toutes les personnalités, qui se manifestaient ainsi, devaient être le siège de besoins et de forces (potentialities) analogues à ceux qu'il sentait en lui-même. Il était inévitable qu'il cherchât à se concilier ces personnalités ou à se les soumettre. Heureusement il trouvait en sa force (potentiality) personnelle le moyen d'atteindre ce but dans une large mesure. Cette force inhérente, c'est l'*orenda* des Iroquois, le *waka* des Sioux, le *manitowi* des Algonquins. Il est probable que cette conception se trouve chez tous les peuples de culture inférieure : *mana* chez les Mélanaisiens, etc. Cette force, cet orenda demeure vague. Au point de vue de sa direction comme de sa diffusion, elle est indéfinie, mystérieuse. A la vérité, différentes personnalités, réelles ou imaginaires, en sont douées à des degrés divers. Mais elle est surtout conçue comme une atmosphère, une influence diffusée plus ou moins

1. E. Sydney Hartland. *President's Address. Transactions* etc., I. pp. 21-32.

par chacune d'elles, comme une odeur tantôt pénétrante, tantôt subtile et tantôt débile. Il est impossible de lui assigner des limites. Les relations de l'homme avec les diverses personnalités non humaines sont conçues comme analogues à celles que les hommes ont entre eux. Il doit invoquer et se concilier les êtres plus puissants que lui-même ; les autres il est en état de les dominer. Dans l'un et l'autre cas, il obtient ce résultat par des actes et des paroles qui sont l'expression de son vouloir, de sa force mystique, de son orenda. Ce sont là des rites religieux ou magiques. Lorsqu'ils visent les êtres transcendants dont l'homme s'estime entouré et qu'il doit approcher avec crainte et respect, nous les disons religieux. Lorsqu'ils visent des êtres qu'il peut contraindre, nous les appelons magiques. Mais la ligne de démarcation est difficile à tirer avec précision. L'orenda de l'homme, de certains hommes du moins, arrive à contraindre les êtres transcendants eux-mêmes. D'où il résulte que les procédés magiques se mêlent aux rites religieux les plus solennels. En résumé, la magie et la religion sortent de la même racine : elles sont les deux faces d'une même médaille. Du plus bas degré de la civilisation au plus élevé, elles sont inséparables.

J'ai exposé avec quelque étendue la théorie de M. Hartland, non point que je prétende la recommander, mais parce que, diversement nuancée bien entendu, elle semble en train de conquérir les suffrages d'un grand nombre d'ethnologues. C'est elle, en somme, qui a eu les honneurs de la section des Primitifs au Congrès d'Oxford. C'est elle qu'ont défendue M. E. Clodd (1) et surtout M. R. R. Marett, qui est l'un de ses plus anciens et de ses plus habiles représentants (2). M. Marett réunit les notions de *tabou* et de *mana* qui, à elles deux, équivalent à notre notion de surnaturel, mais de surnaturel considéré simplement dans son existence, à l'état de repos. Tabou traduit l'aspect négatif, ou si l'on veut, défensif du surnaturel ; mana son aspect positif. Le tabou-mana est la source commune de la religion et de la magie. C'est seulement lorsqu'on prend le surnaturel à l'état agissant que magie et religion se distinguent. M. Marett estime que la formule tabou-mana constitue une définition de la religion primitive qui a sur la formule animiste le double avantage d'être rigoureusement coextensive à la notion de surnaturel et d'exprimer un élément essentiel à cette notion. Pour ce qui est de la formule totémiste, elle est moins satisfaisante encore que la formule animiste. La formule fétichiste est tout à fait inexacte.

Cette doctrine du mana (= sacré) source commune de la religion et de la magie fait pareillement le fond, avec la théorie de l'origine sociale de la religion et de la magie propre à l'école de M. Durkheim, des études sur le sacrifice, sur l'origine des pouvoirs magiques et sur la représentation du temps que MM. Hubert et Mauss viennent de réunir en volume (3).

Les idées de M. F. B. Jevons sur la magie et sur ses rapports avec la

1. E Clodd. *Pre-animistic Stages in Religion. Transactions* etc., I, pp. 33-35.

2. R R Marett. *The Conception of Mana. Transactions* etc., I, pp. 46-57.

3. Hubert et Mauss. *Mélanges d'Histoire des Religions.* In-8° de XLII et 236 pages, Paris, Alcan, 1909.

religion, ne coïncident ni avec celles de M. Frazer ni avec celles de M. Hartland. Il les a exposées dans un mémoire lu au Congrès d'Oxford (1) et dans le livre récent où il a réuni sept leçons professées devant les aspirants missionnaires du Hartford Theological Seminary, États-Unis (2). Dans le mémoire, il s'applique à trouver une définition de la magie et aboutit au résultat suivant : « La magie est le pouvoir mystérieux que possède une personne ou un agent conscient de faire du mal — ou, secondairement, du bien — à une autre personne qui peut se trouver à distance. Ce pouvoir, au moment où il s'exerce, est accompagné par, ou attribué à une exclamation, un geste, une action exprimant et effectuant ce qui est voulu. Pour nous l'exclamation ou le geste ne fait qu'exprimer ce qui est voulu. Dans l'opinion du Sauvage, qui ne sait pas distinguer les catégories de similitude et d'identité, l'action qu'il accomplit ne ressemble pas seulement à l'action qu'il a en vue, elle est cette action elle-même ». M. Jevons écarte ainsi l'idée d'actions magiques automatiques, impersonnelles, sans magicien et l'idée que l'opération magique est simplement mimétique et non pas directement effective. Dans la leçon du livre précité consacrée à la magie il note en outre que la magie originairement n'empruntait rien à l'animisme, encore que l'animisme existât déjà et se présente à nous aussi loin que nous puissions remonter dans l'étude de la mentalité primitive. Il y affirme surtout (avec Frazer contre Hartland) l'opposition foncière de la magie et de la religion, opposition qui consiste, à son avis, en ce que la magie poursuit des fins anti-sociales tandis que la religion est ordonnée à promouvoir le bien de la communauté. Et puisque la magie étant anti-sociale suppose la société constituée et que l'existence de la société implique celle de la religion, l'on doit tenir pour assuré que la magie est postérieure à la religion.

Venons-en maintenant aux travaux spécialement consacrés à mettre en lumière l'existence de la notion d'un Être suprême parmi les races inférieures. Nous avons la bonne fortune de posséder un nouvel Essai de M. A. Lang sur ce sujet (3). Deux problèmes, observe M Lang, préoccupent les esprits. Le premier réside dans la difficulté de s'entendre sur la notion même de religion. Après avoir rapporté et critiqué plusieurs définitions, il propose la description que voici : « Je considère comme religieux les honneurs rendus par certaines races à la « majesté sacrosainte » de leur roi vivant qu'ils semblent regarder comme spécialement riche en mana ou pouvoir transcendant. Je considère aussi comme religieux toute propitiation des esprits, qu'il s'agisse de mânes ou d'esprits qui n'ont jamais été incarnés ; tout culte rendu à des dieux spirituels et toute croyance en un Être Supérieur ou Suprême qui n'est pas

1. F. B. Jevons. *Magic. Transactions etc.*, I, pp. 71-78.

2. Id. *Introduction to the Study of Comparative Religion.* In-16 de XXV et 283 p., New-York, The Marmillan Company, 1908. Ne pas confondre avec un ouvrage plus ancien du même savant : *Introduction to the History of Religion*, Londres, 1896.

3. A. Lang. *Theories of the Origins of Religion*, publié avec onze autres Essais déjà connus sous ce titre : *The Origins of Religion and other Essays*, en une brochure in-16 de 128 pages, Londres, Watts et Cie, 1908. L'essai analysé ici occupe les pages 107-128.

conçu ou n'est pas explicitement décrit comme spirituel, que cette croyance s'exprime ou non en un culte. »

Le second problème concerne l'origine de la religion et ses formes primitives. Il ne nous est pas donné de remonter à l'origine des choses et de saisir sur le vif la naissance de l'idée religieuse et l'action des divers facteurs qui ont contribué à son apparition. « Ces facteurs ont pu être : l'admiration, l'étonnement, la crainte religieuse (awe), le sentiment de faiblesse, d'ignorance, de pouvoir, de vitalité, de personnalité. Mais il est difficile que ces émotions aient produit la religion tant que l'on n'eut pas commencé de spéculer à leur sujet et au sujet de ce qui les avait provoquées, de chercher à se rendre compte d'elles et de soi et de ruminer les idées de pouvoir et de personnalité. L'homme avait conscience d'être doué de pouvoir, de vie, de personnalité, d'user des choses, d'effectuer quelque chose, d'aimer et de haïr. Il faisait des expériences de magie sympathique et il se persuadait qu'elles étaient couronnées de succès. Il pensait que certains hommes y réussissaient mieux que d'autres et il tirait de ce fait l'idée de mana, de pouvoir transcendant qui n'était pas purement physique et musculaire ». Il nous est difficile, ajoute M. Lang, de trouver un peuple dont nous puissions dire avec certitude que ces émotions et les réflexions qu'elles provoquent n'ont pas réussi à le conduire à l'idée religieuse. Même si nous arrivions à en trouver, qui nous assurerait que ce peuple n'a pas traversé une phase religieuse ?

En Australie, où nous rencontrons le niveau de civilisation le moins élevé qui soit, certaines tribus sont arrivées à la notion d'un « All-Father », d'autres ne possèdent actuellement qu'une sorte de doctrine de l'évolution, complétée par la croyance en la réincarnation des esprits et en l'existence de certains êtres qui ne doivent leur existence qu'à eux-mêmes. Laquelle de ces deux conceptions, dont on ne peut expliquer la diversité par celle des milieux physiques ou sociaux, est la plus ancienne, c'est matière à conjecture. « Personne ne conteste que la croyance à des esprits soit universelle ni que cette croyance ait été un facteur très puissant dans l'évolution de la religion. Il est communément appelé animisme ou, par M. Herbert Spencer, mânisme. Les anthropologistes diffèrent sur le point de savoir si l'animisme est ou n'est pas la seule et unique source de la religion. Tandis que certains, comme M. Tylor et M. Spencer, ont défendu cette manière de voir, d'autres estiment que des religions peuvent avoir existé et existent en fait qui ne sont pas basées sur l'animisme, quoique les sectateurs de ces religions croient aux esprits. Des gens peuvent croire aux esprits sans leur rendre un culte ni chercher à se concilier leur faveur ; leurs croyances religieuses peuvent être « unspiritual », n'être point d'origine animiste. Néanmoins l'animisme (spiritualism) ne peut vraisemblablement manquer d'envahir au cours du temps et peut-être de recouvrir la croyance en l'Être Supérieur de la foi non animiste ». M. Lang déclare qu'il est résolument de l'avis des seconds. Il justifie sa position : 1° en soumettant à une critique rigoureuse l'exposé populaire qu'a tenté M. Huxley de l'animisme appliqué à la religion d'Israël (1) ; 2° en exposant une fois de plus la réalité et la vraie nature

1. *Science and Hebrew Tradition*, 1895.

de cette croyance en un Être Suprême que l'on rencontre en Australie et ailleurs parmi des tribus de civilisation tout à fait inférieure, croyance qui ne doit rien à l'animisme.

En Australie et ailleurs... En effet cette croyance est répandue, affirme Mgr Le Roy, parmi les populations primitives du sud de l'Afrique. Le livre que le savant missionnaire a publié sur ce sujet et où il corrobore, généralise et précise la thèse défendue par M. Lang, mériterait une analyse détaillée dans laquelle malheureusement je ne puis songer à m'engager (1). Il contient trop de choses. Mgr Le Roy ne fait point difficulté d'accepter la méthode comparative et de l'appliquer à l'étude des faits religieux considérés du moins chez des peuples représentant à peu près le même niveau de civilisation. Il s'approprie même le concept de primitif dont il précise opportunément le sens : « L'histoire ne nous fournit aucune indication précise sur l'état primitif de l'humanité... Seulement ne peut-on concevoir l'humanité en marche depuis son enfance, vers un idéal que nous appelons la civilisation intégrale ?... Mais dans cette longue procession de tous les hommes à travers tous les temps, les familles, les clans, les tribus, les peuples et les races ne se présentent pas de front ; il en est qui précèdent et il en est qui suivent, il en est qui s'arrêtent, il en est qui reculent, il en est qui semblent à peine s'être mis en mouvement. Eh bien ! ce sont ces retardataires que nous appelons « primitifs »... Ils ne nous représentent sans doute pas exactement l'humanité telle qu'elle fut à l'origine, mais de tous les peuples qui la composent, ce sont eux néanmoins qui paraissent en donner la plus fidèle image.» Ailleurs l'auteur les compare au banc de calcaire affleurant dans un pays d'alluvions (2). Ces primitifs, remarque-t-il, ne sont d'ailleurs nullement les sortes de brutes que nous présentent certains ethnologues en chambre, mais des hommes et souvent intelligents.

Mgr Le Roy a choisi comme objet direct de son étude la vie religieuse des Pygmées, Boshimans, Négrilles de la région sub-équatoriale et Bantous, que vingt ans de séjour en Afrique lui ont permis d'observer sur le vif. Il nous montre tous ces peuples, qui appartiennent sans contredit à la catégorie des primitifs, et ceux-là particulièrement qui se trouvent au degré de civilisation le moins élevé, en possession de la croyance en un Être Suprême, Créateur, résidant au ciel, maître et propriétaire de la terre, juge des hommes, etc., auquel ils rendent un culte plutôt rudimentaire, mais de caractère élevé : offrande des prémices, prière, etc. Ils possèdent également, spécialement dans l'idée de justice, le germe d'une morale au sens vrai. Naturellement ces éléments religieux élevés, quoique très simples, sont accompagnés ou, pour employer un mot de M. Lang, « recouverts » de toute une végétation religieuse, mythologique et magique, enfantine ou grossière, dont Mgr Le Roy ne cherche nullement à dissimuler l'existence ou à amoindrir le rôle, qu'il décrit au

1. Mgr Le Roy. *La Religion des Primitifs (Études sur l'Histoire des Religions. 1)*, in-16 de VII et 518 pages, Paris, Beauchesne, 1909. Mgr Le Roy a réuni en ce volume les conférences qu'il a données à l'Institut catholique de Paris pendant l'hiver de 1907-1908.

2. Peut-être pourrait-on dire que ces peuples représentent approximativement l'état primitif de l'humanité *dans l'ordre de la civilisation acquise.*

contraire en détail et dont il s'attache à préciser la vraie nature et à éclaircir l'origine. A cet étage inférieur, déclare-t-il, l'animisme, le mânisme, le totémisme — dont il propose une interprétation juste probablement, mais qui ne saurait s'appliquer à tous les cas connus— le fétichisme, toutes ces théories ethnologiques sont à leur place. Toutefois on a l'impression que ces éléments inférieurs sont secondaires, postérieurs, par rapport aux croyances supérieures qui sont aussi bien plus simples. Parmi les causes qui ont pu donner naissance à ces dernières, Mgr Le Roy signale le sentiment qu'éprouve l'homme primitif, en contact direct avec la nature, de n'être pas « chez soi » dans ce vaste monde, d'être chez un autre, qui est le Maître et à qui tout appartient.

Généralisant ensuite ces observations, Mgr Le Roy expose que ces croyances supérieures se retrouvent et dans des conditions analogues chez toutes les populations primitives à travers le monde. Constituant le fonds primitif de la religion des primitifs, elles ont donc les titres les plus sérieux à être considérées comme représentant assez exactement la religion primitive de l'humanité. Mgr Le Roy estime que l'apparition et la conservation de ces notions sont difficiles à concevoir en dehors de l'hypothèse de révélations divines (1).

Je ne puis que mentionner les deux ouvrages, de grand intérêt, mais de contenu plus spécial, où M. H. Webster vient d'étudier les Sociétés secrètes primitives (2) et M. van Gennep ce qu'il appelle les rites de passage (3).

Dans son livre, qui est une thèse de doctorat ès sciences politiques présentée à l'Université Harvard, M. Webster a réuni une masse considérable de renseignements sur la « maison des hommes », les rites de la puberté, les enseignements que reçoivent les novices en cette occasion, le pouvoir des anciens, le développement des sociétés tribales, leurs fonctions et leur déclin, les cérémonies de clan, les fraternités magiques et enfin la diffusion géographique des rites d'initiation. Il est d'avis que tout cet ensemble de rites et de groupements a son point de départ dans le clan totémiste primitif et dans ses cérémonies. L'ouvrage de M. Webster, la méthode qu'il y suit, les conceptions et conclusions qu'il y expose relèvent de la théorie des *Elementargedanken* de Bastian.

M. van Gennep commence par constater que la vie entière des primitifs est remplie par une série de passages d'une condition à une autre, d'un groupe à un autre et que ces passages s'accompagnent toujours de rites « magico-religieux ». De cette appellation (magico-religieux), il fournit la justification suivante qui aurait elle-même grandement besoin d'être justifiée : « Il me reste à préciser brièvement le sens des mots

---

1. MM. Bros et Habert (*Revue du Clergé Français*, tome LVII, p. 327 et s.) signalent que Mgr Le Roy semble viser autre chose que ce qu'on appelle communément la *Révélation primitive*.

2. H. Webster. *Primitive secret Societies : A Study in early Politics and Religion*. In-8° de XIII et 227 pages, New-York, The Macmillan Company, 1908.

3. A. van Gennep. *Les rites de Passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité*, etc. In-8° de 288 pages, Paris, Nourry, 1909. M. A. Lang vient d'en publier dans l'*Anthropos* de Mai-Août, p. 824 et ss. un compte rendu très intéressant.

employés. Par dynamisme, on entendra la théorie impersonnaliste du *mana ;* par animisme, la théorie personnaliste, que la puissance personnifiée soit une âme unique ou multiple, une puissance animale ou végétale (totem), anthropomorphique ou amorphe (Dieu). Ces théories constituent la *religion* dont j'appelle la technique (cérémonies, rites, culte) *magie*. Comme cette pratique et cette théorie sont indissolubles, la théorie sans la pratique devenant la métaphysique, et la pratique fondée sur une autre théorie devenant la science, j'emploierai toujours l'adjectif *magico-religieux*. » Ces rites de passage tiennent une place assez considérable pour qu'on puisse les traiter comme une catégorie cérémonielle distincte et en faire l'objet d'une étude spéciale. A l'analyse ils se décomposent en rites de séparation ou préliminaires, en rites de marge ou liminaires, en rites d'agrégation ou postliminaires. Tout l'objet du livre que M. van Gennep leur consacre est de mettre en évidence les séquences cérémonielles ou groupes organiques de rites, de comparer ces séquences entre elles, enfin de préciser leur mode d'action, c'est-à-dire la catégorie magique à laquelle ils appartiennent. Assurément il y a d'excellentes choses dans cet ouvrage, mais il y en a aussi qui valent moins que rien. Chez M. van Gennep la faculté comparative semble s'exercer automatiquement, même lorsque les données en présence ne s'y prêtent nullement, un peu comme la faculté d'interprétation totémiste chez M. Salomon Reinach.

2. — Études d'histoire des religions.

Dans la masse imposante des monographies d'histoire des religions parues depuis mon dernier Bulletin, je signalerai seulement trois travaux particulièrement intéressants.

M. le missionnaire C. Strehlow vient de donner au public la seconde partie de son enquête sur les tribus Aranda et Loritja de l'Australie centrale (1). Nous avons cette fois un exposé précis et bien ordonné des mythes, contes et légendes des Loritja, auquel M. de Leonhardi a ajouté en appendice une étude sur le totémisme et sur l'objet cultuel appelé Tjurunga chez les Aranda et les Loritja. J'ai déjà noté que cette publication constituait un complément et un correctif indispensables aux ouvrages bien connus de MM. Spencer et Gillen sur ces mêmes tribus. Il devient, en particulier, de plus en plus clair que ces populations ne sont pas à considérer comme des primitifs.

M. l'inspecteur des missions Lic. J. Warneck a inauguré la collection *Religions-Urkunden der Voelker*, qui se publie à Leipzig chez Dieterich, par une savante monographie sur la religion des Batak de Sumatra (2). L'auteur, déjà connu par ses travaux antérieurs sur ce peuple qu'il connaît à fond, nous donne dans cet ouvrage un exposé systématique de la

1. C. Strehlow. *Mythen, Sagen und Märchen des Loritja-Stammes. Die totemistischen Vorstellungen und die Tjurunga der Aranda und Loritja, bearbeitet von Moritz Freihern von Leonhardi.* In-folio de 84 pages, Francfort, J. Beier.

2. J. Warneck. *Die Religion der Batak. Ein Paradigma für animistische Religionen des Indischen Archipels.* In-4° de VI et 136 pages, Leipzig, Dieterich, 1909.

religion des Batak, puis, conformément au programme de la Collection, une série de légendes, mythes, descriptions de cérémonies, etc., mis par écrit, sous ses yeux, par des Batak intelligents, enfin, en appendice, des notes et explications sur certains termes figurant dans les documents publiés.

Miss C. G. Dubois a publié un ensemble précieux de renseignements sur la religion des Indiens Luiseño qui habitent le sud de la Californie (1). L'enquête à laquelle elle s'est livrée était particulièrement opportune, attendu que ces Indiens devenus chrétiens et déjà tout pénétrés de notre civilisation sont en train d'oublier leur religion antérieure et leurs coutumes traditionnelles. Miss Constance Dubois nous décrit ou nous rapporte les cérémonies d'initiation, les cérémonies funéraires, les chants cérémoniels, les mythes, la science traditionnelle des Luiseño, tels que certains membres âgés de la tribu les lui ont exposés à elle-même. Le directeur de la Collection où paraît l'ouvrage de Miss Dubois, le Dr A. L. Kroeber, nous donne en appendice des Notes sur la religion des Luiseño provenant d'une autre source.

Kain. A. Lemonnyer, O. P.

III. — RELIGION ÉGYPTIENNE.

L'ouvrage le plus important, celui autour duquel on peut faire graviter les autres publications parues au cours de la dernière année, est assurément le volume de M. Georges Foucart, Docteur ès lettres, professeur adjoint à la faculté des lettres de l'Université d'Aix : *La Méthode comparative dans l'histoire des religions* (2). Sous ce titre général, qui paraît englober toutes les religions, l'auteur ne parle pour ainsi dire que de la religion égyptienne, qui est pour lui le point central auquel il ramène les autres comme à une mesure fixe et déterminée. Il entend faire de ce qu'il nomme la « Méthode comparative » l'objet même de l'histoire des religions ; « car traiter l'une après l'autre les religions de tel ou tel groupe ethnique, c'est faire des histoires de religions, dit-il, et non une histoire des religions ». Cette position déjà mise à l'ordre du jour il y a quelque trois ans par Jordan (3) et par Woods (4), a soulevé pas mal de critiques qu'il est inutile de rappeler. Quelque voie que l'on suive d'ailleurs, la comparaison intervient. Elle existe dans la méthode philologique préconisée par Max Müller, A. Kuhn et Bréal, dans la méthode sociologique et ethnographique de Lang, et de MM. Hubert et Mauss. Les partisans du totémisme l'emploient comme base et point de départ de

1. C. G. Dubois. *The Religion of the Luiseño Indians of Southern California (Univ. of California Public. in American Archaeology and Ethnology,* vol. 8, n° 3*).* In-4°, pp. 70-186 avec illustrations, Berkeley, The University Press, 1908.

2. Un vol. in-16, 237 p. Paris, Alph. Picard et fils, 1909. Déjà quelques-unes des idées exposées ici par Foucart ont été touchées dans l'article qu'il a publié : *Religion dans l'ancienne Égypte, Revue des Idées,* 15 Nov. 1908.

3. *Comparative Religion : its genesis and growth,* Édimbourg, 1905.

4. *Practice and Science of religion. A study of Method in comparative Religion.* London, 1906.

leur système, qui consiste en un rapprochement comparatif entre un rite grec, latin, égyptien, etc., et une coutume pratiquée par certaines tribus australiennes ou africaines ou par telle population de l'Amérique précolombienne. On obtient ainsi une série d'équivalences, d'analogies plus on moins exactes ou précises entre tel rite des religions de l'antiquité classique et tels usages observés chez les peuples organisés en clans totémiques. On explique, on généralise, on bâtit là dessus l'histoire des religions.

Ainsi donc la méthode proposée par M. Foucart n'est pas chose nouvelle quant au principe et au fondement, mais il en fait une application spéciale à la méthode historique.

I. — Son ouvrage se divise en trois parties dont la première forme comme l'introduction générale : *Objet de l'histoire des religions ; nécessité de la méthode comparative ; choix d'une religion pour servir de terme de comparaison.* Après avoir naturellement critiqué avec brièveté et rejeté les autres systèmes, il énumère les différentes opérations à effectuer. En premier lieu, il faut observer des faits religieux isolés des circonstances multiples au milieu desquelles ils se produisent, de même que l'on constate les faits scientifiques et naturels. En second lieu, l'on doit distinguer par l'analyse la part qui revient aux facteurs qui concourent à leur genèse et à leur développement : d'un côté l'élément psychologique qui imprime à l'histoire des religions une marche uniforme sous des apparences variées, c'est-à-dire l'homme lui-même, ses sensations, instincts, besoins, son imagination, son raisonnement, etc. ; de l'autre l'élément historique, géographique, ethnographique, sociologique, etc., d'où naît la diversité des pratiques et des croyances et le degré de rapidité et de lenteur de l'évolution. Enfin il convient de faire la synthèse de ces éléments à l'aide de la comparaison qui tient ici la place de l'expérimentation dans les sciences naturelles. On aura bien des chances ainsi de dégager les règles constantes du développement religieux.

Pour ce faire il faudra partir de faits sûrement démontrés et établis, par conséquent choisir la religion dont l'évolution servira de prototype auquel on pourra comparer les autres. M. Foucart procède par élimination pour aboutir à la religion égyptienne, fait unique dans l'histoire de l'humanité, car elle offre à l'observateur des conditions exceptionnellement favorables. D'abord son antiquité et sa durée que nous connaissons directement par des monuments qui nous mènent de la fin de la période néolithique africaine jusqu'au IVe siècle de l'ère chrétienne ; aucune religion au monde n'offre à l'étude pareil phénomène. En second lieu, pendant cette suite de siècles, l'évolution normale des idées religieuses s'est accomplie sans interruption, sans réforme, sans introduction de croyances étrangères, à part quelques cultes pratiqués par des étrangers à la fin de la période classique. En revanche l'influence religieuse de l'Égypte rayonne au delà de la vallée du Nil, chez les Sémites occidentaux, en Grèce, à Rome et jusque dans les hérésies des premiers siècles du christianisme. Elle est donc bien désignée pour servir de type et de terme de comparaison.

Quelques points sont à relever dans l'élimination que fait M. Foucart.

« Le choix doit porter, dit-il, sur les religions dites naturelles. Une méthode prudente conseille d'écarter le groupe des religions connues sous le terme de révélées ». Cette distinction est peut-être un peu sujette à caution. La religion naturelle existe-t-elle? C'est pour M. Foucart, comme pour Jules Simon, celle qui est le résultat des impressions de l'homme. Mais en fait aucune religion ne peut être dite naturelle. Le nègre ashanti ou le boschiman tiennent que leur culte leur a été révélé par le grand Esprit, tout comme les partisans des religions supérieures acceptent leurs doctrines de la révélation.

A souligner encore le rejet des religions des peuples sauvages ou non civilisés, « parce que considérer le sauvage comme le représentant de l'homme primitif est un postulat qui est peu vraisemblable ; bien loin d'être le type de la jeunesse humaine il en représenterait plutôt la décrépitude ». Cette idée d'une dégénérescence, longtemps rejetée comme une hypothèse antiscientifique, reprend de plus en plus droit de cité dans les sciences anthropologiques, morales, philosophiques, historiques et religieuses (1). Il est bon d'en faire en passant la constatation.

II. — Dans la seconde partie de son ouvrage, et qui en est de beaucoup la plus considérable, M. Foucart traite : *Des éléments constitutifs des religions.* Il passe en revue les principaux faits religieux et cultuels qui ont caractérisé la religion de l'ancienne Égypte pour les rapprocher ensuite de ceux des autres religions.

Peut-être eût-il été utile de définir quelques-uns des termes et quelques-unes des idées examinés au cours de ces pages. Considérer la religion comme : « un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés », ainsi que la définit Salomon Reinach dans un récent volume : *Orpheus ; Histoire générale des religions* (2) ; ou comme un lien de dépendance qui rattache l'homme à Dieu, selon la conception générale, voilà qui est de nature à conduire à des conclusions bien opposées. M. Amélineau, directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études (section des sciences religieuses), a tenté de remédier à cette lacune dans un gros volume : *Prolégomènes à l'étude de la religion Égyptienne. Essai sur la mythologie de l'Égypte* (3). Il n'a pas trouvé place cependant parmi les différentes notions qu'il cherche à déterminer, pour nous dire ce qu'il entend par : religion ou faits religieux. Pour ce qui est de Reinach, disons-le tout de suite, il n'a pas fait ici œuvre de science, mais de vulgarisation sectaire et de parti pris. S'inspirant de Voltaire, dont il cite sans cesse les appréciations, il n'admet pas toujours ses idées, mais se ressent continuellement de son persiflage. Quant à Amélineau, c'est l'un de ces demi-savants qui répandent les idées tout à fait hypothétiques dans lesquelles ils se complaisent et qui sont insuffisamment pesées. Ils engagent sur une fausse piste ceux qui les consultent et ne se tiennent pas en garde contre eux. Les prolégomènes eussent ga-

1. Lang, *The making of religion*, 1898. — Lalande, *Dissolution dans les sciences physiques et morales*, p. 254-270. — Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, p. 1-4. — M. A. C. Haddon, *Magic and fetichism*, 1906.

2. Un vol. in-16, XXI-625 p. Paris, Alcide Picard, 1909. Le chapitre I est consacré aux Égyptiens, Babyloniens et Syriens.

3. Un vol. in-8°, IV-536 p. Paris, Leroux, 1908.

gné d'être raccourcis des deux tiers. La pensée en eût été plus nette, plus précise, plus claire, plus exacte. Ainsi se perd-il en 183 pages sur la méthode à suivre dans l'étude de la religion égyptienne (1). On pourrait nous dire en peu de mots qu'il faut classer les documents par ordre chronologique, en usant prudemment des élucubrations des prêtres de la décadence ptolémaïque qui sont éloignées des premières conceptions des mythes égyptiens de l'origine, ou des auteurs grecs eux-mêmes mal renseignés à une époque tardive ; que les textes classés doivent être pris au sens propre des mots et non au sens figuré ; c'est ainsi qu'ils refléteront le mieux les pensées de ces premières sociétés humaines ; qu'enfin les autres sciences, anthropologie, sociologie, ethnographie, botanique, zoologie, etc., aideront à déterminer certains caractères et à élucider divers problèmes, mais qu'il faut être sur la réserve à l'égard de tout système métaphysique.

Dans une centaine de pages (2) Amélineau veut aussi nous montrer ce que représentait, pour l'Égyptien, *nouter*, que nous traduisons par Dieu. Repoussant toutes les idées jusqu'ici admises, il établit que le culte des dieux n'est autre que celui des ancêtres qui ont été considérés comme protecteurs, d'où *nouter* égale protecteur. Sans doute on trouve des textes dans lesquels les morts sont identifiés aux dieux. Il est certain cependant que ces morts ne reçoivent point le culte des dieux. D'un autre côté aux époques même les plus reculées, nous constatons ces deux cultes parfaitement distincts et rien n'autorise à les assimiler l'un à l'autre. Puis n'est-ce pas une preuve enfantine que de trouver au mot *nouter* le sens de protecteur, parce qu'en bien des textes on peut substituer l'un à l'autre ? Ce n'est point l'appareil égyptologique dont elle est enveloppée qui la rend plus probante. Les démonstrations de M. Amélineau ne font pas avancer les questions d'un pas.

Mais revenons aux éléments constitutifs des religions.

1° Le premier fait qu'examine M. Foucart, c'est *le culte des dieux et des animaux*, qui a été plus florissant en Égypte que partout ailleurs. Cette zoolâtrie paraît dès l'époque thinite et préhistorique, et toutes les fois que l'on a retrouvé alors un Dieu de la période historique, comme l'Horus d'Hiéraconpolis, il était déjà sous la forme qu'on lui connaît dans la suite. Elle ne semble donc pas être en Égypte une dégénerescence de l'idée religieuse, mais remonter à ses origines mêmes et déjà empreinte de son caractère intéressant à savoir le rapport des dieux et des hommes. Les dieux à forme animale sont unis aux chefs humains dans un rapport constant, comme l'Horus et le nom du roi. Cette conception sans doute est une conséquence de la divinisation des forces de la nature. Mais si les dieux avaient l'aspect de tel ou tel de ces animaux, les autres animaux n'étaient en aucune façon regardés comme dieux. Il faut soigneusement distinguer en Égypte, les dieux animaux et les animaux sacrés. Ceux-ci ne sont pas une survivance des temps primitifs, mais une déformation de l'idée religieuse, qui croît de siècle en siècle pour arriver à son maximum aux derniers jours. Cet exemple de l'Égypte ne prouve pas que les au-

1. *Op. cit.* Introduction et chap. Ier.
2. *Ibid.* Chap. IV, p. 282-402.

tres religions aient toutes débuté par la zoolâtrie ; seulement il avertit de rechercher si la zoolâtrie n'a pas existé chez d'autres peuples dont les commencements sont moins connus, et plus nombreuses seront les religions dans lesquelles on en aura relevé des marques certaines, plus ces survivances prendront de valeur parmi celles qui restent à examiner.

Puis, après quelques indications sur les cultes hellènes, indous, hittites, sémitiques dans lesquels Foucart relève des traces de zoolâtrie, il établit que ce culte des animaux diffère entièrement de ce que l'on a appelé le totémisme, mot et chose particuliers à certaines tribus indigènes de l'Amérique du Nord, qui d'ailleurs ont des dieux autres que les totems. Déjà A. VAN GENNEP, dans un récent article : *Totémisme et méthode comparative*(1), signale l'abus fait en ces dernières années, de ce que l'on est convenu d'appeler le totémisme égyptien. « Actuellement, dit-il, ni le totémisme grec ou celte, italique, égyptien, sémitique, arabe, ne sont démontrés...»; et pour l'Égypte, par ex., M. Loret(2) suppose résolues toutes sortes de questions fondamentales sur lesquelles on n'est pas encore fixé pour les populations actuellement totémistes. Cependant Van Gennep défend ce système en général comme une hypothèse plausible, meilleure encore que toutes les autres proposées. C'est aussi le pivot de toute l'exposition de Salomon Reinach (3), qui ne voit en Égypte que totem et tabou qui deviennent dieux, et avec l'anthropomorphisme revêtent les conditions humaines. Il en est de même pour Amélineau. Ce dernier veut à tout prix faire descendre les Égyptiens du centre de l'Afrique (4) et cela étant, il juxtapose une dizaine de faits africains d'ophiolâtrie où il reconnaît aussitôt du totémisme. Englobant sous ce mot toutes les formes et nuances de zoolâtrie et de thériolâtrie, il lui est aisé de découvrir du totémisme. Je ne puis indiquer ici, même brièvement, les fallacieux raisonnements qu'il fait reposer sur des textes interprétés avec fantaisie. On pourrait appliquer à tout le volume le jugement que porte Van Gennep sur son explication du totémisme : « On ne saurait en si peu de pages juxtaposer autant de notions contradictoires, autant d'opinions confuses, autant d'affirmations extérieures à toute réalité connue. Il y a là une mêlée de mots, comme tribu, clan, famille, totem, tabou, et des « je crois », en tout un schéma d'évolution qui frappe de stupeur au point qu'on ne sait par quel bout commencer l'œuvre critique ». Quant à Foucart il repousse purement et simplement le totémisme comme reposant sur des postulats qu'il faudrait auparavant démontrer. Il conclut que dans la période la plus ancienne que nous puissions atteindre de l'histoire humaine, les diverses religions ont commencé par le culte des animaux isolés dans lesquels vivaient les dieux.

---

1. *Revue de l'Hist. des relig.*, Juillet-Août 1908, p. 9-33.

2. *Rev. égyptol.* t. X, 1902, *Les enseignes militaires des tribus et les symboles hiéroglyphiques des divinités.* — *Bulletin de l'Inst. franc. d'Arch. Orient*, t. III, 1903. *Horus le faucon.*

3. *Op. cit. Introduction, l'origine des religions*, et ch. Ier, *Les Égyptiens.*

4. *Op. cit.* ch. II, *Origine des Égyptiens*, — Ch. III. *Le totémisme en Égypte.* A. J. REINACH a réuni en un article : *L'Égypte préhistorique*, la plupart des publications parues sur ces questions depuis 1904. *Revue des Idées*, 1908.

2° Le *sacrifice* est le deuxième élément et l'un des actes les plus essentiels dans toutes les religions. Mais aucune d'elles n'offre de documentation aussi solide et aussi abondante que celle de l'Égypte pour nous permettre d'en établir la théorie primitive, le mode primordial duquel seraient dérivés tous les autres ; ou, s'il y en a eu de plusieurs genres, ne nous indiquera mieux lequel aurait été pratiqué le premier. Or le sacrifice en Égypte a un caractère purement alimentaire. C'est tout simplement un animal que l'on tue et que l'on prépare pour le personnage divin comme on le fait pour un personnage humain, et l'officiant n'est autre que le fils du dieu, son descendant, le pharaon. Cette physionomie du vieux sacrifice égyptien est demeurée telle à travers les siècles ; et M. Foucart ne veut point que l'on cherche un sens mystique ou symbolique dans les formules ou cérémonies qui l'accompagnent, une idée de communion sacrificielle ou de victime expiatoire. C'est cette conception primitive que l'on rencontre sous la complication de leurs rites dans les religions hellénique, chaldéenne, babylonienne, védique. M. Foucart n'a-t-il pas un peu exagéré dans le sens qu'il veut bien voir ? Je rappellerai simplement le mythe de la destruction des hommes où l'on rencontre l'idée qui a conduit à l'institution du sacrifice : « Le meurtre écarte le meurtre », etc. C'est bien la trace d'une tradition existante du sacrifice expiatoire. Je signalerai encore le résultat des fouilles de L. Borchardt à Abusir (1), le temple de Ra élevé par le roi Ne-woser-Ra, Ve dynastie, avec la cour des sacrifices, un autel géant des holocaustes, qui ne permettent point de n'y voir que la conception du sacrifice simplement alimentaire tel que l'entend M. Foucart d'après les peintures et les scènes des tombeaux de l'ancien empire.

Tout autre est l'idée que M. Moret essaye de dégager des recherches faites en ces dernières années au sujet des rites égyptiens. Dans un article : *Du sacrifice en Égypte* (2), il définit le sacrifice : « Un acte religieux qui par la consécration d'une victime modifie l'état de la personne morale qui l'accomplit, ou de certains objets auxquels elle s'intéresse ». C'est son point de départ pour rechercher la condition où se trouve le dieu ou le mort avant le sacrifice ; la nature et le rôle de la victime ; les effets que le dieu et le défunt reçoivent de son immolation. Il fait ressortir, d'après un certain nombre de textes, que le sacrifice n'est pas seulement une vengeance, une expiation, une immolation, mais aussi une consécration, peut-être même une communion, bien que pour l'Égypte nous soyons mal renseignés sur cette conclusion importante du sacrifice. Cependant on pourrait dire qu'il verse dans le défaut opposé à celui de M. Foucart pour ne voir que mystique et symbolique partout. Le sacrifice ne serait à l'origine que le sacrifice de l'être défunt assimilé à un dieu de la végétation, Osiris végétant. Et le culte des dieux se résoudrait finalement dans le culte des morts. C'est là une systématisation que poursuit M. Moret depuis plusieurs années, dans ses ouvrages et ses publications, et qui est par trop excessive. Tout roi,

1. *Das Heiligtum des Königs Ne-woser-Ra*, herausgegeben von Bissing, Bau, von L. Borchardt, Berlin, 1905.

2. *Revue de l'histoire des religions*, Janvier-Février 1908, p. 81-105.

tout dieu serait d'abord adoré parce qu'il serait un Osiris, c'est-à-dire un mort. Pourtant les plus anciens monuments qui mentionnent Osiris ne donnent aucune indication d'un caractère funéraire ou d'un culte rendu en ce sens, ou se taisent complètement sur ce dieu comme dans les pièces recueillies de la primitive Abydos (1).

3° La *magie* qui tient une si grande place dans les religions de toutes les parties du monde est un fait universel et par conséquent le produit inné de la nature humaine. Mais alors comment imputer à tout le genre humain ce qui passe pour une aberration? N'est-il pas à croire plutôt que les pratiques qui nous sont presque toujours présentées comme constituant l'essence de la magie, sont en réalité des déformations de rites plus simples, scientifiquement erronés bien entendu, mais s'appuyant sur de longues déductions, des observations expérimentales, bref sur un fondement raisonnable? C'est ce que M. Foucart tente de démontrer en analysant quelques opérations magiques importantes, régulièrement répétées en des circonstances déterminées, comme par exemple les rites de l'intronisation du Pharaon. Il veut ainsi préciser le résultat auquel la magie devait aboutir et les procédés employés pour le réaliser ; déterminer les croyances en vigueur qui ont suggéré l'emploi de ces procédés ; montrer leur formation et le caractère de certitude qu'elles revêtaient. Cela, pour découvrir l'origine et les caractéristiques de la magie primitive qui, elle, n'est ni religieuse, ni sympathique, ni imitative, etc., questions qui pour Foucart n'existent pas. Magie, et religion sont nées en même temps et l'homme les a toujours employées pour mettre la main sur la nature et en retirer les ressources nécessaires aux besoins de la vie. La magie fut le fruit d'expériences répétées comme l'avait été aussi la science balbutiante des premiers Égyptiens. Si le feu et la fumée écartaient les fauves, pourquoi pas aussi les génies dangereux ? S'il était possible d'agir sur les êtres visibles, pourquoi pas sur les esprits invisibles ? D'abord unie à la religion, exercée par des corporations sacerdotales, exorcistes-sorciers, elle s'en est séparée peu à peu. Tandis que celle-là s'élevait, celle-ci s'enfonçait davantage dans la grossièreté. Sa source véritable est avant tout la nature de l'homme, le désir de connaître, par conséquent le contraire de la théorie du tabou où l'homme à ses débuts n'ose toucher à rien. Au sens restreint où on la prend aujourd'hui, elle a commencé le jour où des individus ont voulu pour leur compte ou celui d'autrui, et dans une intention de lucre ou criminelle, faire usage des recettes que les cultes publics avaient employées.

Tout cet exposé de M. Foucart est intéressant et original et sa conception de la magie égyptienne, et de la magie en général, est à noter.

4° *Les morts, la morale, le sacerdoce.* Étant posée la croyance de tous les peuples à l'existence d'un principe plus subtil que le corps qui lui était uni pendant la vie et ne périssait pas avec lui, et l'idée conséquente de ne pas rompre tout rapport entre le monde des morts et celui des vivants, M. Foucart veut qu'on recherche, en prenant pour base les données si diverses et si nombreuses du culte funéraire en Égypte, les

1. PETRIE, *Abydos*. II

efforts tentés parmi les autres peuples, voire même les non-civilisés, pour subvenir aux besoins immédiats du défunt et améliorer les conditions de sa vie en l'autre monde ; enquête particulièrement délicate pour les religions de l'Extrême-Orient où le culte des ancêtres est devenu base de la religion.

C'est à déterminer la nature de ce principe plus subtil que le corps, matériel pourtant, selon Foucart, que M. Amélineau consacre son chapitre V : *Du composé humain et du sort que lui destinaient les anciens Égyptiens*, pour terminer au chapitre VI par une reconstitution de *la géographie du monde funéraire* (1). BERESFORD POTTER recherche les traces de spiritualité dans les idées égyptiennes, d'il y a 4500 ans et avant, et certes il y en a, pour les rapprocher des idées chrétiennes dans un article intitulé : « *Some christian conceptions of immortality and resurrection in the ancient Egyptian religion* (2) ». Je ne m'y arrête point pour aborder tout de suite la pensée de M. Foucart sur la morale, qui, dit-il, était en Égypte indépendante de la religion ; c'est une manifestation spontanée des instincts de l'homme, de sa conscience. Sans doute le texte de la confession négative sur lequel il s'appuie n'apparaît qu'à la fin de la XVIIIe dynastie. Les nombreux sarcophages de la XIIe n'en portent pas trace. Cela prouve qu'on n'avait point coutume d'en orner les cercueils à cette époque—ou même, si l'on veut, qu'elle n'existait pas —mais non l'indépendance de la morale et de la religion. N'avons-nous point d'ailleurs d'autres textes, comme celui, de beaucoup plus ancien, des maximes morales de Ptah-Hotep, scribe de la Ve dynastie, qui n'écrit son traité que pour faire connaître le langage de ceux qui savent l'histoire du passé, de ceux qui ont entendu les dieux, lesquels accordent leur faveur au fils obéissant (3), etc. Enfin cette manifestation spontanée de la conscience, premier acte de la raison morale, de la syndérèse comme nous disons en philosophie, n'est-il point dépendant de la première idée, si vague soit-elle, d'un maître, d'un seigneur quelconque des choses ?

III. — Après quelques considérations sur le sacerdoce et son origine, M. Foucart traite de *l'évolution*. C'est la troisième et dernière partie de son œuvre. La tâche principale de l'histoire des religions serait de présenter dans toute sa suite l'évolution d'une religion naturelle : puis d'arriver ensuite, par la comparaison avec les diverses religions, à déterminer les lois générales du développement religieux. Si cette généralisation est prématurée quant à l'ensemble des religions, du moins la première partie de cette tâche est-elle possible en Égypte, et là seulement. Les principales phases de ce développement, qui peuvent conduire à des résultats d'ordre général, sont :

1° La sélection qui s'opère à l'origine parmi les myriades d'êtres divins dont la plupart tombent au rang de génies ou dieux secondaires,

---

1. *Op. cit.*, p. 402 et suiv.

2. *The Interpreter*, janv. 1909, p. 197-202.

3. CHABAS. *Le plus ancien livre du monde.* — VIREY. *Étude sur le papyrus Prisse.*

les autres devenant Maîtres ; l'organisation de ces dieux en famille, leur hiérarchie et les spécialisations d'emploi.

2° La prééminence politique de telle ou telle divinité qui par suite groupa autour de son temple les ressources et les énergies ; le progrès matériel est devenu par la force des choses d'ordre intellectuel et moral.

3° L'élaboration des cosmogonies et l'histoire de leurs remaniements, œuvre artificielle et tardive des écoles sacerdotales.

4° L'interprétation symbolique et la connaissance plus rationnelle que les théologiens de l'Égypte ont essayé dans les derniers temps de donner de leurs dieux.

5° Le développement des religions populaires à côté de la tendance de l'esprit vers l'ordre, tendance qui produisit l'organisation théologique du Panthéon.

6° Le travail continu vers le syncrétisme par le mécanisme de multiples opérations telles que les échanges, les séparations, les éliminations par symétrie ou les créations également par symétrie, les absorptions par doublet, les fusions par homonymies, etc... enfin l'aptitude au monothéisme, aux dieux panthées ou au concept de ce divin impersonnel qui est devenu en Grèce le concept du θεῖον.

Ici M. Foucart pose à priori la non-existence des religions prétendues monothéistes à l'origine de l'Égypte qui n'a jamais eu un dieu unique pour chacun de ses clans, mais un dieu premier des innombrables dieux.

M. Ph. Virey tend à démontrer le contraire dans un article récent : *Comment les anciens Égyptiens conçurent et définirent la divinité* (1). La notion d'un dieu unique semble bien avoir précédé toute autre notion théologique. Peu à peu chacun des clans se fit un dieu de son enseigne à la place de ce dieu unique dont la vague idée subsista comme une sorte de théisme, base de la morale. Il est de fait qu'au milieu de la multiplicité des dieux qui arrivèrent à régner sur l'Égypte, il y eut des correctifs formulés par les écoles théologiques sans doute, mais conséquence de traditions anciennes, qui maintinrent le principe de l'unité divine.

7° La simplification des multiples âmes qui habitaient un seul et même individu pour arriver à une âme une. Ne procède-elle pas d'un même progrès commun que la tendance vers le Dieu un ? Parallèlement l'évolution qui a trait à la nature et au rôle des descendants humains, fils des dieux, aux idées d'adoption divine, etc...

Enfin M. Foucart conclut par l'indication d'un dernier facteur qu'il nomme l'usure du temps, qu'on ne peut guère observer qu'en Égypte. Elle seule a assez duré pour qu'il soit possible de suivre une transformation qui s'opère de ce fait presque insensiblement.

En somme, prenant comme point de départ les données que lui fournit la religion de l'ancienne Égypte, M. Foucart touche et soulève la multitude des problèmes que fait naître la science de l'histoire des religions, mais sans poser de solution. C'est bien une voie qu'il veut ouvrir comme l'annonce le titre de son œuvre. Il est très prudent dans

1. *Revue pratique d'apologétique*, janvier 1909, p. 894-912.

la formule de ses énoncés en général. Certes, oui, l'Égypte peut être de grande utilité pour nous aider à connaître les anciennes conceptions de l'humanité disparue et à remonter vers une source originelle que sans doute on ne retrouvera jamais. Elle peut jeter une grande lumière sur les faits et les hommes. Il ne faudrait cependant pas les voir trop sous un angle égyptien, si je puis ainsi dire.

Je ne voudrais pas omettre de signaler en terminant : *Ægypten einst und jetz* de Friedrich Kayser et Ernst M. Roloff (1). C'est une réédition d'un volume paru il y a une vingtaine d'années, manuel excellent qu'on ne peut que recommander. Au courant des derniers résultats de la science et de l'histoire concernant l'Égypte, il retrace dans une première partie son passé depuis les origines jusqu'à Alexandre le grand. La seconde partie va d'Alexandre à nos jours et contient un intéressant et bref exposé de l'histoire du christianisme en Égypte ; de l'Église copte et du monachisme, de la conquête et de l'établissement de l'Islam. Mais qu'il me suffise de noter ici le chapitre sur la religion égyptienne qui permet de se rendre bien compte de la doctrine religieuse, de la morale et du culte. Le caractère de la religiosité du peuple est bien mis en relief.

Enfin la traduction en italien de l'ouvrage de A. Erman est à signaler : *La religione Egizia, traduzione italiana di Astone Pellegrini* (2).

Fr. A. Deiber, O. P.

Le Caire.

IV. — RELIGIONS SEMITIQUES.

La matière abordée dans les travaux qui feront l'objet des analyses que l'on va lire permet cette année d'adopter la division dont la raison d'être a été expliquée précédemment (3). Je grouperai donc les ouvrages sous les trois titres généraux suivants : 1° Religions sémitiques étudiées isolément ; 2° Religions sémitiques comparées ; 3° Expansion extérieure des Religions sémitiques. On est cependant prié de ne pas accorder à cette classification une portée trop rigoureuse, le premier devoir d'un rapporteur étant de suivre la pensée des auteurs sur tous les domaines où il plaît à celle-ci de se transporter, même incidemment.

I — Religions sémitiques étudiées isolément.

A. Religion Assyro-Babylonienne. — Les fervents de M. Winckler ont eu à essuyer, l'an dernier, une chaude alerte. Avoir édifié à grands renforts d'études et d'ingénieuses hypothèses une théorie d'après laquelle toutes les religions de l'Asie antérieure n'auraient été que l'écho plus ou moins affaibli d'un système né à Babylone, pleinement

1. Dritte völlig neubearbeitete Auflage, mit Titelbild in Farbendruck, 189 Abbildungen und einer Karte. — 1 vol. in-8°, XII-334 p. Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagshandlung, 1908.

2. Un vol. in-8°, p. VI-206, 1 ritr. e 9 tavol., Bergamo, 1908.

3. Cf. *Revue des Sciences Ph. et Th.*, 1908, p. 587.

élaboré plus de 3.000 ans avant notre ère et entièrement basé sur la *science* du ciel, — et puis s'entendre dire tout à coup que les Babyloniens n'ont pas eu d'astronomie avant l'époque d'Asurbanipal (700 A. C.) ! Il faut avouer qu'il y avait là une bonne raison de s'émouvoir. Qui donc a porté ce coup droit, audacieux ? Un disciple convaincu de Wellhausen sans doute (1) ? Non. Un jésuite, le P. Kugler (2) dont voici, en deux mots, la thèse : « L'astronomie babylonienne est l'objet d'une estime exagérée de la part de quelques assyriologues qui, eu égard principalement à un certain et fantaisiste système mythologico-astral, lui attribuent à la fois une antiquité trop reculée et de merveilleux résultats. » On le voit, l'allusion est transparente. Donc M. Winckler nous parle d'un *système religieux* basé sur la *science du ciel*. Cela revient à dire que les Babyloniens ont été des astronomes au sens rigoureux, scientifique du terme. Or qu'est-ce qui constitue l'astronomie à l'état de science ? Est-ce le simple enregistrement d'observations plus ou moins précises ? Oui, sans doute, l'astronomie accorde une très large part à l'observation dont il lui appartient d'ailleurs de régler la méthode et de perfectionner les moyens. Mais elle ne commence à mériter le nom de science que lorsqu'elle s'élève à la connaissance des lois qui régissent les mouvements des astres. Les Babyloniens du troisième millénaire eurent-ils de semblables préoccupations ? Ils les eurent si peu que jamais ils ne pratiquèrent l'astronomie pour elle-même, mais au simple titre d'auxiliaire de l'astrologie. L'astrologue avait besoin, pour confectionner ses horoscopes, de tabler sur une connaissance préalable des phénomènes sidéraux. La tâche de l'astronomie était donc subordonnée, et subordonnée à quoi ? A un but *essentiellement pratique*, qui conditionnait ses méthodes et ne lui permettait pas d'acquérir une existence autonome. Aussi « ne saurait-on guère accorder au contenu réel des anciens textes que la valeur d'une description primitive du ciel. » C'est seulement vers le milieu du VIIIe siècle A. C. que l'on voit apparaître, *pour la première fois*, des travaux vraiment scientifiques (3).

Les wincklériens ne pouvaient laisser passer, sans le relever, un tel défi. M. Alf. Jeremias s'en est chargé dans un court opuscule (4). Réponse devenue d'autant plus urgente que la théorie du R. P. Kugler commençait à trouver un sérieux écho en Allemagne. Un helléniste, M. Fr. Boll, se croyait en mesure de prouver que le soit-disant système du monde, attribué par M. Winckler aux Babyloniens, n'était autre que l'idée de l'univers, telle que les Grecs devaient la concevoir quinze cents ans plus tard (5). Et M. Ed. Meyer, en pleine Académie des Sciences de

---

1. Sur les positions respectives de l'école wincklérienne et de Wellhausen. Cf. *Revue des Sciences Ph. et Th.*, 1907, p. 140.

2. *Entwickelung der bab. Planetenkunde von ihren Anfängen bis auf Christus.* In-8o, XVI-292 pp. Münster, Aschendorf, 1907.

3. Kugler, *op. cit.*, p. 40.

4. *Das Alter der babylonischen Astronomie.* In-8o, 64 pp. Leipzig, Hinrichs, 1908.

5. Cité par Jeremias, *op. laud.*, p. 7.

Berlin, procédait à la réhabilitation de la civilisation assyrienne, dépouillée de toute originalité par les babylonistes outranciers (1).

Mais laissons les considérations générales sur l'évolution historique et sur les rapports des Chaldéens avec les Grecs : le centre du problème n'est pas là. Il s'agit de reprendre, pour le démonter pièce à pièce, l'argument du R. P. formulé avec une rigueur syllogistique. C'est à quoi M. Jeremias consacre la plus grande partie de sa brochure. Et d'abord, que vaut en l'espèce la définition de l'astronomie dont on se sert pour enlever aux Babyloniens leur plus beau titre de gloire ? Elle est juste, mais elle prouve trop. Non, certes ! l'astronomie ne s'est pas dépouillée des théories astrologiques qui lui avaient donné sa raison d'être. Mais alors il faut dire que jamais il n'y a eu d'astronomie, ni à Babylone, pas même au temps d'Asurbanipal, ni chez les Grecs, du moins avant les Alexandrins, — et sous bénéfice d'inventaire, — ni même au moyen-âge, si Képler croyait encore aux relations qui unissent les destinées humaines au cours mystérieux des planètes et des étoiles. C'est un contre-sens historique que de vouloir trouver dans l'antiquité une astronomie indépendante. S'ensuit-il que les Babyloniens n'aient pu se livrer à de véritables observations et dégager, *au moins empiriquement*, quelques-unes des lois sidérales ? Ici se pose la question de fait, et, le terrain déblayé des difficultés soulevées au nom d'un principe jugé contestable, cette question reprend tout son intérêt. Or, si l'on interroge les plus anciens textes, on aboutit, d'après M. Jeremias, aux résultats suivants : Les Babyloniens avaient observé d'une manière très minutieuse la position des étoiles : nous possédons encore plusieurs listes d'étoiles ; un essai de mensuration des distances qui séparent *gir* (queue du Scorpion), *girtab* (Antarès) et *šupa* (Épi de la Vierge). — Ils avaient déterminé la nature de la courbe décrite par le Soleil dans son mouvement annuel ; la durée précise des phases de la Lune ; les positions relatives du Soleil et de la Lune aux différentes périodes de la lunaison ; — distingué, des étoiles fixes, les cinq grandes planètes visibles à l'œil nu ; — identifié la double apparition de Vénus avec une seule et même planète ; — découvert que le Soleil, la Lune et les Planètes se meuvent à l'intérieur d'une bande assez étroite de la sphère céleste, — observation qui leur permit d'inventer le zodiaque avec la division de celui-ci en douze constellations (les douze maisons du soleil) ; — ils avaient, d'après leurs connaissances astronomiques, divisé l'année en douze mois de trente jours avec un système de jours intercalaires très savant, plus rapproché, paraît-il, du cycle de Méton que de la période égyptienne dite de « Sothis » ; — ils connaissaient l'inclinaison de l'écliptique sur l'équateur céleste, et avaient su, par conséquent, déterminer la position du pôle (*riksu* « nœud », c'est-à-dire point de départ des méridiens), et de l'Étoile polaire (qui était alors Véga de la Lyre) ; — enfin, révélation écrasante pour le P. Kugler, les Babyloniens avaient découvert, au moins « en gros », la Précession des Équinoxes !

Ce petit tableau ne laisse pas d'être assez impressionnant (2). Est-ce

1. *Sitzungsbericht*, 1908, XXXII, p. 648 sv.

2. J'ai groupé à dessein les conclusions dispersées à travers la brochure de M. Jeremias.

à dire que tous les éléments dont il se compose doivent être acceptés sans contrôle ? Prenons, par exemple, la Précession des Équinoxes. D'après les anciens textes, le Bélier (Kusarikku) est considéré comme « la Bête des Eaux » : ce qui nous reporte à une période durant laquelle le lever de cette constellation coïncidait avec le retour de la saison des pluies. Par conséquent le point vernal ne pouvait être alors dans le Bélier. Et de fait, les calculs astronomiques confirment cette supposition. On sait que l'an 3244 A. C., le point vernal se trouvait dans la constellation du Taureau. Il se déplaça ensuite et le changement devint assez sensible pour que, à l'époque de Nabonassar, on fût obligé de réformer le calendrier et de reporter l'équinoxe dans le Bélier. Donc, conclut M. Jeremias, les anciens Babyloniens avaient assigné au point vernal la constellation du Taureau, et il *suppose* que ce fut à la suite d'une *réforme* semblable à celle de Nabonassar, motivée par les mêmes causes ; il a assigné même la date : elle aurait eu lieu sous Sargon d'Agade (vers 2650). Évidemment cette réforme implique que les Babyloniens avaient remarqué dès l'époque de Sargon le déplacement du point vernal. Mais si la réforme n'a pas eu lieu, il est également fort possible que les Babyloniens, après avoir fixé le point vernal, ne se soient pas rendu compte de son mouvement de recul sur l'écliptique : et on ne saurait leur tenir rigueur d'une telle inadvertance si l'on se rappelle que le mouvement de Précession s'accomplit en 25765 ans.

Malgré ces réserves de détail et prise dans son ensemble, la thèse de M. Jeremias paraît juste. Et si l'auteur de la réponse peut encourir le reproche d'avoir interprété les « anciens textes » avec quelque bienveillance, le R. P. Kugler échappera difficilement à celui de les avoir traités avec un peu de sévérité. Rendons justice aux vieux Babyloniens : ls ont été de vrais astronomes, ils ont fait de l'astronomie scientifique. Et si leurs trouvailles nous semblent être aujourd'hui l'alphabet de la cosmographie, souvenons-nous, pour les apprécier équitablement, qu'elles furent accomplies trois ou quatre mille ans avant notre ère. Comme l'a très bien dit M. Schiaparelli (1), on se représente difficilement la somme prodigieuse d'observations qu'il a fallu entasser pour établir par exemple que le Soleil, la Lune et les Planètes ont le zodiaque pour champ commun de leurs évolutions. Et au fond il importe peu que les anciens Babyloniens aient ou non pratiqué la science du ciel. L'auraient-ils connue et pratiquée, il resterait à prouver que leurs descendants n'ont eu rien à ajouter à la somme des découvertes déjà réalisées. Or ce ne sera pas un des moindres mérites du R. P. Kugler que d'avoir forcé l'école wincklérienne à dresser le bilan exact des résultats dûs à l'activité des premiers astronomes. Et, somme toute, ce bilan, si, au lieu de le mettre en rapport avec ses causes immédiates, on le replace dans l'histoire générale de l'astronomie, est relativement médiocre. On a beau répéter que l'humanité « vit de quelques idées fondamentales dont toutes les autres ne sont que les variations, l'extension ou la transformation (2), » il est très difficile

1. *Die Astronomie im Alten Testament*, Giessen, 1907, p. 107 sv.
2. Jeremias, *op. cit.*, p. 20.

d'écarter le soupçon que les contemporains d'Asurbanipal et de Nabonassar ont pu, sans grand mérite, enrichir le bagage scientifique de leurs ancêtres (1).

Du reste M. Winckler n'est pas à bout de compte avec ses adversaires. Rien ne vaut pour mettre au point les théories les plus séduisantes ces monographies minutieuses, « exhaustives », dont la science allemande, jusqu'à une époque récente, semblait avoir conservé le monopole. Or voici qu'un assyriologue français, M. Et. Combe, Docteur de l'Université de Paris, vient de publier un travail de ce genre, remarquablement documenté : *L'Histoire du Culte de Sin, en Babylonie et en Assyrie* (2). Sin, comme chacun le sait, est le dieu de la Lune. Voilà donc une bonne occasion de vérifier, sur un domaine nettement délimité, l'authenticité du système à base astronomique. L'ouvrage se divise en deux parties : I. L'histoire du culte de Sin ; II. Les documents (avec une longue liste des noms propres théophores). Dans la première partie, l'auteur, après avoir dressé le catalogue complet des noms du dieu Lune, sumériens et sémitiques, établit la généalogie de Sin ; il expose les conceptions théologiques qui donnent à cette divinité son individualité distincte dans le panthéon assyro-babylonien. Il passe ensuite à la description des monuments figurés, retrace les phases du culte dont Sin fut particulièrement l'objet à Ur et à Harran. La nomenclature des sanctuaires est suivie d'un court chapitre où l'on trouvera esquissée l'influence du culte de Sin sur les cultes élamites, arabes et syriens.

Or quiconque voudra prendre connaissance de cet excellent travail, sera vite à même de s'apercevoir que l'auteur est très loin de partager les vues de l'école wincklérienne touchant les origines de la religion babylonienne. A plusieurs reprises il revient sur ce sujet. On me permettra de citer ici le passage le plus suggestif. Je l'emprunte au troisième chapitre Théologie.Conception du dieu de la Lune d'après ses noms, ses épithètes et les hymnes). M. Combe vient de rappeler un texte où il est parlé des « jours lointains où Nanna (Sin) fixa la division du temps. » Et il ajoute : « En effet, le calendrier babylonien a été d'abord lunaire, puis luni-solaire. Mais les Babyloniens ne paraissent pas avoir tiré de cette conception purement astronomique des conclusions intéressant la religion de Sin. Sin est « le Seigneur du mois », le trentième jour est son jour de fête ; mais nous ne voyons pas que les Babyloniens se soient fait une idée différente de la personnalité et de l'activité de Sin, suivant qu'ils le considéraient et l'adoraient pendant le premier quartier, la demi-lune, la pleine lune ou le dernier quartier. Les termes qui s'appliquent à la lune pendant chacune de ses phases astronomiques n'ont pas influencé l'onomastique religieuse et l'on n'a point spéculé sur leur signification ; ils semblent être restés la propriété des astronomes ou des astrologues. Il est donc intéressant de cons-

1. Le P. Kugler a répondu, depuis, à la brochure de M. Jeremias par un article publié dans la Revue : *Anthropos* (mars-avril 1909, pp. 477-499), auquel M. Jeremias s'est contenté d'opposer un simple mot d'explication (*Ibid.*, mai-août, p. 823). Ces deux nouvelles pièces d'ailleurs ne modifient pas l'aspect général du débat, tel qu'on vient de le présenter ici.

2. In-8°, XX-158 pp. Paris, Geuthner, 1908.

tater que l'on se trouve en Babylonie en présence du fait suivant : *d'un côté la spéculation scientifique dont est sortie l'astronomie, de l'autre la spéculation théologique s'appliquent toutes deux à résoudre le problème de la théorie lunaire, mais ne combinent pas leurs efforts et leurs résultats. On tirait des oracles du cours de la lune, de la position de ses cornes, de la plénitude de son disque ou de sa diminution. Cette divination astrologique ou ces observations astronomiques n'ont pas modifié les conceptions religieuses des prêtres de Sin* (1) ». Mais alors où en sommes-nous? M. Jeremias, mis au pied du mur par le P. Kugler, se voyait obligé, un peu malgré lui et peut-être à son insu, de restreindre « la base scientifique et astronomique » du système wincklérien. M. Combe, lui, la supprime tout simplement, cette base, ou plutôt il la déplace, en attribuant aux idées religieuses une indépendance complète vis-à-vis des spéculations scientifiques de l'astronomie et de son inséparable compagne, l'astrologie.

Il va plus loin encore, et cette dernière conclusion, si elle vise principalement M. Hommel, atteint encore M. Winckler par ricochet. M. Hommel, à qui nous devons d'intéressants ouvrages sur les anciens Arabes, tient absolument à ce que la religion primitive des Sémites ait consisté exclusivement dans l'adoration des astres. Le culte de la Lune aurait d'ailleurs émigré de l'Arabie en Babylonie. M. Combe répond par une déclaration qui ne manque pas d'une certaine solennité : « Arrivé au terme de mon étude, je puis affirmer que cette conception de la religion lunaire des Babyloniens ne s'explique pas par les textes que nous possédons. J'ai montré que les plus anciennes épithètes du dieu EN-ZU, *le désignaient comme un dieu du sol.* Dieu de la nature, il devint rapidement un dieu local, identifié dans la suite avec la lune. Le dieu Sin n'est pas un dieu de l'Arabie transplanté en Chaldée, mais une ancienne divinité sumérienne » (p. 91-92). Il s'ensuit pour le moins que la religion primitive des Babyloniens, au lieu d'avoir été purement astrale, se serait fort bien accommodée d'idées étrangères à ce concept, idées qui ont d'ailleurs persisté quand le dieu chthonien Sin fut devenu divinité lunaire.

On voit donc que l'hypothèse de M. Winckler est en train de subir, et mérite de subir une sérieuse révision en elle-même d'abord, c'est-à-dire pour autant qu'elle soutient le caractère exclusivement scientifique et astronomique de la religion des Babyloniens ; — et dans ses conséquences, c'est-à-dire pour autant qu'elle se présente comme le prototype achevé des religions sémitiques postérieures. Sans doute elle contient une part de vérité. Ainsi M. Combe reconnaît sans difficulté les origines babyloniennes du sanctuaire de Harran (p. 62). Et l'on peut dire en général que la religion des Assyriens doit beaucoup à Babylone. Et pourtant nous voyions naguère (2) M. Jastrow prendre le parti de décrire séparément le panthéon des deux royaumes à cause des divergences profondes qui les séparent. On répond qu'en Orient le

1. *Op. cit.*, p. 33-34. L'étude des hymnes aboutit aux mêmes résultats. C'est moi qui souligne les passages en italiques.

2. Cf. *Revue des Sc. Ph. et Th.*, 1908, p. 578.

progrès civilisateur a suivi des lois toutes différentes de celles qui ont présidé à ses destinées en Occident : ici, ascension continue ; là-bas, immobilité stagnante ou décadence incoercible (1). Et pour appuyer cette philosophie de l'histoire, on fait surgir sous nos yeux, à demi baignée dans le crépuscule du quatrième millénaire, la vague et colossale silhouette d'une civilisation à l'ombre de laquelle se meuvent des centaines de générations comme des caravanes falotes au pied des Pyramides. Peut-être. Mais pourquoi, lorsqu'on s'en rapproche et qu'on essaye de le mesurer, le colosse, sans cesser d'être imposant, prend-il cependant des dimensions plus raisonnables, tandis que, aux alentours, les « quantités négligeables » (2) se mettent à grandir ? Et ces « quantités négligeables, » c'est Ashur, c'est la Phénicie, c'est Israël et c'est Pétra ! Ne vaudrait-il pas mieux dépouiller les idées préconçues et reconnaître aux différents groupes de la civilisation sémitique la part réelle d'originalité qu'ils ont le droit de revendiquer ?

B. **Religion nabatéenne.** — Pétra, la prestigieuse nécropole, après avoir attendu plus longtemps que d'autres ruines la visite des archéologues, tend à devenir depuis plusieurs années un véritable centre de pèlerinages scientifiques. Et la perfection de méthode avec laquelle ces expéditions plus récentes ont été conduites, compense largement les lacunes que n'avaient pu combler les visites trop rapides du passé. Il suffira de rappeler ici les voyages, toujours féconds en résultats, de l'École Biblique de Jérusalem (depuis 1896) ; les explorations du Dr Musil (1896-1902), qui nous ont valu la première « Carte d'Arabie Pétrée » ; enfin les excursions archéologiques de Brunnow et von Domaszewski (1897-1898) d'où est sorti le premier classement systématique des monuments nabatéens (3). Malgré tant et de si fructueux labeurs il reste beaucoup à faire. Ce qui se voit de Pétra est un monde, et l'ère des fouilles n'est pas encore commencée ! De plus, même l'ouvrage de Brunnow, le plus complet que nous avions, jusqu'à présent, pour avoir spécialement visé à décrire l'évolution des types de l'architecture funéraire, n'avait pas eu le loisir de donner à l'élément religieux tout le relief dont il est actuellement susceptible. La différence de point de vue est en effet assez sensible. Les tombeaux de Pétra se trouvent au carrefour de trois ou quatre civilisations qui se combinent et s'amalgament d'une manière plus ou moins étrange et heureuse. Débrouiller cet écheveau, distinguer les chapiteaux et les frontons grecs, les pylônes égyptiens, les colonnes romaines et les tympans syriens, c'est reconstituer l'histoire artistique des Nabatéens, projeter sur leur vie politique et sociale un jet de précieuse lumière, et, dans une certaine mesure, faire connaître leur religion : ce n'est pas aborder les ruines sous leur aspect spécifiquement religieux. Et puis, la préoccupation où l'on est de disséquer les pièces d'architecture, pour en restituer les

1. Jeremias, *op. cit.*, p. 12.

2. L'expression est de M. Ed. Meyer, *loc. sup. cit.*

3. On peut ajouter à cette nomenclature l'ouvrage récent du P. von Szezepanski. S. J. *Nach Petra und Zum Sinai. Zwei Reiseberichte nebst Beiträgen zur bibl. Geographie und Geschichte,* in-8o, XX-597 pp. Inspruck, Rauch, 1908.

morceaux à qui de droit, convient peut-être moins à ce travail plus intérieur, dont le but serait d'éclairer une conscience religieuse qui, en dépit de son syncrétisme architectural, demeure assez homogène. Et c'est pourquoi M. Dalman, directeur de l'Institut Évangélique de Jérusalem, a pu faire œuvre originale et personnelle dans le livre qu'il a publié l'an dernier sur les « Sanctuaires de Pétra (1) ». Cet ouvrage, luxueusement édité, largement illustré de vues photographiques, de plans et de croquis, est le fruit de quatre expéditions accomplies de 1904 à 1907. Il rentre d'ailleurs, par le plan qu'on y a adopté, dans la même catégorie que celui de Brunnow : c'est avant tout une description détaillée des sanctuaires de la ville nabatéenne (p. 103-360) avec un classement méthodique des faits enregistrés (p. 64-102). Quelques chapitres préliminaires contiennent les renseignements géographiques et historiques dont la connaissance est nécessaire ou au moins utile pour l'intelligence même de la description (p. 1-48). Une étude très serrée et d'un caractère plus synthétique est en outre consacrée à la Religion (p. 49-63).

Il serait fort intéressant de suivre M. Dalman dans ses pérégrinations à travers les monuments religieux de Pétra, de comparer ses observations avec celles de ses prédécesseurs et de signaler la part de découvertes qui lui revient en propre. C'est là une tâche qui ne rentre pas dans les limites restreintes de ce Bulletin. Disons simplement que le savant explorateur, fidèle au but qu'il s'était assigné, a sensiblement enrichi le catalogue des objets relatifs au culte nabatéen, idoles, urnes, autels, lieux sacrés réservés aux dieux ou aux repas funéraires, bassins destinés aux lustrations, etc... Il me paraît cependant bon de signaler dans la méthode d'interprétation une tendance qui n'est certes pas nouvelle, mais semble prendre ici une importance plus considérable. S'il fallait en croire Diodore de Sicile (XIX, 95), les Nabatéens, à l'origine, n'auraient été qu'une tribu quelconque de Bédouins frustes et pillards. Ils vivaient au désert, et s'ils choisirent le repaire de Pétra, c'était pour y mettre à l'abri leurs familles et leurs biens. M. Dalman réagit contre l'opinion de l'historien grec qu'il déclare « pleine de fantaisie (phantasiereich) ». Il préfère adopter le jugement de Strabon (XVI, 4) plus favorable aux habitants de Pétra. A l'époque où ils s'établirent au milieu des rochers, les Nabatéens étaient déja « imprégnés de culture arabe » ; la nouveauté pour eux « fut seulement d'entrer en relations plus étroites avec le centre de la culture hellénique » (p. 44-45). On est donc autorisé à interpréter les sources (monumentales ou autres) en faisant appel à ce que nous savons par ailleurs des divinités et du culte arabes. Ainsi le dieu Douchara dont le nom ne révèle pas très clairement la nature, était identifié par plusieurs écrivains grecs avec Dionysos, avec Osiris par Hérodote, et avec le dieu des Juifs par Plaute. Singuliers rapprochements : et pourtant tout s'explique, si l'on remet les adorateurs de Douchara en contact avec leurs origines ethnologiques. D'abord, en tant qu'Arabes, leur vie est intimement liée à la fécondité du sol. Or, ce dernier trait est précisé-

1. *Petra und seine Felsheiligtümer*. In-4°, VIII-364 pp. mit 347 Ansichten, Plänen, Grundrissen, Panoramen. Leipzig, Hinrichs, 1908.

ment commun aux trois identifications proposées : Dionysos, Osiris et Jahvé (d'après Plaute) personnifient la végétation, la fertilité du sol. Il y a plus. D'après les inscriptions minéennes, Wadd, père de tous les êtres et protecteur du royaume, était en même temps dieu de la Lune (encore un dieu que son caractère astral n'empêche pas de conserver des attaches avec la terre !). D'où M. Dalman conclut que primitivement Douchara était aussi un dieu lunaire. Ce fut seulement sous les Romains que, tout en conservant ses attributions chthoniennes, il devint dieu du Soleil (p. 49-50). De même, du fait que les anciens Arabes ne brûlaient pas, ou brûlaient rarement les victimes, l'auteur infère qu'à Pétra l'holocauste devait être inconnu. Aussi, ajoute-t-il, serait-il très difficile de trouver au milieu des ruines la trace d'autels destinés à ce genre d'immolations. Il appartient aux archéologues de vérifier cette dernière assertion. Quant au principe général, il paraît assez bien fondé. Les travaux de Wellhausen, Hommel, Clermont-Ganneau, Dussaud, etc., nous découvrent peu à peu les vestiges d'un grand mouvement de pénétration arabe, allant du sud au nord et qui a préparé de très loin l'invasion de l'Islam en Syrie. Les tribus nomades, puis sédentaires, ont servi de véhicule à la civilisation de l'Arabie méridionale que nous savons avoir été avancée et prospère. L'histoire des Nabatéens pourrait donc n'être qu'un épisode et comme une étape de ce grand mouvement.

2. — Religions sémitiques comparées.

A. **Les Origines de la Magie.** — La Magie n'est pas l'un des chapitres les moins importants de la science des religions. On a toujours deviné, à travers ces légendes du folk-lore et ces pratiques si étrangement semblables d'un bout du monde à l'autre, l'un des mystères les plus troublants de la nature humaine. On est donc disposé à accueillir les ouvrages dont le but est d'éclairer ce coin obscur où s'élaborent, avec l'au-delà, des relations d'un genre très spécial. Ici, autant et plus peut-être qu'ailleurs, la comparaison devient un instrument d'étude qui, manié avec sagesse, est capable de donner les meilleurs résultats.

C'est dire l'intérêt que ne manquera pas d'éveiller la lecture d'un travail de longue haleine que M. Campbell Thompson, de Cambridge, consacre à « la Magie sémitique, ses origines et son développement (1) ». Le champ d'investigation embrassé par l'auteur est très vaste. M. C. T. interroge à peu près toutes les races d'origine sémitique, anciennes et modernes. Puis accidentellement les coutumes religieuses des non-sémitiques, Égyptiens, Perses, Hindous, Malais, Australiens, lui fournissent l'occasion de rapprochements curieux et suggestifs : le tout avec une aisance qui accuse une connaissance approfondie et une large compréhension du sujet. Après avoir, dans une longue Introduction (XVII-LXVIII), décrit le magicien, les diverses sortes de sorciers, leurs pouvoirs, leurs formulaires, les conditions qu'ils doivent remplir pour

1. *Semitic magic, its origins and development.* In-8°, LXVIII-286 pp. London, Luzac, 1908 (appartient aux *Luzac's Oriental Religions Series*, dont il forme le troisième volume).

assurer le succès infaillible de leurs enchantements, M. C. T. dresse comme une carte d'ensemble du monde des esprits (ch. I). La démonologie sémitique, de même que toute démonologie parvenue à un certain degré d'évolution, admet au moins trois catégories d'esprits: *a*) les âmes des morts ; *b*) l'être purement surnaturel, fantôme ou diable, souvent grotesque ou horrible ; *c*) une classe intermédiaire, issue de mariages entre les hommes et les esprits mâles ou femelles. L'auteur insiste sur cette dernière catégorie : nous verrons tout à l'heure pourquoi. — Le ch. II se propose d'expliquer, chez les Sémites, l'origine du *tabou* (= le *mamit* des Assyriens). Il importe, avec Robertson Smith, de distinguer le double aspect du *tabou :* sainteté et impureté. Dans le premier cas, la raison qui rend un objet séparé, intangible, c'est le respect du dieu qui a restreint l'usage habituel de cet objet par les hommes. Dans le second cas, le motif de la séparation, c'est la crainte du pouvoir hostile d'un esprit. Car les démons ont leurs droits : quiconque les méconnaît est frappé par eux et devient, lui aussi, *tabou.* Les deux espèces offrent d'ailleurs un caractère commun : le *tabou* est contagieux ; il se communique par le contact avec la chose sainte ou impure. Il s'agit maintenant d'appliquer ces notions aux différentes sortes de tabou d'impureté chez les Sémites : 1° Il est incontestable que les Sémites assimilent toutes les maladies à des cas de possession, depuis la folie jusqu'au mal de tête et moins encore. La maladie est l'accaparement de l'homme par un esprit malfaisant : elle rend *tabou* celui qui en est atteint ; 2° Les corps morts demeurent la propriété des âmes qui les ont habités : toucher un cadavre, c'est devenir *tabou ;* 3° Il est surtout remarquable que la note d'impureté s'attache aux fonctions sexuelles : mariage, flux menstruel, pollutions accidentelles, naissances, avortements, etc. Or on l'a vu plus haut : il existe des démons, mâles et femelles, qui cherchent à entrer en relations sexuelles avec les mortels. Leur jalousie, leur haine est donc à craindre dans les actes qui touchent d'une manière ou d'une autre à la reproduction de la vie : ces actes sont dangereux. Ils constituent l'homme et surtout la femme à l'état d'impureté et de *tabou.* — Mais puisque les mauvais esprits ont le pouvoir d'obséder les hommes, comment les expulser des corps dont ils se sont rendus maîtres ? Le grand moyen, les sorciers le demandent à la *magie sympathique* (ch. III). M. Thompson définit avec Tylor le principe qui préside à ce genre d'opérations magiques, dont il fait ensuite l'application aux Sémites : figures de cire (envoûtement), connaissance du nom, nœuds magiques, homéopathie, etc. — le *sacrifice d'expiation* (ch. IV) *(Kipper* des Hébreux, *Kuppuru* des Assyriens, *fedou* des Arabes) n'est qu'un cas spécial de la magie sympathique. Sur ce point l'auteur abandonne la théorie de R. Smith pour qui le rachat d'une faute (matérielle ou morale) s'explique par la croyance à cette idée que « la vie de la victime offerte en sacrifice est l'équivalent de la vie de l'homme membre de la communauté religieuse ». M. C. T. propose une autre hypothèse : « Les offrandes expiatoires tirent leur origine de la coutume qui consiste à se choisir un subtitut (substitute) destiné à *absorber* l'action malfaisante d'un agent surnaturel », absolument comme la figure en cire d'un malade attire l'esprit obsesseur hors le corps du patient. —

Le Ve et dernier chapitre a pour objet le « rachat du premier-né ». Cette coutume n'a rien de commun avec la magie sympathique. Elle est une survivance du totémisme primitif; et la conclusion de M. C. T. est assez inattendue : Dans les temps préhistoriques, le Sémite était cannibale. Il immolait le premier-né de ses enfants et le mangeait dans un repas sacré. Quand le cannibalisme eut été aboli, l'habitude n'en demeura pas moins de remplacer le sacrifice humain par l'immolation du premier-né des animaux.

En résumé, la théorie de M. C. T. relativement aux origines de la magie sémitique se ramène aux trois points suivants : 1° A la base, croyance universelle à la réalité concrète et vivante des esprits; 2° expulsion des influences démoniaques par les pratiques de la magie sympathique ; 3° réduction du sacrifice expiatoire au domaine de la magie sympathique.

Or, voici que M. Doutté, au cours d'un volumineux travail sur *La Magie et la Religion dans l'Afrique du Nord* (1), nous présente des conceptions sensiblement différentes de celles du savant anglais. Mais avant de mettre en regard les deux théories, il nous faut présenter au lecteur l'ouvrage dont nous devons parler. Professeur à l'École supérieure des Lettres d'Alger, M. Doutté a pris pour thème de ses leçons l'histoire de la civilisation musulmane. Mais au lieu d'aborder immédiatement les groupements sociaux issus de l'Islam, Arabes, Berbères, Indiens, Persans, etc., et pour éclairer l'analyse des textes arides des annalistes, il lui a semblé préférable de présenter un « type moyen », « directement observable », de civilisation mahométane. Il a choisi le *Maghrib*, parce que ce pays est « celui qui garde la civilisation islamique la plus pure ». Or l'Islam est un mouvement essentiellement religieux ; il est donc nécessaire de commencer par l'étude de la religion. Enfin, à la base de la Religion il y a la Magie ; c'est donc vers la Magie que doit en tout premier lieu se porter l'attention de l'enquêteur. Il semblerait donc que l'on dût s'attendre à ne trouver dans l'ouvrage de M. D. qu'une simple monographie. Et certes les faits y occupent une place très considérable, surtout dans les cinq premiers chapitres. Mais déjà l'énoncé du principe que la Magie est à la base de la Religion laisse percer l'intention d'édifier une théorie. L'auteur le dit expressément: il essaiera « d'appliquer à l'interprétation des faits les systèmes élaborés depuis un quart de siècle par l'École anthropologique anglaise (Frazer, Tylor, Lang, R. Smith), et l'École sociologique française (Durkheim, Hubert, Mauss) » (p. 23). A l'École française il a emprunté la théorie générale des rapports de la Magie avec la Religion (ch. VI à IX), et du sacrifice (ch. X) ; l'École anglaise lui a surtout permis de donner un sens aux « débris de l'antique Magie : le Carnaval du Maghrib (ch. XI), les Fêtes saisonnières et les Rites naturistes (ch. XII) ».

Ces quelques mots d'introduction suffiraient à expliquer pourquoi les conclusions de M. C. T. ne peuvent s'accorder sur tous les points

1. *La société musulmane du Maghrib. Magie et Religion dans l'Afrique du Nord.* In-8°, 618 pp. Alger, Jourdan, 1909.

avec celles de M. Doutté. Si en effet l'auteur de la « Magie sémitique » a subi les influences des anthropologistes anglais, il ignore profondément l'école de M. Durkheim. Mais entrons dans quelques détails : 1° D'après M. C. T., la Magie est sortie de la *croyance aux esprits* et elle suppose la Religion (Introd., p. XVII) ; d'après M. Doutté, la Magie est antérieure à la croyance aux esprits. Bien plus, celle-ci est engendrée par celle-là. Le primitif a des besoins et des désirs. Mais il ne peut toujours découvrir le moyen de les satisfaire. Il *objective* alors ce désir « sous la forme d'une force étendue, singulière (p. 330) », « transmissible à distance (p. 419) ». Et il le peut faire de bonne foi, parce que chez lui, si la conscience individuelle se distingue à peine de celle des autres, elle «ne se distingue pas mieux du monde extérieur (p. 597) ». « Supposons maintenant que le primitif extériorise si bien cette force magique qu'il finisse par la personnifier, nous aurons la genèse d'un dieu (p. 330) ». C'est l'origine de la Religion et de la foi aux esprits : la Magie est une « matrice de dieux (p. 330) ». Dans le Nord africain, la Magie du « mauvais œil (p. 317 et sv.) », se rattache à la période durant laquelle la force magique n'est pas encore personnifiée ; et le mythe de l'insaisissable Oumm eç Çibyân (p. 112 et sv.) » nous la montre encore en voie de concrétisation démoniaque. Du reste entre ces deux états extrêmes se place toute une série d'états intermédiaires : la force magique imprègne les objets inanimés (pierres sacrées), les végétaux (arbres sacrés) ; elle se concentre surtout dans l'âme du *sorcier*. M. Doutté n'insiste pas et c'est dommage, sur la classification des esprits que nous avons vue si soigneusement dressée par M. C. T. La raison en est sans doute que, dans le système de M. Durkheim, les démons occupent un rôle assez effacé. A relever cependant, au Maroc et en Algérie, l'existence de génies femelles capables de s'allier aux hommes ; mais ce genre de commerce est tout à fait exceptionnel et réservé *aux seuls sorciers* (p. 51). — 2° D'après M. C. T., les rites de la *magie sympathique* possèdent une efficacité propre : ils ont pour effet de surprendre la crédulité des démons qu'ils forcent à quitter le corps du patient. La théorie de M. Doutté est beaucoup plus subtile : « Ce désir (du primitif) au moment où il s'extériorise pour se réaliser, s'accompagne de mouvements expressifs. C'est ainsi que le joueur de boules, qui a lancé sa boule, se penche *avec effort* du côté du but visé, comme pour la faire aller dans le sens où il *désire* qu'elle aille. Ce mouvement qui accompagne le désir, c'est ce que nous appelons le *rite* ; l'histoire des rites est un chapitre de celle de l'expression des émotions ». Or, « les rites sont originairement imitateurs des fins désirées » (le geste qui accompagne un désir violent tend à reproduire le geste qui accompagnerait la possession de l'objet désiré) : « c'est là l'explication de la magie sympathique » (p. 598). Le rite sympathique n'est donc que la traduction en langage symbolique du désir extériorisé : il n'a pas à l'origine d'efficacité propre : il n'est même pas essentiel à la magie, et puisque celle-ci est antérieure à la naissance des démons, il n'a pas, du moins *primitivement*, le rôle que lui attribue M. C. T. Telle est la signification que M. Doutté s'est efforcé de donner aux usages qu'il a eu l'occasion d'observer dans le Nord de l'Afrique, et aux textes des anciens auteurs arabes qu'il a con-

sultés. Impossible de les énumérer : c'est le matériel commun à tous les autres pays sémites. L'auteur s'est naturellement préoccupé de discerner à travers les pratiques actuelles les vestiges des rites antérieurs. Car l'Islam est intervenu, et il n'a laissé subsister qu'un nombre restreint de rites dramatiques, oraux ou figurés, dont la survivance est à chercher surtout parmi« les tribus des campagnes qui les ont mieux conservés .», « dans le folk-lore, les pratiques des femmes et des enfants, désintégrées à côté de la Religion, mais plutôt mal vues par l'orthodoxie » (p. 602).—3° Reste *le sacrifice*. Ici, les idées de M. Doutté risqueraient davantage de se rencontrer avec celles de M. C. T., puisque le sacrifice appartient surtout à la période proprement religieuse du système magique tel que le conçoit l'école de Durkheim. Mais il faut se rappeler que le savant anglais n'a pas eu l'intention de donner une théorie générale du sacrifice, mais seulement de « l'expiation ». Sur ce dernier point M. D. apporte un ensemble de témoignages qui tendraient à établir que « l'expulsion du mal, soit occasionnelle, soit annuelle, dans un animal ou même dans un être humain (p. 454) », est un usage admis chez les Arabes du Nord africain (1).

Y a-t-il une conclusion à tirer du rapprochement de ces deux travaux que leurs divergences n'empêchent pas d'être l'un et l'autre solidement documentés ? M. Doutté écrit quelque part, précisément à propos du sacrifice, cette réflexion que je transcris textuellement : « Nous ne serions pas exacts si nous réduisions en théories simples et mathématiques des choses qui furent primitivement troubles et compliquées (p. 574) ». Je ne sais si l'école sociologique de M. Durkheim échappe totalement au danger des « théories simples et mathématiques ». On peut cependant reconnaître qu'elle apporte à l'étude de ces délicats problèmes un sens psychologique plus affiné, quoique malheureusement gâté par de regrettables à priori. L'école anthropologique, par ailleurs, déploie dans l'investigation des couches profondes et primitives de la race humaine, une merveilleuse sagacité. Mais il me semble qu'il serait également « simple » d'accorder une préférence exclusive à l'une ou à l'autre de ces deux tendances. M. Doutté lui-même a donné plusieurs fois dans son livre l'exemple d'un éclectisme éclairé. Il faut espérer que *sur ce point* son exemple sera suivi, même si certaines théories, jetées prématurément sur le marché intellectuel, devaient en subir une irrémédiable baisse.

B. **Les Sources du Coran.** — On faisait tout à l'heure allusion aux origines de l'Islam. Encore un problème bien compliqué que celui-là ! On dirait que plus on l'étudie, plus la physionomie du Prophète de l'Islam devient énigmatique. Quel était exactement l'état religieux et social du milieu où il a vécu et agi ? Son œuvre personnelle a-t-elle été celle d'un fondateur de religion ou d'un politique avisé et subtil ? Et les matériaux mêmes de sa doctrine, où les a-t-il pris ? Peut-il revendiquer

1. M. Doutté définit le sacrifice « le moyen d'entrer en communication avec le divin par l'intermédiaire d'un être vivant qui est détruit au cours de la cérémonie », (*op. cit.*, p. 454).

au moins une part d'originalité dans l'usage qu'il en a fait? Et surtout a-t-il abandonné ce travail d'élaboration aux purs caprices d'une imagination morbide, ou bien l'a-t-il exécuté suivant des règles bien et dûment arrêtées dès le commencement ? On n'a pas fini de répondre à ces questions. Mais elles sont posées : et voici deux monographies substantielles où on les trouvera solutionnées, au moins partiellement, avec clarté et compétence : « L'Angélologie et la Démonologie du Coran, comparées avec la doctrine de la Sainte Écriture sur les Anges et les Esprits » (1) par le Dr Walther Eickmann, curé de l'église Saint-Luc à New-York ; et « Le droit de la Famille, des Esclaves et de l'Héritage dans le Coran (2) », par le Dr Robt. Roberts. Le premier de ces deux opuscules examine, « ex professo », les rapports de l'Angélologie coranique avec la littérature Sacrée et se partage en trois sections : I. Les Anges en général ; II. Les relations des Anges avec Dieu ; III. Les relations des Anges avec les hommes. Le Dr Roberts ne se propose pas comme but principal d'établir une comparaison entre les trois points de la législation coranique qu'il aborde, et les lois correspondantes des législations sémitiques antérieures. Mais il revient si souvent sur la question délicate des sources que la place de son travail me paraît tout indiquée à côté de celui du Dr Eickmann. Il sera d'ailleurs d'autant plus intéressant d'associer les conclusions des deux savants relatives aux origines du Coran, que leur attention a été attirée par deux aspects très distincts de l'œuvre du Prophète.

Déjà Wellhausen avait été tenté de voir dans le Coran une œuvre « politique plus que religieuse » (3). M. Eickmann adopte cette idée et lui donne un nouveau relief. Mohammed est « avant tout un homme d'État très habile » (p. 6). La Religion n'a été entre ses mains qu'un pur instrument de conquête. Et de même que Jahvé réalisa l'unité du peuple juif, de même Allah devait réaliser l'unité du peuple arabe. Le Prophète devait donc être amené à étudier les anciennes religions monothéistes. Mais pourquoi a-t-il songé à construire tout un système angélologique ? Pour cette raison très simple que la croyance aux esprits est universellement répandue parmi les hommes. L'Ancien Testament a fourni au fondateur de l'Islam plusieurs éléments faciles à identifier. Mais il doit aussi beaucoup aux élucubrations talmudiques. Enfin il n'a pas dédaigné de puiser largement aux sources chrétiennes (4).

Mais Mohammed n'a pas simplement transposé ces données d'emprunt. L'importance capitale qu'il accorde au monothéisme lui fait parfois modifier d'une manière profonde ses originaux. Il a rejeté le dogme de

---

1. *Die Angelologie und Dämonologie des Korans im Vergleich zu der Engel- und Geisterlehre der Heiligen Schrift.* In-8°, IV-62 pp. New-York und Leipzig, 1908.

2. *Das Familien-, Sklaven- und Erbrecht im Qorân.* In-8°, IV-56 pp. Leipzig, Hinrichs, 1908. (Collection des *Leipziger semitistiche Studien*, II, 6).

3. Wellhausen. *Skizzen und Vorarbeiten*, III, 187, cité par Eickmann.

4. Wellhausen a dit dans un langage pittoresque plus que bienveillant : « Les ascètes chrétiens ont jeté eux aussi la semence de l'Islam... Ce n'est pas des Juifs que vient le levain, et les temps postérieurs ont apporté une grande partie de la farine ». Cité par Eickmann, p. 9.

la Trinité : dès lors le Saint-Esprit devient un ange de même nature que les autres esprits. De plus, et pour écarter tout danger d'idolâtrie, il restreint l'activité angélique. Les Anges n'interviennent pas dans la direction du monde physique. Ils ne peuvent rien entreprendre contre les corps des hommes. Ils sont tellement éloignés d'Allah que leurs prières ne sont d'aucune utilité aux mortels ; aussi est-il défendu de leur rendre un culte : restrictions assez étranges puisque Mohammed conserve les Anges Gardiens. Enfin, si les Anges sont groupés en hiérarchies, leur organisation procède d'un principe beaucoup plus démocratique que dans la Bible : tous sont soumis à Allah, et ils n'exercent, les uns sur les autres, aucune autorité effective. La même préoccupation monothéiste reparaît dans l'attitude prise par le Prophète vis-à-vis des superstitions locales. Il lui fallait en tenir compte, ne fût-ce que pour les combattre. Chez les anciens Arabes les Esprits, ce sont les *djinns*. Mohammed adopte le nom et la chose. Mais dans le Coran, les *djinns* deviennent une catégorie inférieure d'Anges bons et mauvais. Les mauvais djinns continuent de peupler l'atmosphère et le désert. Quant aux divinités païennes elles rentrent dans la catégorie démon. Les adorer, c'est servir le diable : l'Angélologie islamique devient un moyen de déraciner les cultes indigènes. (Comparez ce que M. Doutté nous a appris sur les survivances des rites antéislamiques dans l'Afrique du Nord. *Sup.*)

Ainsi Mohammed a exploité les idées juives et chrétiennes, et les croyances arabes. Le principe monothéiste a guidé son choix et lui a dicté sa méthode d'adaptation. Or ce double génie d'assimilation et d'adaptation se révèle davantage encore lorsque, avec M. Roberts, l'on passe à l'étude du droit coranique. Ici le problème change un peu d'aspect. Le principe monothéiste est à peu près hors de cause. De plus le droit matrimonial, l'état des esclaves, la transmission de la propriété par l'héritage sont des réalités d'ordre essentiellement pratique : bon gré mal gré, le Prophète de l'Islam, s'il voulait faire œuvre durable de législateur, devait respecter les usages qui étaient en vigueur avant lui et depuis toujours. Il n'en est pas moins certain que, pour unifier et codifier les coutumes arabes, Mohammed a utilisé le droit juif. Mais les deux groupes de traditions (juive et arabe) se ressemblent par plus d'un côté. On y découvre le vieux fonds commun à tous les peuples orientaux, et qui affleure en même temps à Babylone, à Ninive, à Jérusalem et à La Mecque. Il devient donc assez difficile de se prononcer sur la question d'emprunt (1) : où commence la Bible ? Quel a été l'apport du milieu social antéislamique ? Par quoi se révèle l'influence propre de Mohammed ? L'enquête de M. Roberts nous permet de le préciser : 1° *Mariage*. Mohammed n'abolit pas la polygamie. Avec les docteurs Juifs il réduit à quatre le nombre des épouses légitimes et permet les concubines en nombre illimité. Les empêchements au mariage sont presque à la lettre ceux de l'A. T. Comme dans la Bible le droit au divorce est exclusivement réservé au mari. Les motifs de divorce sont

1. D'autant plus difficile que Mohammed ne connaissait les idées juives et chrétiennes que par ouï-dire, n'ayant jamais eu le temps, ou les moyens, ou la volonté de lire le texte de la Bible. La difficulté n'est cependant pas insoluble, surtout lorsqu'il s'agit de doctrines spéculatives.

aussi futiles qu'ils l'étaient chez les Juifs. Mais le Coran accorde à ses disciples plus de facilités pour reprendre leurs femmes renvoyées. La situation des femmes divorcées est réglée d'après le Talmud. La protection de l'épouse contre les soupçons injustes d'adultère est assurée. Mais c'est là une précaution prise par toutes les législations orientales connues contre la jalousie du mari. Les enfants ont été, de la part de Mohammed, l'objet d'une sollicitude spéciale. La protection *légale* dont il les entoure, surtout lorsqu'ils sont devenus orphelins, est l'un des points sur lesquels le Prophète a le plus innové. — 2° *Esclaves*. Mohammed consacre l'esclavage, mais il en atténue les rigueurs. Toutefois le Coran ne maintient pas la distinction établie par l'A. T. entre les étrangers et les Hébreux d'origine. Les lois relatives à l'acquisition et à l'affranchissement des esclaves offrent beaucoup de traits qui rappellent les prescriptions du Pentateuque. — 3° *Héritage*. Ici le Coran se rapproche de Hammurabi plus que du Pentateuque. Avec le législateur babylonien, Mohammed n'accorde aucun privilège au premier-né. Le fils de la concubine, reconnu par le père, possède également un droit à l'héritage. Toutefois, avec l'A. T., le Coran s'applique à fortifier et à défendre la propriété familiale. — Si l'on excepte la législation du divorce qui « fait tache » dans l'ensemble de la loi mahométane, le Coran constitue un réel progrès sur l'état moral des tribus arabes que le Prophète se proposait de réunir sous un même joug.

Les deux brochures dont je viens de donner un rapide aperçu sont d'une lecture attrayante. Je signale en particulier aux théologiens celle de M. Eickmann. Ils y trouveront sur l'Angélologie juive une foule de détails inédits ou dispersés à travers de gros ouvrages d'un maniement plus difficile et plus coûteux.

3. — Expansion extérieure des Religions Sémitiques.

Cette section sera représentée par une plaquette de M. Hugo Radau, intitulée : « Bel, le Christ des anciens temps » (1). C'est un essai d'explication mythique de la Résurrection du Christ. Voici, dépouillée de l'appareil d'érudition dont elle s'enveloppe, la découverte dont l'auteur fait part à ses lecteurs. Au temps de Gudea, patési de Shirpurla vers 3.200 A. C., on célébrait chaque année au printemps la fête de la résurrection de la nature à la vie nouvelle. Ningir-su, dieu de la pluie, du tonnerre et des éclairs, mort et enseveli durant les longs mois d'hiver, sortait du tombeau pour épouser Bau, la terre, jusque-là stérile. Mais, fécondée par la pluie, elle se hâtait d'enfanter la verdure printanière. Or Ningir-su cumulait en même temps les fonctions de dieu de la pluie et celle de premier ministre d'En-lil, le dieu des Cieux, la grande divinité babylonienne à l'époque sumérienne. Vinrent les Cananéens (3000 A. C.). Marduk supplanta En-lil, dont il prit les attributs. Il y ajouta par surcroît ceux du premier ministre. Il en résulta que les Babyloniens, au lieu de célébrer l'union de Ningir-su avec Bau, fêtèrent celle de Mar-

1. *Bel, The Christ of Ancient Times*. In-8°, VI-56 pp. Chicago, The open Court publishing Company; London, Kegan, Trench, Trübner and C°, 1908.

duk avec Tsarpanitum, sa femme. Mais, sous ces noms nouveaux, le sens du rite demeura le même. avec une légère modification pourtant. Marduk avait conquis et vaincu la Babylonie. Victoire et conquête furent idéalisées. Babylone devint le monde, le chaos auquel le dieu triomphant infusait la vie nouvelle après avoir terrassé le monstre (Tiamat). Mais en réalité, la lutte de Marduk avec Tiamat ne représenta jamais autre chose que la victoire des rayons fécondants du soleil printanier sur la froidure de l'hiver. Après quoi Marduk épousait Tsarpanitum. Et le mythe se perpétua tant et si bien qu'on le retrouve aujourd'hui encore dans le Nouveau Testament : Marduk est le dieu de la lumière : le Christ est la lumière du monde. Marduk meurt pendant les six mois de l'hiver : le Christ demeure trois jours au tombeau (trois fois deux six). Marduk ressuscité devient le Seigneur de la vie, *bel balâti :* après la résurrection du Christ, beaucoup de corps de saints qui étaient morts ressuscitèrent.Marduk ressuscité entre processionnellement dans l'*Ubshugina* pour y déterminer les destinées des hommes : le Christ ressuscité proclame les destinées des esprits « en prison » (*I Pet. IV*, 18-22). Marduk, vainqueur de Tiamat, renouvelle le monde : par la vertu du Christ, les hommes renaissent à une vie nouvelle. Et voilà ! La résurrection, c'est le mythe de Shirpurla, et le Christ n'est qu'un avatar de En-lil et de Marduk. Notez que, pour en arriver là, M. Radau a dû se mettre en contradiction avec l'unanimité des assyriologues, touchant les attributs de En-lil; bousculer en passant une demi-douzaine de textes de l'A. T. qui posent le problème de la foi juive touchant la résurrection des corps ; donner du passage de la *Ia Pet.* (IV, 18-22) une exégèse invraisemblable, et qu'il a au surplus totalement oublié de nous expliquer où les apôtres avaient appris la mythologie babylonienne et par quel phénomène bizarre le splendide essor des premières générations chrétiennes avait eu pour point de départ la croyance en un mythe printanier !

On souhaiterait que la science de l'auteur, qui est réelle, se fût mise au service d'idées plus consistantes.

Th. Mainage, O. P.

Kain.

V. — RELIGIONS DES INDO-EUROPÉENS ET DE L'EXTRÊME-ORIENT.

L'année 1908 a été assez féconde, sinon pour l'importance des ouvrages publiés, au moins pour la vulgarisation d'intéressants résultats. Grâce surtout au Congrès d'Oxford, des vues systématiques, encore discutables peut-être, mais fortement appuyées de faits, auront été rapprochées de la portée du public chaque jour plus étendu qui s'intéresse à la science des religions sans être à même d'aborder la littérature spéciale. Je pense surtout, en parlant ainsi, aux questions qui intéressent l'évolution religieuse en Extrême-Orient, et le passionnant problème minoën. Les récentes découvertes sur le Manichéisme ouvrent une nouvelle carrière à l'étude du syncrétisme des premiers siècles de

notre ère. On dirait aussi que certaines théories trop unilatérales commencent à s'user. Sans en revenir aux errements de la « Mythologie comparée » de Max Müller et d'Adalbert Kuhn, une tendance s'affirme à rendre aux grands objets ou phénomènes de la nature une part plus considérable dans la formation du polythéisme et des mythes que cette portion congrue où l'exclusivisme des théories totémiques, agraires, sociologiques, ou autres, voulait les réduire.

Il va sans dire que cette réaction tient compte et tire profit des données extrêmement précieuses réunies par les anthropologues et les ethnographes pour le service de n'importe quelle théorie. D'autres heureux symptômes encore font espérer que le bon sens psychologique se résignera de moins en moins facilement à fermer les yeux devant l'éclat éblouissant des synthèses et des hypothèses.

I. — Grèce

(avec Crète et Asie-Mineure).

Ouvrages généraux. — O. Gruppe, dans son livre intitulé *Die Mythologische Literatur aus den Jahren 1898-1905* (1), ne s'est pas contenté de nous donner un nouveau catalogue ou répertoire qui serait déjà fort précieux venant de lui, mais comme en ses autres ouvrages, il nous a indiqué ses vues personnelles, qui sont toujours utiles à connaître. D'abord, nous avons l'analyse et la critique des ouvrages d'ensemble, parus dans cette période ; ensuite celle des études sur les divinités particulières, classées alphabétiquement.

L'auteur juge de la méthode et des résultats de l'œuvre de ses devanciers, Max Müller, Rohde, Usener. Il reconnaît équitablement la part de vérité des nouvelles méthodes « anthropologiques », tient compte — peut-être avec un peu trop de réserve — du grand changement du point de vue introduit dans les études helléniques par les fouilles de Crète, et va s'éloignant comme les autres de ce qui a été si joliment appelé « le mirage oriental ». La Phénicie a trop longtemps servi à expliquer tout ce qui était obscur dans les origines des mythes grecs ; ce « *deus ex machinâ* » prendra sans doute bientôt sa retraite définitive, chez les panbabylonistes ; d'ailleurs, comme tous les autres expédients, il n'aura pas été sans contribuer à l'élucidation de nombreuses difficultés.

Monographies sur les origines. — Les Crétois gagnent ce que les Phéniciens perdent. Un des « clous » du Congrès d'Oxford a été la communication d'A. Evans, *New Lights on the cult and sanctuaries of Minoan Crete* (2), dont il n'existe malheureusement dans les « *Transactions* » qu'un bref et pâle résumé. Miss Jane Ellen Harrison a fait une communication extrêmement suggestive : *Bird and Pillar Worship in connexion with Ouranian Divinities* (3). On connaît la « Néphélococ-

1. Leipzig, Reisland, 1908. — Voir la critique détaillée de cet ouvrage dans RHR, janv.-fév., 1909, par René Dussaud.

2. *Transactions of the third international Congress for the history of religions* (TO), Oxford, 1908, t. II, pp. 195-197.

3. TO, II, p. 154-164.

cygie » du bon Aristophane, et la prétention des Oiseaux d'avoir régné sur le monde avant Zeus. On connaît l'inscription de la tombe de Zeus en Crète rapportée par Suidas :

ἐνθάδε κεῖται θανὼν Πῆκος ὁ καὶ Ζεύς :

« Ici gît après sa mort Pêkos (= *Picus*), le même que Zeus ». Les monuments crétois semblent bien donner l'explication de la mégalomanie des volatiles grecs. Le fameux sarcophage d'Hagia Triada représente sur un de ses côtés des oiseaux, qui, reposant sur les doubles haches au-dessus des piliers, sont certainement des objets de culte comme ces haches et ces piliers eux-mêmes. Des rapprochements très naturels avec d'autres monuments crétois (tels que les piliers de terre cuite surmontés d'oiseaux décrits par Evans, et la « déesse colombe » du même savant), puis avec des costumes rituels et des attributs dans le culte d'Isis-Nephthys en Égypte, d'Artémis à Éphèse, puis avec les colombes du chêne sacré de Dodone, avec l'aigle de Zeus, celui de Prométhée, la chouette d'Athéna, etc., enfin avec certains *kudurrus* babyloniens où apparaît encore l'oiseau sur le pilier, tout cela porte l'auteur à proposer cette thèse générale : *le pilier et l'arbre sacré représentent la Déesse de la Terre*, qui était la grande divinité des Crétois, *et l'oiseau la divinité du Ciel*. C'est toujours le mariage d'Ouranos et de Gaia, d'où devait sortir l'œuf des Gémeaux, l'œuf de la Cosmogonie orphique et bien d'autres. On trouve jusqu'à Delphes des traces de ces oiseaux ouraniens. Peu importe que les attributs se soient échangés, que Zeus ait pris le chêne et la déesse la colombe. On peut conclure que Minoëns et Mycéniens adoraient des déités célestes, conçues comme mâles.

Au même ordre d'idées appartient le symbole de la double hache, signe du tonnerre ; les cultes astraux semblent à l'auteur suffisamment attestés par les signes du soleil ou de la lune trouvés sur un anneau d'or de Mycène, un sceau découvert en Crète, et autres pièces révélatrices. A. B. Cook montre ce culte de la double hache s'étendant bien au delà de la Crète (1) ; en Égypte, comme caractère ancien pour désigner un dieu ; dans les pays sémitiques, sur les cylindres assyriens, comme emblème d'Adad ou Ramman, en Épire, à Dodone, où la hache repose près du chêne sacré où perche le pigeon d'or ; à Ténédos, à Pagasai, en Thessalie, où l'on adore un Dionysos πέλεκυς ; chez les Iapygiens du sud de l'Italie ; en Phrygie, où l'on a retrouvé, dans un cimetière turc non loin d'Hiérapolis, un petit autel avec ce signe, et l'inscription : Διὸς Λαβράνδου (λάβρυς = hache) καὶ Διὸς Μεγίστου ; à Samothrace, où, d'après une suggestion de Conybeare, les Cabires *Axio*-kersos et *Axio*-kersa seraient un couple divin, « celui qui fend avec la hache », et « celle qui est fendue avec la hache ». Enfin, jusque dans la Gaule lyonnaise, des inscriptions de tombes à l'époque classique, et la formule fréquente : *sub ascia dedicare*, rappellent la hache qui était peut-être l'emblème du celtique Taranis (2), comme le marteau,

1. TO, II, p. 184-194, *The Cretan Axe-cult outside Crete.*

2. Cf. Camille Jullian, chap. 3, de ce bulletin.

un succédané, fut celui de son confrère Thor. Tous ces rapprochements sont au moins très ingénieux, et d'une grande importance en ce qu'ils révéleraient des traits universels des antiques religions du monde méditerranéen. Cette communication, avec celle de miss Harrison, est une des plus intéressantes dont nous ayons à parler. Remarquez que, là même où il s'agit le plus d'emblèmes végétaux ou animaux, ils sont rapportés comme la hache à un système naturiste, terre, ciel, foudre, et que rien ne porte à en faire des *totems*.

Ernst Siecke abonde un peu trop dans ce sens du naturisme astral, en son livre *Hermes der Mondgott* (1). Pour lui Hermès est originairement un dieu lunaire, et rien que cela, et surtout, d'aucune manière, un dieu du vent. Il n'apporte guère à cette thèse de preuves directes. Sans doute rien n'empêche que la Lune ait été un dieu mâle pour les ancêtres lointains des Hellènes ; sans doute aussi des épithètes comme « le nocturne, (νύχιος), le compagnon de la nuit obscure, le chthonien, le blanc, l'éclatant, l'inspecteur de la nuit, le conducteur des songes, le distributeur du sommeil », même le « dieu des voleurs », et d'autres encore, conviendraient mieux à un dieu de la Lune qu'à un dieu du vent ; mais on ne voit pas du tout comment la Lune serait le « messager des dieux » qui fend avec rapidité les espaces, étant un astre qui bouge si tranquillement ; ni comment les attributs phalliques d'Hermès s'expliqueraient mieux par le croissant de la Lune qu'autrement ; si le jour de naissance d'Hermès était fixé au 4e jour de *chaque* mois (mois lunaire), cela n'indique pas du tout qu'il s'agisse du premier quartier de la Lune, car une foule d'autres dieux naissaient ainsi, *chaque* mois, à leur jour. Enfin, malgré des comparaisons ingénieuses, l'auteur affaiblit considérablement sa thèse en réduisant à peu près tout le Panthéon de tous les peuples à la Lune et au Soleil ; ce sont là de beaux objets, sans doute ; mais pourquoi nos lointains ancêtres n'auraient-ils été impressionnés que de leur unique aspect ? Ce n'est pas sans surprise qu'on voit ramener à la Lune les mythes des Pléiades ; en général tout ce qui change, ou tout ce qui se perd, serait une allusion aux phases de l'astre des nuits ; tout ce qui a un nom ou une épithète entraînant l'idée de lumière, de blancheur, c'est lui ou le soleil. Puis Artémis, Pan, Pénélope, Cerbère, Dionysos, Janus, Ganymède, Wodan, Rudra, Péroun, sans parler d'une multitude de leurs congénères de tous pays, c'est toujours la brillante Phébé ; le bélier, le coq, le serpent sont des animaux lunaires. A la fin du livre, on se sent mal à l'aise ; on ne sait plus où regarder pour ne pas découvrir la Lune. L'intention de Siecke est excellente, puisqu'elle a pour objet de trouver dans les mythes de nos ancêtres un noyau de bon sens et de grande poésie ; mais enfin la Lune et le Soleil ne sont pas tout ce qui peut révéler le divin à des polythéistes. Un Dieu lunaire peut s'être fondu dans la grande personnalité d'Hermès, c'est bien possible ; mais cela n'empêche pas qu'il a beaucoup de traits d'un dieu du vent, d'un dieu souterrain, d'un dieu des troupeaux et de la fécondité, d'un dieu de la musique, d'un *culture-hero*. Il ne serait pas facile de dégager *le* trait, *le seul* trait

1. *Mythologische Bibliothek*, II Band, Heft I, Leipzig, Hinrichs, 1908.

primitif absolument essentiel, et il est bien audacieux de l'essayer, quelque érudition que l'on ait, dans l'état actuel de nos connaissances mythologiques. Cet engouement pour la Lune, dont le panbabylonisme est sans doute responsable, n'a pas plus de bases scientifiques que la manie ancienne des « mythes Solaires », dont il semble n'être qu'un avatar un peu moins brillant.

Bien différent d'esprit comme de méthode est l'ouvrage de Wolf Aly intitulé *Der kretische Apollonkult* (1). C'est une étude préliminaire à l'analyse des cultes crétois. L'auteur lui a donné à bon droit pour épigraphe le mot d'Épicharme : *νᾶφε καὶ μέμνασ' ἀπιστεῖν.* Il procède en effet avec une critique aussi sobre que circonspecte, et arrive par là même à des résultats qui ont une valeur scientifique. Les voici : l'étude des documents littéraires, épigraphiqnes, onomastiques relatifs aux cultes rendus en Crète à Apollon Pythien, A. Karneios, A. Amyklaios, A. Delphinios, A. Tarrhaios et autres, rapprochés d'ailleurs de ceux qu'on leur rendait dans d'autres pays grecs, font conclure qu'il n'y a rien en Crète qui éveille l'idée d'une vieille figure apollinienne locale, originale, antérieure à l'occupation dorienne. Apollon est donc Hellène, et non préhellénique ; le culte d'Apollon Pythien a rayonné de *Delphes* sur tout le monde grec, d'autres Apollons sont doriens, d'autres de simples dieux locaux que le grand Apollon a absorbés. S'il vient de Lycie, il a passé en tout cas à côté de la Crète prédorienne en la négligeant, et ce fait rend plus que douteuse sa prétendue origine orientale. L'étude sur A. Delphinien, concluant à l'existence d'un ancien dieu chthonien et serpentiforme Delphinios, est particulièrement soignée et intéressante.

L. R. Farnell (2) donne à l'*omophagie* ou *σπαραγμός*, (cette sanguinaire coutume des adorateurs de Dionysos qui déchiraient et dévoraient un taureau vivant), une origine magique. Il ne s'agit point, dans ce rite des Thraces barbares, de la pure communion au dieu, ni d'un pur sacrement de la mort et de la résurrection, en rapport avec l'alternance *annuelle* de l'hiver et du renouveau ; car le rite était *triennal.* Il est donc plus simple de voir dans l'omophagie — d'où dérivent les légendes d'Orphée, de Penthée, d'Actéon à Corinthe, etc., — une opération de magie agraire. Les Ménades, ou autres, par l'omophagie, s'incorporent les forces du dieu de la végétation, afin de pouvoir ensuite rajeunir, par leurs rites magiques, les terres fatiguées par plusieurs années de culture. — L'explication est possible et séduisante ; mais était-ce bien le but premier ?

Magie. — La magie du syncrétisme tardif, avec son pêle-mêle grec, sémitique, hébreu et égyptien, est à l'ordre du jour depuis qu'on s'est mis à la découverte des papyrus. L'étude de R. Wünsch, *Deisidaimoniaka* (3) présente quelques curieuses pièces de cette catégorie, amulettes, etc., des premiers siècles de notre ère. F. Conybeare (4), à

1. Leipzig, Theodor Weicher, 1908.
2. TO, II, p. 139-140.
3. ARW, Leipzig, Teubner, janv., 1909.
4. TO, II, *The Baetul in Damascius*, p. 177-183.

Oxford, a donné, d'après une citation de Damascius dans la Bibliothèque de Photius, des renseignements sur le *bétyle* d'Héliopolis de Syrie, (cette pierre qui se promenait, rendait des oracles, et était adorée), ainsi que des renseignements généraux sur le culte superstitieux des pierres parmi les Grecs.

F. B. Jevons nous fait remonter en pleins temps helléniques avec son étude sur les *Defixionum tabellae* (1), qui abondent en Eubée, puis en Attique et ailleurs, dès le Ve siècle. Le nom d'une personne que l'on voue à la mort ou à quelque désastre est gravé sur une lame de plomb fixée par un clou, dans cette formule : *J'attache* N. ou *le nom de* N. C'est de la pure magie sympathique, un envoûtement. Plus tard, le rite magique devient prière : les tablettes invoquent, après cette formule, une divinité, surtout les κάτοχοι Hermès chthonien et Gé, pour préserver tel ou tel des embûches de tel ou tel : « Hermès qui tiens, tiens-le ! » Souvent aussi les déités orphiques sont invoquées ; de plus en plus la formule magique se transforme en formule religieuse, dont le but, non plus malfaisant, se rapproche de celui des *exorcismes* orientaux.

Mystique et sentiment religieux. — On ne refuse plus de reconnaître combien le mysticisme était répandu chez les Grecs, depuis qu'on a découvert, comme dit Lehmann, « qu'ils étaient faits de chair et de sang, et non pas de marbre et d'hexamètres ». Cet auteur leur donne une place importante dans sa *Mystik im Heidentum und Christentum* (2), où il résume en style agréable les caractéristiques de la religion dionysiaque, de l'orphisme, de l'amour platonique et du néo-platonisme. C'est à bon droit que l'on s'occupe de la place, trop longtemps ignorée, qu'a tenue la religion dans la formation de la grande philosophie grecque, et les études comme celles de Lewis Campbell, *The religious element in Plato* (3), devraient se multiplier.

Études particulières. — On sait la capitale importance que le concept de *démon*, grâce précisément aux Platoniciens, a prise dans la religion et la philosophie religieuse de l'époque impériale. T. R. Glover (4) a bien résumé les données du sujet. Les démons qui s'interposent entre la Divinité suprême et l'humanité, servent, s'ils sont bons, à relier Dieu aux hommes, s'ils sont mauvais, à enlever à Dieu la responsabilité du mal. Puis ils ont cet avantage qu'on peut par eux expliquer la mythologie, et sauvegarder ainsi les traditions des sanctuaires. Ainsi, *praeter intentionem*, ce système qui prétendait s'appuyer sur la philosophie, la tradition, l'expérience et la science, et que le christianisme seul pouvait détruire, a servi à embaumer immoralité et superstitions.

Wilhelm Schmidt dans son livre « *Geburtstag im Altertum* » (5) dont nous parlerons plus longuement au chapitre « Rome », traite avec de grands

1. TO, II, p. 131-139.
2. Teubner, Leipzig, 1908, trad. du danois, par Anna Grundtoig, ch. 5.
3. TO, II, p. 140-153.
4. TO, II, *Daemons in the Revival of Paganism*, p. 165-168.
5. *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* (RGVV), VII, I, Töpelmann, Giessen, 1908.

détails des jours consacrés aux dieux, et considérés comme leurs anniversaires de naissance : le 1 et le 7 du mois sont les jours d'Apollon; le 2 celui de l'ἀγαθὸς δαίμων, le 3 celui d'Athéna, le 4 se partage entre Hermès, Aphrodite et Héraklès (cfr Siecke, *op. laud.*), le 8 est le jour de naissance de Poséidon, de Thésée, d'Asklépios, etc. Les mois aussi sont consacrés à des dieux particuliers, exactement suivant le même numérotage que les jours du mois.

Philippe Ehrmann, *De juris sacri interpretibus atticis* (1), étudie la question assez obscure des exégètes attiques, d'après l'épigraphie et les textes littéraires ; il n'en reconnaît que deux grandes catégories, ceux des *Eumolpides* et ceux des *Eupatrides*, pris de ces deux *gentes* pour des fonctions relatives au culte des dieux qu'elles honoraient à un titre spécial. La *gens* des Eupatrides, descendant d'Oreste, est vouée au culte d'Apollon ; leurs exégètes interprètent un droit gentilice adopté ensuite par toute la cité, et s'occupent spécialement des lustrations, des expiations, des funérailles, etc., en plus des offices particuliers qu'ils ont comme ministres du dieu de Delphes. Les exégètes des *Eumolpides* ont une origine et des fonctions analogues, mais relatives au culte des grandes déesses d'Éleusis. Nombreux détails et discussions sur leur nombre, leurs attributions respectives, leur mode d'institution, le rôle des Eupatrides, interprètes des oracles de Delphes, pour la fondation des colonies, etc. Les autres « exégètes » n'étaient pas des interprètes du droit sacré ; certains d'entre eux, appelés aussi « périégètes », n'étaient que des espèces de ciceroni qui montraient les curiosités des temples.

La dernière étude de feu Dieterich dans ARW (juillet 1908) a pour sujet *Die Entstehung der Tragödie*, la « Naissance de la Tragédie », depuis les chœurs et les danses des boucs et des satyres autour de Dionysos, dieu de la fécondité. C'est une belle synthèse et fort digne d'être lue.

E. Brandenburg (2) décrit dans RHR *Les Vestiges des plus anciens cultes de Phrygie*, jusqu'à la fin du règne du « roi Midas », avant que le pays fût dévasté par les Cimmériens, au début du VIIe siècle avant J.-C. Ce sont ces singuliers gradins taillés dans le roc, qui sont une schématisation graduelle d'une statue assise, les niches devant lesquelles est un bloc, un autel, et qui probablement sont le simulacre de la caverne où vivait Cybèle ; des grottes, quelques statues, reliefs, de grands phallus en pierre, ἀποτρόπαια ou objets de culte (3)

2. — Rome et Italie

(avec Empire Romain.)

Iapygiens. — A. B. Cook *(art. cit.)*, s'appuyant sur des textes d'Athénée et d'Hérodote, fait de ce peuple antique et assez mystérieux du

1. R. G. V. V, IV, 3.

2. *Revue de l'histoire des Religions*, (RHR), Paris, Leroux, janv.-fév., 1909.

3. Deux articles récents sur le sarcophage d'Hagia Triada, l'un de R. Dussaud, RHR, l'autre de Friedrich von Duhn, ARW, seront analysés au prochain Bulletin.

Sud de l'Italie, censé descendre du héros éponyme Iapyx, fils de Dédale, ou des soldats de Minos, restés là quand leur roi eut péri en Sicile, de vrais frères des Crétois, et des adorateurs de la double hache ; il interprète en ce sens la légende qu'ils auraient été décimés, à cause de leur impiété, *par des traits de bronze forgés, tombés du ciel, qu'on a pu longtemps voir chez eux*, et certains rapprochements avec des actes cultuels des pays voisins.

Origines romaines. — S. Reinach (1) voit dans la cavalière Clélia (qui fut le type des représentations équestres de l'Épona celtique) une ancienne déesse-cheval venue d'Arcadie ; dans le 3e volume de ses *Cultes, Mythes et Religions* (2), il fournit encore beaucoup de mythes classiques de ces interprétations totémiques « dont il a le secret », comme disent Hubert et Mauss (3). – E. Lefébure (4), en suivant les mêmes lignes que Mannhardt, interprète, dans les *Lupercales*, le rite qui consistait à frapper les femmes avec des lanières de peau de bouc, comme un sacrement destiné à faire passer en elle la force magique fécondante de l'animal en question, une survivance de bestialités rituelles. Il rappelle le bouc de Mendès, en Égypte.

Mythologie romaine. — La légende de Romulus et Rémus est expliquée par W. Soltau (5) comme un décalque de mythes grecs. Il faut en chercher l'origine dans la « Tyro » de Sophocle ; le trait de la louve et des jumeaux est originaire de Capoue ; et comme les mythographes grecs attribuaient à la famille d'Énée la fondation de cette ville, et de plusieurs autres cités italiennes, le tragique Nævius (235 avant J.-C.) composa sur ces données et celles de Sophocle un mythe purement littéraire dans la tragédie prétexte « *Alimonia Remi et Romuli* ». Après lui, Dioclès, Fabius Pictor et Ennius popularisèrent ce qui n'était rien moins que populaire à l'origine.

Études particulières. — L'ouvrage ci-dessus mentionné de W. Schmidt, *Geburtstag in Altertum*, est rempli des plus intéressants détails sur une partie de la religion romaine qu'il étudie parallèlement avec des cultes similaires chez les Grecs. La fête de l'anniversaire de la naissance, célébrée à la fois par des réjouissances familiales et des actes religieux, se rapporte chez les Grecs au Dieu né ce jour-là, mais plus particulièrement au δαίμων ἀγαθός ; ces γενέθλια en l'honneur des vivants

1. RHR, *Clélia et Epona*, nov.-déc. 1908.

2. Paris, Leroux, 1908.

3. Dans un Bulletin, où nous n'avons pas lieu de nous occuper des « châteaux de cartes » que certains savants ont l'art de bâtir, nous n'analyserons pas l' « *Orpheus* » de S. Reinach. Pour le critiquer, il ne suffirait pas de lui appliquer cette épithète d' « ingénieux », qui agace déjà le savant membre de l'Institut. « *Orpheus* » n'est qu'une œuvre de simplification, qui n'augmentera la gloire de son auteur qu'aux yeux de lecteurs extrêmement simples.

4. RHR, janv.-fév. 1909, *Le Bouc des Lupercales*. L'égyptologue Lefébure, mort en 1908, avait rédigé cette étude dès 1889, et c'est M. Gaidoz qui l'a communiquée à RHR.

5. ARW, *Die Entstehung der Romuluslegende*, janv. 1909.

sont à distinguer des γενέσια (de même racine que γενέτης, genitor) qui se célébraient en l'honneur des ancêtres, originairement ; mais on fête aussi après leur mort le jour de naissance des héros fondateurs de cités, des personnages qui avaient un droit particulier à la reconnaissance publique, des chefs héroïsés de sectes ou d'écoles philosophiques. Au temps des Diadoques, on fête, même durant leur vie, le jour des rois-dieux ou demi-dieux, Ptolémées, Séleucides, Attalides ; c'est ainsi que plus tard le jour d'Auguste fut célébré d'abord en Orient. Chez les Romains, nous trouvons un grand nombre de parallèles antiques, puis d'institutions inspirées de celles-là ; la célébration de l'anniversaire d'un homme en l'honneur de son *genius*, d'une femme en l'honneur de sa *Juno*, se laisse reporter jusqu'au VIIe-VIe siècle ; seulement les Romains ne connaissent pas de jour de naissance des dieux ; ce sont des réjouissances familiales, des prières, des offrandes non sanglantes. Des fêtes sont célébrées dans les *collegia* en l'honneur des bienfaiteurs qui ont fait des fondations *ad hoc ;* la fête du prince, celle des membres de sa famille, d'abord célébrée dans l'intimité, devient institution publique avec le culte des empereurs ; après avoir été honoré déjà durant sa vie, le *Divus* reçoit des honneurs semblables après sa mort, toujours à l'anniversaire de sa naissance. Cet usage s'étend : on fête le *Natalis imperii*, anniversaire de l'intronisation, le *Natalis urbis*, anniversaire de la fondation de la ville. Quant aux dieux proprement dits, ils n'ont pas proprement de jour de naissance, mais des anniversaires de la fondation de leurs temples ; des mois particuliers leur sont aussi respectivement consacrés, comme chez les Grecs. On fête pourtant le jour de naissance de ceux qui sont plutôt des *Genii*, comme est l'aigle, dieu de la légion. Les cérémonies officielles consistent en lectisternes, repas publics, jeux du cirque, etc. — Les supertitions sur le nombre 3 (jour d'Arès), le nombre 5, le nombre 13, ont leur origine dans ces coutumes religieuses.

Adam Abt (1) a exploité, pour l'étude de la magie sous l'empire romain, cette mine précieuse qu'est l'*Apologie* d'Apulée, quand le rhéteur de Madaure eut à se défendre, devant les juges de Sabratha, d'une accusation de sorcellerie. Elle montre comment la croyance à la magie pénétrait les milieux les plus sérieux de la société du IIe siècle de notre ère (2).

3. — Européens du Nord.

Celtes. — L'Adresse présidentielle de Sir John Rhys (3) au Congrès

1. *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei*, RGVV, IV, 2, 1908.

2. J. Toutain, dans ses *Études de Mythologie et d'Histoire des Religions antiques*, Paris, Hachette, 1909, a réuni des études déjà publiées, dont beaucoup concernent les mythes grecs et romains, mais où il traite aussi de méthode. On sait qu'il a défendu, par un retentissant article de RHR, l'an dernier, et une communication à Oxford, sa méthode purement historique contre le totémisme. — Son contradicteur A. van Gennep, *Religions, Mœurs et Légendes*. Paris, Société du Mercure de France, 2e édition, 1908, touche aussi à quelques points de mythologie classique; mais le livre est anthropologique avant tout.

3. TO, II, p. 201-225.

d'Oxford a pu donner une idée des difficultés extrêmes qu'il y a à reconstituer des Panthéons respectifs pour les Celtes insulaires, Goïdels et Bretons ; à part quelques inductions toponomastiques et les renseignements avares ou ambigus donnés par les inscriptions composées suivant l' « interpretatio romana » et les auteurs latins, toute notre documentation littéraire a passé par les mains de scribes chrétiens ; les Celtes ont sur les Scandinaves le désavantage de ne pas nous avoir légué une Edda. Rhys a néanmoins trouvé à dire des choses intéressantes, notamment sur le panthéon goïdélique des *Tuatha de Danann*. La déesse *Danu* est la *Dôn* des Kymris ; malheureusement on ne sait rien d'elle, sinon qu'elle est l'aïeule. Les *Fomorach* peuvent se comparer aux Géants en lutte contre les Dieux ; *Nuada à la main d'argent*, qui combat ces monstres, peut être rapproché de Tyr, qui perdit sa main dans la gueule du loup Fenris et de Zeus privé temporairement par Typhon de l'usage de ses mains. — E. Anwyl, étudiant *The value of the Mabinogion for the study of Celtic Religion* (1), trouve dans les « quatre branches » du Mabinogi et les trois autres contes les plus anciens du recueil, des renseignements sur l'ancienne religion britannique, dans la mesure où ils contiennent : soit des mythes étiologiques, soit des conceptions comme celle de l'*Annwfn*, l'autre monde (qui n'est d'ailleurs pas du tout homogène ni unique) et des figures comme celle de l'héroïne Rhiannon, qui pourrait être la grande Terre-Mère, conçue jadis non anthropomorphiquement, mais sous forme d'une jument ; soit beaucoup de noms de héros en *on*, qui sont des survivances de noms divins (suffixe : *onos*, *ona*), etc. — Mac Culloch, à propos des Druides (2), maintient les vues traditionnelles ; ils formaient un sacerdoce proprement celtique, car aucun sacerdoce étranger n'aurait su prendre une telle influence sur les Celtes conquérants ; leur métempsycose, astrologie, etc., étaient celles de barbares et non de pythagoriciens. Il a dû y avoir des Druides partout où il y avait des Celtes ; les « *gutuatri* » d'Arbois de Jubainville, et les *Filid* irlandais n'étaient que des classes de Druides, et non des classes de prêtres, celtiques ou aborigènes, antérieures au druidisme.

Camille Jullian, dans son considérable ouvrage sur l'*Histoire de la Gaule* (3), fait aussi des Druides de vrais prêtres celtiques, d'anciens rois-prêtres qui n'auraient conservé que les fonctions religieuses, après que celles-ci se furent séparées des fonctions politiques ; il remarque qu'il n'est pas encore question de prêtres spéciaux dans l'armée de Brennus. Ils formaient une fédération hiérarchique, présidée par le grand prêtre, et leur assemblée générale au pays des Carnutes rappelait celle des Amphictyons de Delphes. Quoique très puissants, surtout du fait que l'éducation des jeunes patriciens leur était réservée, leur pouvoir politique n'était cependant pas très étendu, et leur tribunal, un simple tribunal d'arbitrage. Sous ces prêtres-magistrats, une armée de prêtres subalternes desservaient les sanctuaires. Ces druides propre-

1. TO, II, p. 234-244.
2. TO, II, p. 226-230.
3. Paris, Hachette, 1908, 2 vol. Voir ch. IV et V du tome II, pp. 84-181.

ment dits eussent été exclusivement gaulois ; leur nom n'apparaît en breton que tardivement et artificiellement, et chez les Irlandais, il ne désigne que des espèces de devins. Pour ce qui est des croyances religieuses, Jullian maintient l'existence d'un dieu principal commun à tous les Gaulois, et ce n'est pas *Lug* (d'Arbois de Jubainville), mais bien *Teutatès*, dont le nom signifiait, en langue gauloise, « national », le dieu « public » (racines celtiques *tuath*, *tud*, terra ou gens ; racines germaniques *thiuda*, *diot*, *deutsch*) (1). En tant qu'ancêtre, ce fut lui qu'on identifia à Saturne et à Dis Pater, époux ou fils de la Terre-Mère, comme le *Tuisto* germanique, ancêtre des Germains (Tacite, *Germania*, 2) ; en tant que civilisateur et défenseur, à Mercure et à Mars. A ce titre, il avait une autre parèdre féminine, identifiée à Minerve, à Bellone ou à une Victoire. D'autres grands dieux étaient *Taran*, le Jupiter gaulois, maître de la foudre, *Bélénus*, dieu solaire, *Esus*, dieu du carnage, etc. Ces grands dieux se diversifiaient localement à l'infini, et sous eux une foule de dieux ou déesses inférieures, des fontaines, des fleuves, des forêts, les Mères, sans doute antérieurs à ces potentats, leur obéissaient ou s'identifièrent avec eux. Le maillet, succédané de la hache bipenne, est l'attribut principal de Teutatès, la roue solaire celui de Taran. Il y aurait des traces de vivants ou de morts divinisés, quelques récits mythologiques attestés par les bas-reliefs de l'époque romaine. J. décrit encore les « dieux de chacun », fées, bonnes dames, mères, puis les sacrifices, la morale religieuse, les lieux sacrés, la divination, les destinées de l'homme et du monde ; il explique par l'influence des druides comment la tendance à l'anthropomorphisme et à l'idolâtrie fut enrayée. Toutes ces vues, on le voit, sont assez classiques. Ce qui paraît de nature à susciter beaucoup de discussions, c'est l'exclusivisme de l'auteur qui n'admet comme vraies races de la famille dite « celtique », que les Celtes continentaux et les Belges, tous originaires des rives de la mer du Nord et de la Baltique, en ne laissant pas de place dans la famille aux Irlandais et Écossais ; n'admettant pas que les langues « britanniques » soient celtiques, il exclut des sources de l'étude de la religion celtique les documents littéraires, légendes irlandaises, mabinogion kymriques, et autres, qu'on est accoutumé à considérer comme étant les plus instructifs. D'autre part, il admet que la religion proprement celtique a dû subsister plus pure dans l'île de Bretagne, où les Belges conquérants s'étaient moins mêlés, ainsi que leurs dieux, aux aborigènes « ligures » (2). Je laisse à de plus compétents le soin de discuter ces assertions, que beaucoup doivent trouver bien paradoxales.

---

1. Nombre de celtisants professent des idées tout opposées, comme je le notais dans mon Bulletin de 1907. Voir, par exemple, Sal. Reinach, CMR, I, XVII.

2. Sur ces mystérieux « Ligures », c'est-à-dire sur l'ensemble des peuples du N.-O. et de l'O. de l'Europe, à l'âge de la pierre polie et du bronze, désignés sous ce nom surtout depuis les travaux des Müllenhoff et de d'Arbois de Jubainville, Jullian donne beaucoup de détails, et même, tome I, chap. IV, 7-11, il décrit leur religion. Cela sort des limites de notre Bulletin. On peut voir aussi, dans TO, II, p. 231-234, l'étude de A. Lewis sur *The Religion of the Makers of the stone Circles in Britain*. L'orientation des mégalithes de Stonehenge et d'autres monuments préceltiques du Royaume-Uni, les propor-

Slaves. — Les Slaves sont encore plus mal partagés que les Celtes, au point de vue de nos études, puisque même l'épigraphie païenne leur fait défaut. E. Anitchkoff, dans son travail sur le « vieux paganisme russe » (1), reconnaît trois catégories de sources pour leur histoire religieuse pré-chrétienne : les coutumes et les rites, modernes ou anciens, étudiés par les folkloristes ; les contes populaires et les vieilles chroniques authentiques, œuvres chrétiennes auxquelles il faut joindre les sermons et écrits polémiques des missionnaires. Or, si les dieux des Slaves du Nord de l'Allemagne, Sventovit et autres, sont relativement bien connus, leur culte ayant subsisté jusqu'au XIVe siècle et nous ayant été décrit par des auteurs comme Adam de Brême, Saxo-grammaticus, etc., (grâce auxquels nous connaissons leur caractère bien défini, militaire, leurs temples luxueux au milieu de forteresses, leurs idoles érigées à ciel ouvert), sur ceux des Russes, par contre, nous n'avons aucun document exactement contemporain du temps où ils étaient adorés, c'est-à-dire antérieur au Xe siècle. Les plus anciens sont les textes des pactes conclus par les princes Varègues avec les empereurs byzantins, en 907, 945, 971. Les Russes païens y jurent par *Péroun*, ou par Péroun et *Volos*. Ce semblent être là les plus importants de leurs dieux. Volos, moins célèbre que Péroun, est un dieu du bétail, c'est-à-dire de la richesse, peut-être un dieu des marchands, une sorte de Mercure, bien connu à cause de cela des trafiquants de Byzance. Péroun, au temps de St Wladimir, avant la conversion de ce prince au christianisme, fut sur le point de devenir grande divinité nationale. Wladimir avait fait sortir sa statue, à Kiev, du terrible château de pierre où elle tenait compagnie aux descendants de Rurik, pour l'exposer aux hommages du peuple ; il en avait fait ériger une autre à Novgorod. Ainsi ce dieu, mis en parallèle avec St Élie et commandant comme lui à la foudre, allait peut-être, de protecteur spécial des Rurikovitchi et de leur noblesse militaire, devenir une sorte de Zeus, il trônait déjà à la tête du Panthéon de Wladimir, dont nous connaissons cinq ou six noms, quand le christianisme vint ruiner cet essor. On ne sait d'ailleurs pas en quelles relations se trouvaient ces cultes avec la religion du populaire païen, où florissait, on le sait, la plus rudimentaire magie agricole. Anitchkoff, termine cette étude, menée avec beaucoup de précision et une rare fermeté de critique, par l'aveu qu'un seul point est clair pour lui : ces dieux ne représentaient pas, sous leur forme du Xe siècle, quelque chose de primitif, et, quel qu'ait été leur caractère originaire, leur développement ultérieur fut déterminé par la situation militaire et commerciale de la nation.

4. — Iran.

Mazdéisme. — Peu de choses à noter, cette année, sur cette religion

---

tions des diamètres, des divers écartements, et certains textes anciens sur Apollon et les Hyperboréens, font conclure l'auteur à une religion principalement solaire et astrale.

1. TO, II, *Old Russian Paganism*, p. 244, 259.

capitale. Mgr Casartelli, en 1907, a traduit beaucoup de fragments de l'Avesta, des Gâthas notamment, dans *Flowers from an Eastern Garden*. La revue *Zartoshti* des Parsis de l'Inde publie de nombreux articles sur leur religion. A Oxford, un intellectuel de cette nation, Nasarvanji Maneckji Cooper (1), a parlé aux congressistes de la morale zoroastrienne, de ce qu'elle recommande touchant les vertus domestiques, les relations d'affaires, la loyauté, la bienveillance, le bon traitement des animaux, en un mot de tout ce qui est *Humata, Hukhta, Hvarshta*, bonnes pensées, bonnes paroles, bonnes actions.

James Hope Moulton a produit un essai de synthèse historique des idées religieuses des anciens Perses, sous ce titre : *Syncretism in Religion as illustrated in the history of Parsism* (2). Pour lui, Zarathushtra est historique et très ancien, bien antérieur à Darius (le prof. Jackson, lui, ne le fait vivre que vers 600, et j'ai parlé dans mes précédents Bulletins des doutes sérieux qui planent sur cette personnalité). Sa révélation spéciale, consignée dans les Gâthas, c'est Ahura-Mazda, en tant que revêtu des attributs d'un Être suprême. Mais, dans le pays où sa religion s'est répandue, elle trouva existant avant elle : 1° la religion des Mages, qui était celle des aborigènes subjugués ; M. rapproche le mot *mage* de l'irlandais *mug*, du gothique *magu*, et lui fait signifier : *serviteur*, *esclave*. Le magisme était en connexion avec Babylone (*Rab-Mag*, dans *Jerémie XXXIX*), et ses traits particuliers sont, l'astrologie, l'oniromancie, les morts laissés sans inhumation ni crémation, la licéité des mariages incestueux. C'est la religion païenne que le livre de Tobie présuppose. 2° Une autre couche ancienne, c'est la religion naturiste commune des Indo-Européens conquérants ; le Dieu principal y serait céleste, quelque Dyâus, quelque Zeus ; Hérodote ne dit-il pas des Perses : κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες ? C'est pour cela que les Grecs ne parlent d'« Oromasdès » que beaucoup plus tard. Ahura-Mazda, le « Dieu des Aryas » d'après l'inscription de Behistoun, n'eût été d'abord que le nom du grand Dieu chez la *plus haute caste* des conquérants (car tel serait ici le sens d'« Arya »). Sous Darius, le zoroastrisme eût déjà régi les cercles de la cour, le nom du père de ce grand roi, Vîshtâspa était sans doute traditionnel dans la lignée depuis le roi Vîshtâspa protecteur de Zoroastre. Le dualisme viendrait des mages, mais se serait trouvé un parallèle dans la religion populaire des conquérants, la personnification des forces destructives de la nature. Zarathushtra l'eût rendu essentiellement moral, spirituel. Toutes ces conceptions disparates se reflètent, juxtaposées ou combinées, dans l'ensemble de l'Avesta.

Manichéisme. — A Turfan, au nord du Turkestan chinois, Grünwedel et Von Lecoq ont découvert des documents extrêmement précieux, à savoir de larges portions de la Bible de Mani, le *Shâpurakân*, son Évangile et ses Épîtres, des fragments d'hymnes, de prières, et

1. TO, II, *The Zoroastrian Code of Gentlehood*, p. 100-104.
2. TO, II, pp. 89-100.

des traités de cosmologie manichéens. On a commencé déjà à les traduire à Berlin (F. W. K. Müller) et à Pétersbourg (Salemann). Nous en reparlerons à l'occasion. — F. Cumont a étudié *La Cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khôni* (1), évêque nestorien de Kachgar, au VIIe siècle. Les fragments de l'*Eskolion*, ou « Livre des scholies » de cet auteur, édités par Pognon en 1898, rapprochés des *Acta Archelai*, des passages du livre arabe *Fihrist-al-ulum*, et de cette *Epistula fundamenti* de Manichéens, dont St Augustin nous a laissé des extraits, nous font connaître la cosmogonie de Mani, « d'une extravagance splendide », où, sur l'opposition mazdéenne du « Père de la Grandeur » et du « Prince des Ténèbres », se greffent des émanations d'Éons, remontant, à travers le gnosticisme, à la religion babylonienne, la croyance au *Jesus patibilis*, c'est-à-dire à la dispersion de particules célestes lumineuses dans la matière qui les étouffe, enfin tout un syncrétisme où se mêlent Babylone, Bouddha, Zoroastre et le Christ. Ces études, grâce aux récentes découvertes, sont appelées sans doute à prendre une grande importance. (Voir la recension de E. de Stoop, RHR., janv.-fév. 1909).

5. — Religions propres à l'Inde.

Védisme. — Dans un opuscule plein de science, de bon sens, et de sobre critique, L. de la Vallée-Poussin a condensé, en les interprétant, les notions que l'on peut tenir pour acquises sur les formes les plus anciennes de la religion Hindoue (2), jusqu'au temps des Brahmanas et des Upanishads, exclusivement. Dans une introduction, il expose, en une comparaison sommaire du Véda et de l'Avesta, les grandes lignes de la religion préhistorique commune aux Indiens et aux Iraniens, pour ne pas traiter des Indo-Européens. Leur séparation fut d'ailleurs très ancienne ; on peut admettre sans absurdité, qu'il existait une culture aryenne dans l'Inde dès le 5e millénaire, en s'appuyant sur certaines données astronomiques conservées dans le Véda (Jacobi). L'archaïsme de la langue du Rig-Véda, l'état social qu'il suppose, où la différence des castes repose sur des différences ethniques profondes, des variétés de couleur, enfin, — mais ceci plus douteusement — la comparaison des idées religieuses du Rig-Véda avec celle des Brahmanas et du Bouddhisme, tout porte à faire remonter ce recueil d'hymnes (sauf le Xe livre, plus philosophique et plus moderne, aurore des Upanishads) à une très haute antiquité, quoi qu'il en soit de l'âge des autres recueils du Véda (Sâma-Véda, Yajour-Véda, et Atharva-Véda, magique). Cependant le Rig-Véda est loin d'être primitif et naïf ; c'est une œuvre *exclusivement sacerdotale*, où la forme la plus grossière de la religion populaire, magie, etc., ainsi que les rites familiaux, sont délibérément passés sous silence, et où, d'autre part, la dégénérescence ritualistique fausse déjà les concepts religieux, où une tendance prononcée au panthéisme (par

1. *Recherches sur le Manichéisme*, 1er fascicule, Bruxelles, Lamertin, 1908.
2. Coll. *Histoire des Religions*. — *Le Védisme*, 4e édition, Bloud, Paris, 1909.

l'hénothéisme), marque déjà, pour le polythéisme aryen, le commencement de la fin. Telles sont les conclusions du chapitre I, consacré à la « description sommaire, à l'époque et aux caractères des littératures védiques ». C'est le plus important. Voici les autres : II. La divinité védique; III. Quelques dieux : Dyaus, Varuna, Indra, l'Aurore et les Açvins, Rudra; IV. Agni, Soma et le Sacrifice ; V. Idées morales ; VI. Les puissances malignes et la magie ; VII. La mort, le paradis, les rites funéraires. — Les non védisants qui cherchent une initiation rapide, mais sûre, n'ont pas eu jusqu'ici à leur disposition, que je sache, d'opuscule scientifique de cette valeur. — T. SEGERSTEDT a complété dans RHR (1) son étude sur *Les Asuras dans la Religion védique*, c'est-à-dire sur Varuna, les Maruts, Rudra, Pûshan, dont il fait des dieux de l'Inde aborigène, pré-aryens. La Vallée Poussin l'admettrait bien pour Rudra, mais non pour Varuna, puisqu'il le met en parallèle, comme font beaucoup d'autres, avec Ahura-Mazda, comme une figure indo-iranienne.

Brahmanisme et hindouisme. — A la section « Inde et Iran » du Congrès d'Oxford, le président Rhys Davids constatait que ces dernières années ont été, dans le domaine des études hindoues, bien plus fécondes en travaux d'érudition et de traduction de matériaux pour l'étude qu'en travaux originaux (2). Il ne faut sans doute pas se plaindre ; on sait trop ce que la fascination de l'Inde peut nous faire servir, par les dilettanti, et même les savants, de synthèses prématurées et fantasmagoriques ! Cependant le Congrès lui-même, en plus de communications sur des points spéciaux, cérémonies magiques (*The Vedic Mahâvrata* de BERRIEDALE KEITH), mythologie (*The Kalki Avatâra of Vishnu*, de H. C. NORMAN) a produit des exposés systématiques dont la valeur n'est peut-être pas seulement provisoire. HILLEBRANDT (3) nous dit « ce qu'il y a à apprendre de la Mythologie védique ». Elle nous enseigne, d'après lui, que la réaction contre la « mythologie comparée », au profit exclusif des idées de Mannhardt et autres, a été exagérée. Il est peu psychologique, *a priori*, de supposer que les primitifs ne s'occupaient que de l'immédiat entourage terrestre ; comment des pasteurs et des agriculteurs n'auraient-ils pas été frappés de l'importance des phénomènes atmosphériques, de l'alternance des saisons, de l'influence du soleil et de la lune ? Or, sans tout ramener, comme Max Müller et Kuhn, à des mythes du soleil et de l'orage, ni faire du principe « *Nomina numina* » une clef bonne à ouvrir tout, il faut reconnaître, dès qu'on possède les Védas, que les changements du ciel ont tenu une place considérable dans les spéculations religieuses des anciens Aryas. Le Véda est « irremplaçable » pour fixer là-dessus nos idées, car il est le seul livre qui nous donne le spectacle d'un développement mythologique s'étendant sur des siècles et des siècles ;

1. RHR, mai-juin 1908. — Cf. mars-avril 1908.

2. Parmi les éditions et traductions les plus importantes, rappelons entre autres celle de la *Bhagavadgîtâ*, en allemand, avec une introduction critique par Richard GARBE. — DEUSSEN, *Sechzig Upanishad*. — ROUSSEL, *Ramayana*.

3. TO, II, p. 10-18.

or, il est tout rempli de mythes naturistes, relatifs, non pas aux nuages, mais principalement au soleil et à la lune. Le Rig-Véda nous montre Indra, Dieu du ciel et de l'orage, au zénith de sa puissance. Mais il a pris la place de l'ancien dieu lunaire (?) Varuna, maintenant réduit au rôle de surveillant moral, et il sera à son tour, dans le Mahâbhârata, supplanté par Vishnu, l'ancien dieu nain, son subordonné solaire. Ainsi, à travers le védisme et l'hindouisme, nous assistons à l'exaltation successive de dieux amalgamés de divers temps et de divers lieux, mais qui ont été généralement, à l'origine, en relations avec les grands corps célestes. Leurs mythes étaient au commencement fort peu nombreux ; ce qui les a multipliés, c'est la multiplication des synonymes, dont certains ont été considérés comme des entités à part.

G. A. Grierson (*The Monotheistic Religion of Ancient India and its descendant the modern Hindu Doctrine of Faith*)(1), étudie les origines et le développement du *Bhagavatisme*, c'est-à-dire de la religion de l'Adorable, de l'Être Suprême, *Bhagavat*. C'est un « monothéisme » dérivé, suppose G., d'un ancien culte indo-iranien du Soleil. Il compte dans l'Inde actuelle des sectes nombreuses, qui s'accordent sur ces points : Dieu est unique : à lui seul on doit la *Bhakti*, c.-à-d. la foi et la dévotion, quoiqu'il ait créé de nombreuses déités subordonnées, auxquelles on rend un culte de « dulie » ; il s'incarne à l'occasion, par pure miséricorde, afin de guérir le monde du péché et de consoler ses fidèles; chaque âme est une émanation de Bhagavat, soumise à la transmigration jusqu'à ce que la Bhakti lui procure l'éternel repos dans l'union à l'Adorable ; tous les hommes, de n'importe quelle caste, peuvent avoir part au salut. En pratique, tout cela est recouvert de polythéisme et de fétichisme ; de plus, il serait bon de remarquer qu'une religion émanatiste ne sera jamais qu'un « monothéisme » bien panthéisant. Le fondateur de cette religion fut Krishna Vâsudeva, en qui G. veut bien voir un personnage historique de la caste des guerriers, vers le IVe siècle avant J.-C. Les Brahmanes s'unirent à ses adeptes, les « Bhagavatas », dans leurs luttes contre l'athéisme bouddhique, et réussirent à faire confondre l'Adorable avec un dieu solaire, Vishnu, dont Krishna Vâsudeva eût été une incarnation ; c'est ainsi que Bhagavat devint plus ou moins un Panthée. Mais quand le philosophe Çankara, au IXe siècle, eut organisé le panthéisme, qui, depuis ce temps, domine la pensée de l'Inde, quelques Bhagavatas retournèrent à la théologie plus pure, plus monothéiste, du Sankhya-Yoga, et le Bhagavatisme, au XIIe siècle, eut une vigoureuse renaissance. — L. D. Barnett (*Some notes on the history of the Religion of Love in India*) (2) traite de la *Bhakti*. La conception de la Bhakti, ou foi amoureuse est au cœur, non seulement du Bhagavatisme, mais du Mahâyâna bouddhique, on en trouve même des traces dans le Hînayâna. Dans l'hindouisme, les diverses églises « *bhakta* » sont dévouées au culte émotionnel d'un « *Bhagavan* » c'est-à-dire d'une personne épique ou historique conçue, soit comme telle, soit comme incarnation d'une divinité, qui est d'ordinaire Vishnu.

---

1. TO, II, p. 44-48. — Le Bhâgavata Purâna, étudié ici même par A. Roussel, est le « Livre » par excellence des Bhagavatas.

2. TO. II, p. 48-49.

Jaïnisme. — H. Jacoby (1) montre comme quoi Mahâvîra, le fondateur du Jaïnisme, contemporain et rival de Gotama le Bouddha, eut à prendre position entre le monisme spiritualiste des plus anciennes Upanishads et le pur phénoménisme, la théorie de l'écoulement universel, qui prit corps surtout dans le Bouddhisme. Les livres des Jaïnas montrent qu'ils pensèrent résoudre le problème de l'Être par une vue de sens commun : permanence de la substance (pour eux la matière), impermanence de tout accident ou qualité, ou forme. La nature de l'Être est intrinsèquement indéfinie. Beaucoup de leurs idées ont quelque parallélisme avec celles du *Sankhya-Yoga*, qui enseigne la permanence des âmes dans le flux continuel de la matière ; de fait, les deux doctrines sont sorties des mêmes cercles ascétiques ; mais les Jaïnas, outre qu'ils n'admettent pas le « Retour éternel », professent de plus un atomisme très original : suivant les mérites ou démérites respectifs de chacun, des atomes d'une substance particulière qui n'est autre que le *Karma*, envahissent l'âme (jîva) et s'y transforment de huit manières différentes ; les pratiques du *Samvara* et surtout les austérités *(tapas)*, empêchent mécaniquement le Karma de s'accumuler, le consument, le détruisent et permettent ainsi l'accès au Nirvâna.

Philosophie. — Toutes ces études font ressortir la liaison intime de la métaphysique et des religions traditionnelles, dans tout le monde indien. Il serait donc très important de connaître d'une façon systématique l'évolution des idées dans la grande source de la philosophie hindoue, les *Upanishads*. P. Deussen a fait un essai méritoire de classification chronologique de ces vénérables documents (2). Il les répartit en trois groupes : 1° les vieilles Upanishads en prose, Chandogya, etc., qui montrent les origines de la doctrine de l'*Atman*, ou Ame universelle ; 2° des Upanishads en vers, qui supposent cette doctrine déjà solidifiée ; 3° des Upanishads en prose, tardives, artificielles. Il néglige la très tardive Atharva-Upanishad, que le védantisme orthodoxe a ignorée. Si cet ordre est exact, on aurait le tableau suivant de l'évolution de la philosophie religieuse : 1° un idéalisme absolu (avec Yajñavalkya), où l'Atman est la seule réalité, qui d'ailleurs s'ignore en nous, faute de dualité, d'opposition de sujet et d'objet ; 2° un panthéisme : le monde extérieur est réel et l'Atman est ce monde ; 3° l'Atman devient *cause* du monde réel, il produit le *purusha*, ou âme, et le pénètre ; 4° un théisme : l'Atman suprême est la lumière, l'atman individuel, ou purusha, n'en est que l'ombre ; 5° un athéisme avec la philosophie Sankhya : il ne reste plus de réel que la *prakriti*, ou matière, et la multitude des purushas ; le système du Yoga-Sankhya maintient cependant, vaille que vaille, l'Içvara, ou Atman suprême ; 6° l'*apsychisme* bouddhique, qui nie jusqu'à la permanence des purushas ; 7° enfin le retour au vieil idéalisme de Yajñavalkya sous l'influence de Çankara (né en 788) ; le Vedânta, le panthéisme idéaliste orthodoxe est fondé, et commande désormais le développement de la pensée indoue.

---

1. TO, II, *The Metaphysics and Ethics of the Jainas*, p. 59-66.
2. TO. II, *Ueber die Chronologie der Upanishad Texte*, p. 19-24.

6. — Bouddhisme.

Ouvrages généraux. — Rhys Davids *(Early Buddhism)* (1) étudie les origines dans un opuscule très clair, qui a le mérite de fixer avec brièveté et précision, avant de parler de Çakya - Mouni, les conditions sociales et religieuses du milieu où le Parfait devait paraître. Dans la vallée du Gange, au VIe siècle, le système des castes n'était pas encore bien établi parmi les clans aryens, qui avaient à leur tête de riches agriculteurs, dans la religion desquels se mêlaient animisme, polythéisme, monisme et dualisme (2). Les traits sommaires de la vie et de la doctrine du Bouddha y sont exposés. Ce n'était pas le fils d'un roi: aux yeux de ses premiers disciples, il ne fut qu'un *Arhat* supérieur, qui atteignit le Nirvâna comme des milliers d'autres, mais avec ceci de particulier, que rien ne limita dans son cas la profondeur et l'intensité de sa vue du terme des choses. Sa doctrine propre, essentiellement morale, n'a pour objet que la « fin de la peine », et elle est exprimée authentiquement dans le sermon de Bénarès, où il décrit le « noble sentier » ou le « sentier des Aryas », c'est-à-dire digne de ces êtres supérieurs que sont les hommes de race aryenne ; la tradition fit perdre à ce terme ce qu'il avait encore d'un peu restrictif. C'est une grave erreur européenne de croire que le Nirvâna entraîne nécessairement l'extinction de cette vie ; il peut être atteint dès cette vie, en ce monde, par la mort de la sensualité, du mauvais vouloir et de l'ignorance ; les premiers bouddhistes, loin d'être des pessimistes n'estimant que l'au-delà, réagissaient au contraire contre cette tendance nationale, et étaient « d'un optimisme exubérant ». Les doctrines de la transmigration, du *Karma*, qui fait le pont entre deux existences successives, et tient ainsi lieu, vaille que vaille, de l'âme subsistante supprimée dans la doctrine bouddhiste, la cosmogonie, la « roue de la vie », la pratique de l'extase, tout cela ce sont des emprunts aux sectes au milieu desquelles le Bouddhisme se développa. — L. de la Vallée Poussin vient de faire paraître un livre important, *Bouddhisme, opinions sur l'histoire de la Dogmatique* (3).

Mythologie. — Très important est le livre d'Ernst Windisch, *Buddha's Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung* (4). Dans la tradition bouddhique, il s'est formé, on le sait, sur la naissance de Gotama, un mythe dont voici les traits essentiels et définitifs. Sa mère Maya, femme du roi Tuddhodana, ayant fait à l'occasion d'une fête le vœu temporaire de chasteté, s'endort dans le bois de Lumbine. Pendant son sommeil, le Bodhisattva, qui devait être son illustre fils, descend du ciel des dieux *Tusita*, où il jouissait de la récompense de ses mérites antérieurs, et, sous la forme d'un éléphant blanc, il pénètre dans le flanc de la reine. Là il réside sous une forme humaine parfaite depuis

1. RAM (Rel. anc. and modern), London, Arch. Constable, 1909.

2. Cf. *Buddhist India*, l'ouvrage connu du même auteur.

3. Nous analyserons ce livre au prochain Bulletin. Il a paru à Paris, Beauchesne, 1909.

4. *XXVI Band der Abhandlungen der philol.-historischen Klasse der Königl. Sachsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, no II, Leipzig, Teubner, 1908.

le premier instant, et naît seulement au bout du dixième mois ; une foule d'incidents miraculeux accompagnent cette grossesse et cette naissance ; Maya meurt au bout de sept jours, et est transportée au ciel des Tusita. Windisch, qui tient à n'être pas hypercritique, admet les données admissibles, comme la naissance à Lumbini, attestée par la stèle du roi Açoka, et la mort rapide de Maya ; contre Senart, il ne voit pas de traces de mythes solaires dans toute la miraculeuse histoire, mais l'explique par l'édification progressive des idées courantes dans l'Inde sur la conception et la naissance. Le chap. I distingue les données qui peuvent être historiques. Le 2e expose la théorie bouddhique de la conception : le ciel des dieux Tusita, où résidait le Bouddha avant sa naissance, est de la mythologie ; mais l'idée même de sa préexistence est de la philosophie commune de l'Inde ; elle n'est qu'une application de la théorie du *Samsara*, ou transmigration des âmes : chaque nouvel être humain qui vient à la vie doit son existence, non seulement au père et à la mère, mais à un troisième facteur, à un « être animique » qui vient prendre corps dans l'embryon, en quittant une forme d'existence antérieure arrivée à sa maturité et à son terme, une fois que la poussée du *karma* l'a obligé à naître de nouveau : en mythologie, cette essence voyageuse se nomme *ghandarva ; satta* (pâli) ou *sattva* (sanscrit) en philosophie : une telle origine n'est nullement propre au Bouddha ; sa préexistence et sa descente, ce n'est qu'un cas du samsara, nullement du même ordre que les « avâtars » de Vishnu. Le chap. III montre cette doctrine exposée dans les livres bouddhiques de médecine. Le chap. IV en cherche les origines jusque dans le Rig-Véda et les autres écrits védiques. Les plus vieilles Upanishads distinguent un « monde de dieux », d'où l'âme ne revient pas, et un « monde des pères » d'où l'on revient. Le savant auteur suit le développement de cette théorie à travers les Upanishads, puis le Vedânta et le Sankhya ; enfin il arrive, au chap. VI, à la légende même de la naissance du Bouddha. L'idée de la préexistence du Bouddha peut être relevée jusque dans le canon pâli. Il y a eu des Bouddhas avant lui, sept (qu'il ne faut pas confondre avec les cinq *Dhyânibuddhas* du Mahâyâna, qui ne sont que des formes spirituelles d'un même être éternel, l'*Adibuddha*) ; Gotama lui-même raconte (*Mahâpadânasuttanta*) comment l'un d'eux, Vipassî, est descendu dans le sein de sa mère du ciel des Tusita. Le même voyage devait, dans la suite des temps, lui être attribué ; il n'est pas encore question d'éléphant blanc, ni d'abstention du père. Mais (chap. VII) un trait légendaire vient s'ajouter dans des œuvres canoniques postérieures : Maya aurait eu un *songe*, où elle vit un éléphant blanc pénétrer dans son sein. A cause de la pureté qui convient à la naissance du Bouddha d'après les idées même du Parfait, le père est exclu de la conception, et les textes sanscrits plus tardifs, le *Lalitavistara et le Mahavastu*, arrivent à donner au mythe sa forme définitive. Le chap. IX est consacré à l'étude du songe de Mâyâ, et à montrer comment le contenu de ce songe légendaire fut pris pour une réalité historique. Dans les vieilles spéculations hindoues, il était déjà question d'une classe d'êtres, les *Sattâ opapâtikâ*, qui naissaient à certaines formes d'existence d'une façon extraordinaire, sans père ni mère. La naissance de Gotama est un

compromis entre les naissances communes et celles des opapâtikâs. Tout est hindou, et à l'origine, et au terme, et au cours du développement de cette légende, les idées philosophico-religieuses courantes y expliquent tout. Dans le chap. XII, consacré à la « Science comparée », Windisch, tout en demeurant placé au point de vue d'un protestant libéral, soutient des principes historiques fort judicieux, et nie absolument que, sur ce point comme sur les autres, l'Évangile ait rien emprunté au bouddhisme. Si l'on parle de « parallélisme », il faut prendre ce mot au vrai sens, et se souvenir que les parallèles sont « des lignes qui jamais ne se touchent ni ne se coupent ». Il expose dans ce chapitre des vues excellentes sur la science comparée des religions et sur les tendances qui produisent des phénomènes comme le « panbabylonisme ». Tout ce livre, extrêmement savant et intéressant, semble avoir une valeur définitive.

Histoire des Églises et des sectes. — Quelques travaux de savants japonais, lus à Oxford, méritent d'être mentionnés. Suzuki (*The Doctrine of the Bodhisattva*) (1) montre que l'idée caractéristique de tout le Mahâyâna, c'est de présenter comme terme des efforts humains l'état de *Bodhisattva*, qui, contrairement à celui d'*Arhat (Çravakas, Pratyekabuddhas)*, idéal de « Petit Véhicule », consiste, non dans l'obtention d'un Nirvâna froid, égoïste, mort, mais dans un amour désintéressé, universel, essentiellement actif, pour tous les êtres sentants et non-sentants. — Zenkai Omori (2) a fait l'histoire de la secte mahâyânique du *Zen Shu*, dont le dogme principal est : « Regardez en vous-même, et vous trouverez le Bouddha dans votre propre pensée. » Née en Chine et introduite au Japon au VIIIe siècle, elle s'y est divisée en trois branches, qui possèdent maintenant en ce pays plus de vingt mille temples. Le *Soto Zen Shu*, une de ces branches, qui fleurit depuis le XIIIe siècle, enseigne que par le repentir et la méditation du cœur concentrée sur tous les Bouddhas de tous les temps, on obtient la délivrance des lois du Karma, on participe à leur amour, et on s'identifie à eux, qui d'ailleurs « sont tous identiques à Çakya-Mouni, car ils sont tous du même esprit ». Parmi ces sectes japonaises du « Grand Véhicule », telle est plus spécialement consacrée au culte de *Vaicorana*, le plus grand des Bouddhas célestes ; telle autre à celui de la Trinité *Amitâbha, Avalokiteçvara, (Kwannon)*, son fils, qui s'incarne, comme Vishnu, pour aider son père à sauver les êtres conscients, et *Saishi*, hypostase de leur force. Le *Zen Shu* rappelle le docétisme d'anciennes sectes hérétiques chrétiennes (3). — Et tout cela, surtout, est aussi voisin de l'hindouisme que différent du Bouddhisme primitif. Il est intéressant de voir comment cette religion « *athée* » a été obligée de de se donner des dieux, conçus de la manière la plus mystique — — Anesaki a rapporté l'histoire de *Hô-nen* (4), un saint japonais du

1. TO, I, p. 119-121.

2. *A History of the Zen Shu in Japan*, p. 128-131.

3. TO, I, p. 132-136, Lloyd, *The Ophite Gnostics and the Pure Land Sect in Japan.*

4. TO, I, *Honen, the Pietist Saint of Japanese Buddhism*, p. 122-127.

Grand Véhicule, dont l'influence s'exerce aujourd'hui sur plus d'un tiers de la population nipponne. Né en 1133, moine dès son jeune âge, il se convertit définitivement à 43 ans à une foi d'enfant dans Amita (Amitâbha) et s'attacha à la doctrine du maître chinois Zendô, dans lequel il reconnaissait une incarnation de ce Bouddha céleste. Anesaki le compare à S. François d'Assise. Il mourut probablement en 1211, après avoir répandu chez de nombreux disciples la conviction que « tous ceux qui invoquent sérieusement le nom d'Amita seront sauvés », et sûrs de renaître dans le « Pays de Pureté ». Le même Anesaki a traité de l'influence du Bouddhisme sur les Japonais (1) et leur histoire.

Philosophie religieuse — L. de la Vallée-Poussin, toujours au Congrès, a exposé les rapports de la foi et de la raison dans le Bouddhisme (2). — Paul Oltramare *(Psychologie religieuse et Bouddhisme)* (3) résume admirablement bien le jugement d'ensemble qu'on peut porter sur le Bouddhisme considéré comme un tout : le Bouddhisme « psychologique » n'est pas tout le bouddhisme : il continue les anciennes Upanishads, en enseignant comme elles une méthode de salut individuelle et intérieure, mais il en diffère en ce qu'il n'est ni ésotérique ni intellectualiste. Quant au Bouddhisme « populaire », il est voisin de toutes les religions comprises sous la dénomination d' « hindouisme ». Il a sans doute reçu son caractère des laïques, dès l'origine. Donc aucune des deux orientations n'a dû strictement *précéder* l'autre. Le Bouddhisme dut précisément son succès, en partie du moins, au fait qu'il donnait satisfaction à des aspirations très divergentes.

7. — Religions particulières à la Chine et au Japon.

Taoïsme. — Sous ce titre : *The Connexion between Taoism Confucianism and Buddhism in early days* (4), H. J. Allen expose des vues qui ont l'air terriblement hypercritiques, mais ont peut-être leur vérité. Aucune recherche, dit-il, ne confirme la haute antiquité de la race chinoise. Toutes les histoires des livres classiques sont fabuleuses. Aucun document contemporain. Le premier document solide est l'histoire écrite par Ssuma Ch'ien, terminée vers 98 avant Jésus-Christ. Cet auteur nous dit qu'en 213 *toute l'ancienne littérature fut brûlée* par décret impérial, sauf quelques exemplaires réservés, et c'est « dans des trous de muraille » que, longtemps après, on a « découvert » les œuvres de Confucius et autres. *Lao-tse* ne serait au fond, qu'une personnification du bouddhisme ; il a écrit son fameux Tao-te-king, à la requête de *Kuan-yin-shi*, lequel devient, si l'on intervertit deux caractères, *Kuan-shi-yin* = *Avalo kiteçvara*. L'esprit du livre est bouddhiste ; Lao-tse a eu la même naissance miraculeuse que

1. TO, I, p. 154-157.
2. TO, II, p. 32-43.
3. TO, II, p. 67-69.
4. TO, I, p. 115-118.

Bouddha, même histoire d'éléphant blanc. Enfin *Confucius* lui-même, qui ne fut honoré que « 479 ans après sa mort », se vit assigner un type physique et une biographie coïncidant assez avec ceux de Gotama. Conclusions : la doctrine du Tao n'est originairement que le Bouddhisme, et le Tao est « le sentier à huit branches » ; le Confucianisme est en partie basé sur les enseignements des moines bouddhistes, qui parcoururent la Chine à une date déjà antérieure à 150 avant Jésus-Christ. Les Chinois ont donc quelque raison de dire que « les trois religions n'en sont qu'une ». — LEHMANN (*op. cit*, ch. 2) parle de la mystique chinoise du Tao-te-King. — DE GROOT expose les origines de l'Église taoïste (1). Elle s'organisa aux 1er et 2e siècles de notre ère, à la fin de la dynastie Han, quand se développa le Bouddhisme, et que les vieilles idées religieuses se condensèrent, dans le « Confucianisme », en religion d'état. Le Taoïsme, ce système qui vise à faire l'assimilation de l'homme avec le Tao, ou ordre du monde, et à lui rendre cet ordre propice, c'est-à-dire à lui attirer la faveur des esprits, bons et mauvais, qui font cet ordre, comporte un Panthéon et un Pandémonium, un sacerdoce, des moines, des rites nombreux et compliqués, tout cela imité en grande partie du Bouddhisme. L'origine de ces idées remonte sans doute à la nuit des temps ; mais l'Église disciplinée ne s'est formée qu'au 1er siècle, et de Groot rapporte l'histoire du fondateur *Chang-Ling*, exorciste et thaumaturge, qui faisait des élixirs de longue vie, puis les guerres, les persécutions sanglantes qui assaillirent la nouvelle communauté sous les derniers empereurs Han, enfin la manière dont elle fut sauvée par *Chang-Lu*, petit-fils de Chang-Ling, et souche des patriarches ou papes taoïstes, qui résident encore dans la Chine méridionale.

Shinto. — Cette religion a eu très mauvaise presse, si l'on peut dire, au Congrès d'Oxford. MICHEL REVON lui-même a traité des « *Anciens rituels du Shinto considérés comme formules magiques* » (2), avec trop d'absolu peut-être, car beaucoup des formules qu'il cite ne sont qu'un contrat « *do ut des* » très circonstancié fait avec les dieux, et ne sont pas plus magiques que la plupart des prières des autres païens primitifs. — CAREY HALL a rapporté l'appréciation très défavorable de *Dazai* (3), un philosophe confucianiste du Japon (1680-1747), sur la « Voie des dieux ». Ce savant homme lui refuse tout droit particulier à l'existence, toute antiquité comme religion, et même le nom de religion, car ce n'est qu'un système de basse mythologie, une voie « de sorciers et de chanteurs de prières », tolérée par les sages empereurs pour le peuple, qui en a besoin.

Le Bouddhisme, on le voit, grandit par la comparaison avec les autres religions d'Extrême-Orient ; toutefois, l'espèce de transcendance qu'il a encore aux yeux de bien des Européens paraît elle-même quelque peu diminuée quand on le compare à l'hindouisme.

Fribourg, juin 1909. BERNARD ALLO, O. P.

1. TO, I, p. 138-149.
2. TO, I, p. 165-200.
3. TO, I, *A Japanese Philosopher on Shinto*, p. 158-164.

Bulletin d'histoire des Institutions ecclésiastiques

I. — Hiérarchie.

Évêques. — Que faut-il entendre, en histoire, par la déposition des évêques, et quelle autorité peut la prononcer ? telles sont les deux questions auxquelles M. Vacandard a tenté de répondre (1).

« La déposition est une peine ecclésiastique en vertu de laquelle les évêques sont dépouillés de toutes les prérogatives d'ordre ou de juridiction qu'ils possédaient. » Elle embrasse également la perte des revenus ou bénéfices attachés aux fonctions épiscopales. Cette peine — et en cela elle se distingue de la suspense — était définitive ; un successeur était donné à l'évêque déposé. La clémence et la réintégration intervenaient cependant parfois quand il y avait un avantage pour l'Église elle-même ; quand, par exemple, le pardon d'un évêque amenait la réconciliation de son troupeau schismatique. Comme conséquence de sa déposition, l'évêque était réduit à la communion laïque et prenait place désormais parmi les simples fidèles.

Jusqu'au XIIe siècle, la déposition et la dégradation ne furent qu'une même peine. La nécessité d'imposer aux clercs coupables des châtiments plus graves que les pénalités ecclésiastiques, amena à les distinguer. La dégradation s'ajoutait à la déposition quand l'évêque devait être remis au bras séculier. Elle comportait une cérémonie similaire à celle de la dégradation des soldats que l'on dépouille successivement de leurs insignes.

La discipline touchant la déposition des évêques a varié suivant les temps. A la suite du Concile de Nicée elle était prononcée par les évêques de la province ; en cas de contestation, on recourait à la province voisine, puis au patriarche. Le concile de Sardique (343) proclama le droit d'appel direct au Pape. En Orient et en Afrique, cette dernière législation ne fut pas reconnue tout de suite, bien que pourtant, en certains cas, l'appel au Pape fût pratiqué. En Gaule au contraire, la décision de Sardique ne rencontra pas d'opposition. Sous les Carolingiens, le recours au pape se multiplia dans tous les domaines et les *Fausses décrétales* ne firent que confirmer cette manière d'agir. Peu à peu on finit par porter à Rome toutes les affaires épiscopales, et le concile de Trente régla la procédure.

---

1. E. Vacandard. *La déposition des évêques*, dans *Revue du Clergé français*, 15 août et 15 septembre 1908 ; pp. 388-402, 666-687.

Chorévêques. — Dom H. Leclercq a résumé dans une note savante (1) ce qu'on sait actuellement de l'histoire des chorévêques. En Orient cette institution apparut de bonne heure ; dès le milieu du second siècle, il en est fait mention. Au IVe siècle et presque dès le début, on trouve les chorévêques établis un peu partout, non seulement en Asie mineure, mais en Phénicie, en Palestine, en Arabie, en Perse, en Arménie et même en Égypte. Les conciles d'Ancyre (314-315) et d'Antioche (341), en réglant l'exercice de leurs pouvoirs, montrent qu'ils possédaient la dignité épiscopale. Ils étaient, comme leur nom l'indique, les évêques, non d'une ville, mais d'une région de la campagne. Ils ont juridiction sur elle, bien qu'il y ait, dès le IVe siècle, tendance à la restreindre. Ils siègent dans les conciles généraux et particuliers et y ont encore, en ce moment, voix délibérative. Ils peuvent concélébrer avec le clergé de la cathédrale à la messe de l'évêque urbain ; ils donnent des lettres de communion. L'institution des chorévêques, battue en brèche depuis le IVe siècle, subsista cependant, dans l'église grecque, jusqu'au VIIIe siècle au moins ; dans l'église nestorienne, elle existait encore au XIIIe siècle.

En Occident, le chorépiscopat n'apparaît que plus tardivement et n'eut jamais la même extension qu'en Orient. Il faut venir au Ve siècle pour en découvrir des traces suffisamment nettes C'est dans les pays de mission qu'il eut son principal développement. Mais, comme en Orient, il suscita des conflits avec les évêques qui devaient amener sa ruine. La réforme carolingienne, malgré l'intervention de Raban Maur en sa faveur, lui fut fatale. Des conciles le condamnèrent à disparaître. Il survécut cependant à l'état sporadique, et s'obstina à durer en certains pays jusqu'au XIe et au XIIe siècle. Plus que les décisions conciliaires, l'institution des archidiacres précipita sa fin en lui enlevant toute raison d'être.

Clercs inférieurs. — J'ai hâte de signaler un travail sur lequel j'aurai à revenir ailleurs, et qui me paraît appelé à rendre de grands services. Il s'agit de l'ouvrage du P. Sixte, Trappiste de Rome, sur l'Épigraphie chrétienne mise en rapport avec le dogme, la hiérarchie et la vie sociale (2). L'argument tiré des inscriptions n'est certes pas nouveau, mais il était difficilement abordable pour les non-spécialistes. Le P. Sixte, par sa méthode même, le met à la portée de tous, et fournit d'intéressants résultats.

Ainsi, pour ce qui regarde la hiérarchie, on constate par les inscriptions l'existence des acolytes au IIIe siècle ; leur mention est rare, en dehors de Rome et de Carthage, à l'époque post-constantinienne. Pour les lecteurs, on a un témoignage qui remonte certainement au IIe siècle ; d'autres inscriptions révèlent qu'ils étaient attachés à diffé-

---

1. *La législation conciliaire relative aux chorévêques.* Appendice I à la traduction du tome II de l'*Histoire des Conciles* de Hefele, pp. 1197-1237. Paris, Letouzey et Ané, 1908.

2. P. Sixtus, O. C. R. *Notiones Archeologiae Christianae disciplinis theologicis coordinatae.* T. II, 1. *Epigraphia.* Rome, Desclée et Cie, 1909 ; in-8°, 400 pages.

rentes régions ou titres ecclésiastiques. Les exorcistes enfin apparaissent dès le IIIe siècle.

Conciles. — La traduction du grand ouvrage d'Hefele se continue régulièrement et les notes précieuses que lui adjoint Dom Leclercq ne font qu'augmenter sa valeur. Le tome II, formant deux imposants volumes de 1400 pages, embrasse une période qui s'étend du deuxième au cinquième conciles œcuméniques (381-553). Pourtant l'abondance des matières a obligé le traducteur à renvoyer au tome III le livre XIV : *Discussion sur les Trois chapitres* (1).

Assemblées du clergé. — Les Assemblées du clergé de France convoquées d'abord pour traiter les questions financières (2), en vinrent peu à peu à prendre, en fait, la place des conciles et à s'occuper de la doctrine aussi bien que du temporel. C'est ce dernier rôle que M. Bourlon, déjà bien connu par ses travaux sur ce sujet, étudie en deux volumes récemment parus (3).

Comment cette évolution s'accomplit-elle ? M. Bourlon ne traite pas la question ici. Il y a répondu ailleurs (*Revue du clergé français*, 15 déc. 1905, pp. 127-128), mais très brièvement. L'absence de conciles nationaux devenus suspects à la fois au roi et au pape, la force des circonstances surtout, firent sortir les assemblées du cadre étroit marqué à leur programme. Elles « prirent donc tout naturellement en mains tous les intérêts spirituels et temporels de l'Église de France ; et aux questions de finances, elles en joignirent bientôt d'autres qui se rapportaient au dogme, à la morale, à la discipline ecclésiastique. »

Cette transformation n'alla pas toutefois sans soulever quelques plaintes, surtout de la part des Jansénistes qui étaient l'objet des condamnations de l'Assemblée ; mais elles n'arrêtèrent rien et les délégués du clergé continuèrent à tenir la place des conciles.

On sait les tendances gallicanes de ces réunions ; mais la position qu'elles prirent en face du protestantisme et du Jansénisme est moins connue. Grâce aux procès-verbaux des assemblées, M. Bourlon l'a exposée avec une précision qui n'exclut pas le charme du récit ; cependant, sans sortir du cadre qu'il s'était tracé, il eût pu ajouter quelque lumière sur ce sujet en utilisant les autres sources avec moins de parcimonie. Son travail est suffisamment objectif; pourtant quelques jugements surprennent sous sa plume (p. ex. p. 286).

Il n'est pas possible d'entrer dans le détail de cette histoire ; qu'il suffise de marquer les points principaux. Dans l'ensemble, sur le double

---

1. *Histoire des Conciles d'après les documents originaux* par C. J. Hefele, nouvelle traduction française faite sur la 2e Édition allemande corrigée et augmentée de notes critiques et bibliographiques par Dom H. Leclercq. Tome II, 1re et 2e Parties. Paris, Letouzey et Ané 1908; 2 vol. in-8o, 1400 pages.

2. Cf. l'étude de M. A. Cauchie, *Les Assemblées du Clergé de France sous l'Ancien Régime. Matériaux et Origines*, dans *Rev. des Sc. ph. et th.*, Janv. 1908.

3. J. Bourlon. *Les Assemblées du Clergé et le Protestantisme.* Paris, Bloud et Cie, 1909, in-12, 128 pages.

Id. *Les Assemblées du Clergé et le Jansénisme.* Paris, Bloud et Cie, 1909, in-8o, 380 pages.

terrain du protestantisme et du Jansénisme, les Assemblées soutinrent les droits de l'orthodoxie. Plus d'une fois même elles firent preuve en cela d'un certain courage, car elles durent lutter contre l'hostilité déclarée des Parlements et la silencieuse complicité de la cour.

Sous tous les rois, depuis Henri IV, les Assemblées signalèrent les empiétements des Protestants, mais « chose curieuse et qu'il faut bien mettre en évidence, tandis que Louis XIV et ses ministres désiraient et préparaient par tous les moyens la suppression de l'édit de Nantes, jamais les assemblées ne proposèrent cette mesure : on ne trouve dans leurs délibérations aucun vœu en ce sens. » Elles essayèrent même de conseiller les voies de douceur, et Louis XIV entrant, pour un moment, dans leurs vues écrivit, le 10 juillet 1682, une lettre aux archevêques et évêques pour leur « recommander sur toutes choses de ménager avec douceur les esprits de ceux de la dite religion et de ne se servir que de la force des raisons pour les ramener à la connaissance de la vérité. » Mais les Protestants prirent sans doute cette douceur pour de la faiblesse, car ils organisèrent des séditions et répandirent des libelles injurieux contre le catholicisme. La réponse du roi fut la révocation de l'édit de Nantes. — Durant le XVIIIe siècle, le clergé intervint plusieurs fois pour réclamer l'exécution des règlements concernant la Réforme ; mais à cause de l'esprit général du siècle et de la cour, ses mémoires demeurèrent presque toujours lettre morte.

La lutte contre le Jansénisme fut plus mouvementée, mais jamais la ligne de conduite du clergé ne changea : dans toutes les assemblées qui traitèrent de ce sujet, dans les différentes phases du débat, il s'éleva avec force, malgré les protestations de quelques membres, contre les nouveautés doctrinales. Il demeura uni à Rome pour condamner les cinq propositions, Quesnel, les opposants à la bulle *Unigenitus* et les appelants. Le parlement, inféodé à l'hérésie nouvelle, lui fit la guerre dans l'affaire des billets de confession et condamna plusieurs de ses membres, sans obtenir de concession. Les assemblées s'honorèrent également en prenant la défense de la Compagnie de Jésus, en demandant sa conservation, ou même son rétablissement. Finalement, le Jansénisme eut le dessous, et ce n'est pas un des moindres services rendus par les Assemblées du Clergé de France.

II. — Pouvoir législatif.

C'est une œuvre extrêmement intéressante que l'histoire des Commandements esquissée par M. Villien (1). C'est même, malgré les apparences contraires, un travail utile pour la pratique, car en montrant les origines de ces préceptes, en suivant leurs variations à travers les siècles, on aide à comprendre l'esprit de l'Église en pareille matière. M. Villien l'a fait avec une solide érudition qui n'alourdit en rien son travail.

La liste des commandements, telle qu'elle est encore maintenant en

1. A. Villien. *Histoire des Commandements de l'Église.* Préface par M. l'abbé Boudinhon. Paris, J. Gabalda, 1909; in-12, XII-357 pages.

usage, date vraisemblablement du second tiers du XVe siècle. Longtemps on affectionna la division en cinq commandements ; aujourd'hui, en France, la plupart des catéchismes en donnent six.

Premier commandement. — Il a trait à la sanctification du dimanche : assistance à la messe et abstention des œuvres serviles. Le premier point remonte aux origines du christianisme. Quand le relâchement s'introduisit, des peines édictées par les conciles, sanctionnées par le pouvoir civil, contraignirent les réfractaires. Un moment on voulut faire porter le précepte sur « la messe de paroisse » ; mais on revint à l'essentiel, l'obligation d'assister à une messe quelconque. — Quant au travail du dimanche, sa prohibition a varié avec les époques, la loi du repos est une obligation provenant surtout de la coutume.

Deuxième commandement. — L'institution des fêtes chrétiennes date des premiers temps de l'Église. On les célébrait avec les mêmes rites que le dimanche et une certaine abstention du travail. Mais aucun texte législatif ne marque de quelle nature était l'obligation qu'imposait l'accomplissement de ces rites. Toutefois la multiplication des fêtes ayant imposé des jours de chômage trop nombreux pour les pauvres, l'Église limita à quelques-unes seulement l'obligation du repos.

Troisième commandement. — Il est malaisé de savoir quelle était l'obligation de la confession durant les premiers siècles. Vers le milieu du IXe siècle, les conciles réclamaient trois ou quatre confessions annuelles, mais en pratique, par suite du relâchement, elles se réduisirent à une seule. Aussi le concile de Latran (1215), par son décret *Omnis*, s'en tint à ce minimum. A ce décret, il ajouta des peines frappant les prévaricateurs, mais elles furent rarement appliquées et aujourd'hui elles sont tombées en désuétude aussi bien que l'obligation de se confesser au curé de la paroisse.

Quatrième commandement. — Il a été établi, lui aussi, pour réagir contre la négligence des fidèles à communier. On ne sait à quelle époque remonte l'obligation juridique de la communion. Elle varie suivant les pays : dans quelques diocèses, on impose trois ou quatre communions, dans d'autres une seule à Pâques. Le concile de Latran (1215) se contenta de celle-ci. D'après ce décret, la communion devait être reçue dans l'église paroissiale de chacun, des mains de son curé, à Pâques, à partir de l'âge de discrétion, sous la double peine de l'exclusion de l'Église pendant la vie et de la privation de la sépulture chrétienne après la mort. Sauf ce qui a trait aux pénalités, cette loi est demeurée en vigueur jusqu'à nos jours.

Cinquième commandement. — Le Jeûne des Quatre-Temps était déjà organisé sous le pontificat de S. Léon (440-462), il remontait même plus haut. De Rome, cette pratique passa en Angleterre, et par les missionnaires venus de ce dernier pays, elle s'établit en Germanie. Les époques de ce jeûne varièrent, elles furent définitivement fixées par Grégoire VII. — Le jeûne des Vigiles provient du jeûne eucharistique gardé durant la nuit qui précédait les fêtes, nuit que l'on passait en prières. — Les Rogations sont d'origine gauloise. Instituées par S. Mamert de Vienne, elles se répandirent assez rapidement et sans difficulté : par contre, la procession de S. Marc est née à Rome. A ces jours

furent attachés des jeûnes, mais, dès le XIIIe siècle, en plusieurs endroits, seule l'abstinence demeura. Aujourd'hui, par suite de nombreux indults accordés aux évêques, cette dernière même tend à disparaître. — Le Jeûne quadragésimal est déjà mentionné par S. Irénée ; mais il y eut des variations sur l'époque et la durée. Le jeûne, dans la discipline ancienne, avait deux caractères essentiels : l'admission d'un seul repas par jour, et l'heure tardive à laquelle on le prenait. Ce dernier point se modifia et amena des adoucissements dans la pratique du jeûne.

Sixième Commandement. — L'histoire de ce commandement concernant l'abstinence, remarque justement M. Villien, n'est guère que l'histoire de ses déchéances, soit pour le nombre de jours où elle avait lieu (mercredi, vendredi, samedi), soit sur la façon dont elle se pratiquait.

Un dernier chapitre est consacré à la dîme, ou mieux à l'obligation pour les fidèles de contribuer à l'entretien de l'Église et des ministres du culte. Sous cette dernière forme, ce précepte est d'origine apostolique.

III. — Pouvoir Judiciaire.

Inquisition. — Après les travaux récents de Mgr Douais et de M. Vacandard (1), voici une nouvelle *Histoire de l'Inquisition en France* due à M. de Cauzons. Elle comprendra trois parties où seront étudiés successivement les origines, l'organisation du tribunal et les actes de l'Inquisition. Seule la première a paru. Ce qui frappe au premier abord dans ce travail, c'est la grande lecture de l'auteur, son souci d'être complet et de demeurer toujours impartial en une matière particulièrement difficile.

Pour expliquer les origines de l'Inquisition, M. de Cauzons étudie, et avec raison, la pratique de l'Église et de l'État dans la répression de l'hérésie, et la législation édictée par cette double autorité sur ce sujet (2). Jamais, du moins du côté de l'Église, les païens n'ont été confondus avec les hérétiques. Vis-à-vis de ceux-ci la conduite a varié, mais avec une tendance toujours plus marquée vers une sévérité plus grande. Pourtant les peines corporelles et spécialement la peine de mort ne firent leur apparition que tardivement. Elles ne furent introduites dans le droit que longtemps après avoir été pratiquées par le pouvoir civil ou par le peuple. « Ce qui est véritablement renversant, c'est de constater le désaccord entre la législation et la pratique, vers la dernière moitié du XIIe siècle. Pendant que papes, empereurs, conciles, fulminent vigoureusement contre les hérétiques, mais ne les frappent, explicitement du moins, que de peines inférieures à celle de mort, on rencontre un peu partout des dissidents conduits au bûcher, ici, par la foule ; là, à la suite d'un jugement, soit ecclésiastique, soit civil, parfois des deux

1. Cf. *Rev. des Sc. ph. et théol,* I (1907), p. 516.

2. Th. de Cauzons. *Histoire de l'Inquisition en France. Les Origines de l'Inquisition.* Paris, Bloud, 1909 ; in-8°, LVI-499 pages.

autorités. » (p. 279). — En somme sur ce terrain, l'auteur apporte peu de données nouvelles, et il n'y a pas lieu d'insister.

Quant aux origines du tribunal spécial de l'Inquisition il faut lui savoir gré d'avoir bien montré comment, lui aussi, est le résultat d'une évolution, et à ce point qu'il est difficile, pour ne pas dire impossible, de marquer une date exacte à son établissement. « La délégation pontificale, sceau de toute l'institution, s'ajouta à l'organisatien déjà existante, dans des cas particuliers, sans s'en apercevoir pour ainsi dire, et elle se généralisa par des rescrits destinés à des besoins locaux, non par une constitution générale, ce qui empêche de pouvoir citer la bulle qui la créa » (p. 424). Elle a pris son nom d'un des actes de la procédure, l'*inquisitio ;* c'est seulement vers 1240 que ce terme reçoit le sens de jugement.

Dans son récit, M. de Cauzons a cru utile de comparer assez souvent les faits qu'il raconte aux événements actuels, sous prétexte que « l'histoire présente sert souvent à faire comprendre celle du passé ». C'est contestable, car non moins souvent elle sert à engendrer la confusion et à fausser les perspectives. Mais, de plus, les réflexions de l'auteur à ce propos, l'entraînent dans un domaine où il se défend de vouloir pénétrer, la théologie, et ses excursions, toutes brèves qu'elles sont, offriraient matière à plus d'une remarque. Sans ces digressions, et une certaine prolixité dans des considérations trop générales (cf. ch. I), l'ouvrage eût offert un bon exposé de faits très complexes et souvent mal compris et mal interprétés.

Indulgences. — Le Dr N. Paulus en poursuivant ses travaux sur l'époque de la Réforme a été amené à traiter la question des indulgences. Il vient d'étudier les origines de cette pratique (1). Prise en elle-même, celle-ci n'apparaît qu'au XIe siècle. Mais elle avait été préparée par d'autres points de la discipline pénitentiaire. Sans remonter jusqu'aux lettres de paix concédés par les confesseurs de la foi à certains pécheurs, ou à l'abréviation de la pénitence consentie par les évêques à ceux qui l'accomplissaient avec zèle, on trouve une préparation de l'indulgence dans les commutations et rachats de pénitence pratiqués au moyen âge, aussi bien que dans les faveurs accordées aux pèlerins de Rome.

Fr. M. Jacquin, O. P.

Kain.

1. N. Paulus. *Die Anfänge des Ablasses.* dans *Zeitschrift für Katholische Theologie,* avril 1909; cf. *ibid.*, 1908, pp. 433-470, 621-656; 1909, pp. 1-40.

CHRONIQUE

ALLEMAGNE. — Publications nouvelles. — La Faculté de philosophie et de théologie catholique de Paderborn publie depuis le mois de janvier 1909 une nouvelle revue théologique : *Theologie und Glaube*. Dans la lettre par laquelle il le présente au public, l'évêque de Paderborn donne le nouveau périodique comme destiné à développer au sein du clergé l'esprit scientifique et une connaissance précise du mouvement scientifique contemporain. Chaque fascicule comporte des articles, notes, recensions et un bulletin succinct des publications philosophiques et théologiques sous ce titre : « *Aus der Theologie der Gegenwart.* »

Theologie und Glaube paraît 10 fois par an chez F. Schöningh, Paderborn. L'abonnement est de 10 M.

—Lors du 4e Congrès international de Philosophie tenu à Heidelberg en septembre dernier l'idée fut émise de créer un Recueil bibliographique annuel des publications philosophiques. Une circulaire du Dr Arnold Ruge de Heidelberg nous informe que ce projet va être mis à exécution. Le tome premier de ce Recueil qui s'intitulera : *Die Philosophie der Gegenwart. Eine internationale Jahresuebersicht*, paraîtra probablement à la fin de la présente année. Il sera consacré aux travaux philosophiques parus en 1908 et comportera les trois sections suivantes : 1° Un ou deux articles sur des questions d'intérêt général, national ou international ; 2° une liste bibliographique des ouvrages parus dans l'ordre suivant : a) histoire de la philosophie ; b) philosophie générale, métaphysique ; c) psychologie ; d) logique et théorie de la connaissance ; e) morale et sociologie ; f) esthétique ; g) philosophie des religions. 3° un Index détaillé des deux sections précédentes. La seconde section contiendra outre les indications proprement bibliographiques relatives aux publications philosophiques, ouvrages et articles, un bref sommaire du contenu de chacun de ces travaux et un aperçu des comptes rendus et critiques publiés à leur sujet.

La rédaction de ce Recueil sera confiée à une Commission internationale où seront représentées tout d'abord l'Allemagne, la France, l'Italie, l'Angleterre, la Russie, l'Amérique et qui s'étendra peu à peu à tous les pays civilisés.

L'objet que poursuivra le nouvel Annuaire est celui-là même auquel se consacrent les Congrès internationaux : rapprocher les philosophes de tous les pays, leur faciliter la connaissance mutuelle de leurs travaux et promouvoir la coordination de leurs efforts.

La *Philosophie der Gegenwart* paraîtra à la librairie universitaire Weis, Heidelberg.

Universités. — La Société Philosophique de Berlin a ouvert une souscription en vue d'élever une statue au philosophe Fichte. Le monu-

ment doit être inauguré l'an prochain et les fêtes qui se donneront à cette occasion couronneront les solennités jubilaires du centenaire de la fondation de l'Université de Berlin (1809-1909), dont Fichte fut le premier recteur et, dans une large mesure, le créateur.

Nominations. — Le Dr Max MEINERTZ, professeur extraordinaire d'exégèse du Nouveau Testament au Lycée Hosianum de Braunsberg, succède au Dr A. Bludau, nommé évêque d'Ermland, comme professeur ordinaire d'exégèse du N. T. à l'Université de Münster. Il est remplacé au Lycée Hosianum par le Dr A. STEINMANN, privat-docent à l'université de Breslau.

— Le professeur W. WUNDT, de l'Université de Leipzig, a été élu membre étranger de l'Académie nationale des sciences de Washington.

Décès. — Le Dr Karl SCHAARSCHMIDT, professeur honoraire de philosophie à l'Université de Bonn, est décédé le 26 décembre à l'âge de 86 ans.

K. Schaarschmidt s'est occupé de l'histoire de la philosophie grecque et spécialement de l'origine des Dialogues de Platon. Son ouvrage le plus considérable s'intitule : *Die Sammlung der platonischen Schriften, zur Scheidung der echten von der unechten untersucht*, 1866. Il y fait preuve d'une défiance excessive. On cite encore de lui, dans ce domaine : *Die angebliche Schriftstellerei des Philolaus und die Bruchstücke der ihm zugeschriebenen Bücher*, 1864.

Il laisse, en outre, un certain nombre d'ouvrages relatifs à l'histoire de la philosophie moderne : *Der Entwickelungsgang der neueren Spekulation, als Einleitung in die Philosophie der Geschichte*, 1857 ; *Descartes und Spinoza*, 1850 ; une traduction allemande (avec v. Kirchmann) des Œuvres complètes de Spinoza, 2 vol. de la *Philosophische Bibliothek* ; la traduction allemande d'un traité en français de Leibniz : *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, encore dans la *Philosophische Bibliothek* de Kirchmann, 1873-1874 ; une traduction allemande de l'ouvrage de Robert Adamson : *On the Philosophy of Kant* (1879), publiée en 1880 ; etc.

— Le 3 avril est décédé à Munich dans sa 74me année, le Dr M. GLOSSNER. Le Dr Glossner comptait parmi les collaborateurs les plus assidus et les plus remarquables du *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, l'important organe des doctrines thomistes que dirige Mgr Commer. Il a donné à ce périodique un très grand nombre d'études d'histoire de la philosophie et de philosophie. Comme ouvrages il a publié : *Savonarola als Apologet und Philosoph. Eine philosophiegeschichtliche Studie* (Ergänzungsheft zum *Jahrbuch f. Ph. u. sp. Th.*, 4) 1898 ; *Nicolaus von Cusa und N. Nizolius als Vorläufer der neueren Philosophie*, 1891.

ANGLETERRE. Universités. — Une « Summer School » de théologie se tiendra en septembre à Oxford. Elle s'ouvrira le 13 septembre au soir par une leçon du professeur Percy GARDNER (Oxford) et se terminera le 24 septembre. On y traitera des sujets relevant des quatre domaines

scientifiques suivants : Philosophie de la Religion, Ancien Testament, Nouveau Testament, Science comparée du Christianisme et des autres Religions. Au programme de la première section figurent des conférences par MM. Goblet d'Alviella (Bruxelles), Marett (Oxford), etc. Diverses questions relatives à l'Ancien Testament seront traitées par des savants anglais et étrangers. On signale en particulier des leçons du professeur Driver (Oxford) sur le Psautier. Pour le Nouveau Testament ont promis leur concours : le Rév. C. H. Box qui traitera du Judaïsme au temps du Christ ; le professeur K. Lake (Leyde) qui exposera l'état présent de la critique textuelle du N. T. ; le Dr. A. S. Hunt, l'éminent collaborateur de M. Grenfell, qui étudiera les Papyrus et le Nouveau Testament ; le professeur von Dobschütz (Strasbourg) qui parlera de l'eschatologie du N. T. ; le Rév. R. H. Charles dont les leçons sur l'Apocalypse seront certainement très goûtées ainsi que celles du Dr A. Souter sur une des lettres de S. Paul. Enfin au programme de la dernière section sont inscrites des conférences du professeur J. E. Carpenter, principal de Manchester College (Oxford) sur le Bouddhisme et le Christianisme, du professeur J. H. Moulton (Manchester) sur la Religion comparée comme moyen de parvenir à la synthèse religieuse.

L'inscription pour la série entière de leçons coûte une livre st. S'adresser au Rév. A. J. Carlyle, University College, Oxford, ou au Rév. G. W. Thatchet, Mansfield College, Oxford.

Décès. — Le Rév. Ch. H. H. Wright est décédé dans le courant du mois de mars. Le Dr Wright a publié, outre une édition complète (1859) et plusieurs éditions partielles de la Bible massorétique : *Zechariah and his Prophecies*, 1879 ; *The Book of Koheleth considered in Relation to modern criticism and to the doctrines of modern pessimism* etc., 1883 ; *Daniel and his Prophecies ; Introduction to the Old Testament*, 1898 ; *Roman Catholicism in the Light of Scripture*, 1903, qui est un ouvrage de polémique contre les croyances catholiques, etc. Wright était inspecteur de la Protestant Reformation Society.

— Le 19 mars est mort à l'âge de 89 ans en sa résidence de Trinity près d'Édimbourg le médecin anglais J. Hutchison Stirling. M. J. H. Stirling délaissa de bonne heure la carrière médicale pour se livrer aux études philosophiques. Un assez long séjour à l'université de Heidelberg (1854 et ss.) lui rendit familières les doctrines de Kant et de Hegel. En 1865 il publia son premier livre : *Sir William Hamilton : being the Philosophy of perception, an Analysis*. La même année parut le plus important de ses ouvrages : *The Secret of Hegel*, (2 vol. 2e éd. 1898.) Après Hegel, Kant absorba son attention et en 1881 il publia : *Text-book to Kant : The Critique of Pure Reason*. On lui doit encore : *What is Thought, or The Problem of Philosophy : by way of a General Conclusion*, 1900 ; *The Categories*, 1903 ; une traduction anglaise de la *Geschichte der Philosophie im Umriss* d'Alb. Schwegler (1848), traduction publiée en 1867 et qui a eu douze éditions ; *Darwinianism : Workmen and Work*, 1894.

M. J. H. Stirling, qui n'a été agrégé à titre permanent à aucun corps enseignant, a cependant professé à la « Juridical Society of Edinburgh »

en novembre 1871 une série de leçons réunies en volume sous ce titre : *The Philosophy of Law*, 1872. Il a en outre occupé, le premier, la chaire fondée par Gifford à l'université d'Édimbourg. A cet enseignement nous devons le volume intitulé : *Philosophy and Theology*, 1890. M. Stirling appartenait depuis 1872 à la Société philosophique de Berlin.

— On a annoncé la mort du banquier et archéologue F. G. Hilton Price décédé à Cannes le 20 mars. Il était président de l'importante société scientifique Egypt Exploration Fund, vice-président de la Society of Biblical Archaeology, qui ont toutes deux leur siège à Londres.

— Le Rév. Marcus Dods, principal et professeur de langue et littérature du Nouveau Testament à l'United Free Church College d'Édimbourg, est mort dans le courant du mois de mai. Le principal Dods était très estimé en Écosse. Il a exercé sur la vie intellectuelle de son pays une réelle influence, spécialement par ses comptes rendus d'ouvrages. On connaît surtout de lui : *The Bible: Its Origin and Nature* et deux Commentaires du Quatrième Évangile, l'un dans *The Expositor's Bible* (1891-1892), l'autre dans *The Expositor's Greek Testament*, 1897. Le Rév. Dods collaborait à plusieurs revues de Grande-Bretagne et d'Amérique: l'*Expositor*, la *Review of Theology and Philosophy*, le *Biblical World*, etc. M. Sanday rapproche ses travaux sur l'Évangile de S. Jean des commentaires de Luthardt, de Godet et de Milligan-Moulton.

AUTRICHE. — Nominations. — Le Dr Aloïs Musil, professeur ordinaire d'exégèse de l'Ancien Testament à la Faculté d'Olmütz, bien connu par ses travaux sur la Transjordane et l'Arabie Pétrée, a été nommé professeur ordinaire des sciences bibliques auxiliaires et de langue arabe à l'université de Vienne.

— Le Dr J. Seipel, privat-docent à l'université de Vienne, passe à la Faculté de théologie de Salzbourg comme professeur ordinaire de théologie morale où il remplace le Dr A. Auer.

Décès. — On a annoncé la mort, survenue le 9 mars, du Dr E. Arleth, professeur de philosophie à l'université d'Inspruck. Il avait 53 ans.

Le professeur Arleth était surtout connu par ses travaux sur la philosophie d'Aristote : *Ueber Aristoteles' Ethik*, dans *Zeitschrift für Philosophie*, 1887 ; *Βίος τέλειος in der aristotelischen Ethik*, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, II, 1889 ; *Beiträge zur Erklärung des Aristoteles*, dans *Symbolae Pragenses*, 1893. Rappelons encore son étude intitulée : *Die Lehren des Anaxagoras vom Geist und der Seele*, dans *Archiv für G. d. Ph.* VIII, 1895.

BELGIQUE. — Publication nouvelle. — On annonce l'apparition d'une nouvelle Revue, sous ce titre : *Études et Critiques*, consacrée aux discussions politiques et religieuses, aux grandes questions d'actualité, d'économie politique et sociale, à la philosophie, etc. Elle paraît tous les deux mois par fascicules de 150 à 300 pages, au prix de 10 francs, Bruxelles, 21, rue de la Limite.

Congrès. — Le Comité belge de l'Union Celtique s'est réuni en con-

grès à Bruxelles le 22 mai. Au programme, on remarquait notamment une conférence de M. Graves, représentant du Comité de Londres, sur les chants populaires celtiques, accompagnée de musique de l'époque, et une exposition des manuscrits celtiques par le P. Van den Gheyn, conservateur des manuscrits de la Bibliothèque royale.

Anniversaire. — Comme nous l'avons annoncé, l'Université de Louvain a célébré les 9, 10, et 11 mai, par de grandes fêtes, le 75e anniversaire de sa restauration. Autour du Card. Mercier, on remarquait le Ministre des Sciences et Arts, quelques membres du gouvernement belge et les délégués officiels des Universités et corps scientifiques de la Belgique et de l'Étranger : l'Académie française, l'Académie des Sciences et l'Académie des Sciences morales et politiques de Paris, l'Académie royale de Belgique, l'Académie royale de Musique et l'Académie royale flamande, l'Académie des Lincei et l'Académie des Arcades de Rome, la Société asiatique de Paris, la Société scientifique de Bruxelles, la Goerres Gesellschaft, les Universités Columbia, de New-York, et Madison, de Wisconsin, les Universités d'Aberdeen, Bruxelles, Cambridge, Cracovie, Dublin, Fribourg (Suisse), Gand, Grenoble, Liège, Manille, Prague, Oxford, Saint Andrews, Strasbourg, Toulouse, etc.

Dans une séance académique, divers rapports rappelèrent les travaux et les progrès de l'Université au cours des vingt cinq dernières années. L'exposé de Mgr Hebbelynck, recteur, et le très beau discours du Card. Mercier furent particulièrement remarqués.

A la fin de cette séance, les différentes Facultés ont publié les noms des savants créés docteurs « honoris causa » de l'université de Louvain. Citons ceux dont les travaux sont plus familiers à nos lecteurs : *Faculté de théologie :* Mgr L. Ch. Casartelli, évêque de Salford, l'éraniste bien connu ; Mgr L. Duchesne, directeur de l'École française de Rome ; Mgr L. Berkvens, président du Séminaire de Haaren (Hollande) ; Dom L. Janssens, O. S. B., secrétaire de la Commission biblique ; le P. A. Weiss, O. P., professeur d'Apologétique à l'Université de Fribourg (Suisse). — *Faculté de Droit :* Mgr Fr. Hitze, professeur de Sociologie à Münster ; M. G. Vidari, de l'Université de Pavie, membre du comité de Rédaction de la « Rivista di Filosofia ». — *Faculté de Médecine :* Le Dr Grasset, professeur à l'Université de Montpellier. — *Faculté de philosophie et Lettres ;* M. Audollent, de l'Université de Clermont-Ferrand, l'auteur des *Defixionum tabulae ;* l'indianiste Aug. Barth, membre de l'Institut ; le Rév. F. E. Brightman, de l'Université d'Oxford ; le savant et très méritant Père A. L. Delattre, des Pères Blancs, directeur du Musée Lavigerie, à Carthage ; M. W. Dorpfeld, directeur de l'Institut archéologique allemand, à Athènes ; le P. Fr. Ehrle, S. J., préfet de la Bibliothèque vaticane ; M. P. Fournier, de l'Université de Grenoble ; M. H. Grauert, doyen de la Faculté de philosophie de l'université de Munich ; le Rév. J. P. Mahaffy, de Dublin, un vétéran des études hellénistiques ; le P. V. Scheil, O. P., membre de l'Institut ; M. C. A. Wiedemann, l'éminent égyptologue de l'Université de Bonn ; M. O. P. G. Willmann, ancien professeur de philosophie et de pédagogie à l'Université de Prague. — *Institut supérieur de philosophie ;* Mgr L. Farges,

qui a beaucoup contribué au renouveau de la philosophie scolastique : Dr C. Gutberlet, le directeur du *Philosophisches Jahrbuch*. — *Faculté des Sciences :* M. Duhem, de l'Université de Bordeaux, dont les belles études sur les théories physiques sont bien connues des philosophes.

Prix. — Le prix décennal de 10.000 francs pour la période 1898-1907 a été attribué par le jury des Sciences philosophiques, à l'unanimité de ses membres, au Cardinal Mercier, archevêque de Malines, pour l'ensemble de ses travaux philosophiques.

Décès. — M. le Chanoine J. J. D. Swolfs est mort le 2 mai, à l'âge de 67 ans. Il était l'un des principaux collaborateurs de la *Revue apologétique*.

ÉTATS-UNIS. — Sociétés savantes. — La « Western Philosophical Association » a tenu une solennelle réunion, les 9 et 10 avril, à la Washington University, S.-Louis. Elle avait en vue de célébrer le cinquantenaire de la vie philosophique dans l'Ouest américain. Ce qu'a été cette vie philosophique, les sujets suivants, qui furent traités au cours de cette réunion, le suggèrent assez clairement : B. C. Ewer, *Religious Implications in Current Realism ;* E. C. Wilm, *The Relation of Schiller to Post-Kantian Idealism ;* J. W. Hudson, *Hegel's Conception of an Introduction to Philosophy ;* W. Schuyler. *Earlier Hegelianism in St. Louis ;* F. E. Cook. *What Kant and Hegel meant to the Earlier Enthusiasts of the Movement ;* J. R. Dodson, *A Psychological Study of the Motives and Reasons for the Vogue of German Idealism in America ;* A. O. Lovejoy, *Evolution and Metaphysics : The Obsolescence of the Eternal ;* W. M. Bryant, *Religious Truth of Hegelianism :* H. W. Wright, *The Ethical Significance of the Hegelian Dialectic ;* J. H. Tufts, *Some Features of the Social Aspects of Hegelianism ;* J. E. Boodin, *Realism and Idealism : An Attempt at an Agreement on Terms.* Il est bon de ne pas oublier les faits auxquels plusieurs de ces conférences font allusion si l'on veut apprécier exactement la signification et l'importance des mouvements pragmatiste et néo-réaliste aux États-Unis.

Le professeur C. E. Seashore, de l'université d'Iowa, a été élu président de la « Western Philosophical Association ».

Nominations. — Le Dr Th. Shahan, récemment institué pro-recteur de l'université catholique de Washington, a reçu le 27 mai des lettres de Rome lui conférant le titre de recteur.

— Le Dr B. H. Bode, professeur auxiliaire de philosophie à l'université de Wisconsin, a été nommé professeur de philosophie à l'université de l'Illinois.

— Le Dr J. F. Messenger a été élu professeur de psychologie et pédagogie à l'université de Vermont, Burlington.

— Le Dr W. F. Dearborn, professeur adjoint de psychologie pédagogique à l'université de Wisconsin, passe en la même qualité à l'université de Chicago.

— On annonce que le Dr G. S. Fullerton, professeur de philosophie à la Columbia University, New-York, devant prendre un congé, sera

suppléé pendant l'année scolaire 1909-1910 par M. W. B. Pitchin qui fut jadis professeur adjoint de philosophie à cette université.

FRANCE. — Publications nouvelles. — Le premier fascicule de la quatrième édition du *Dictionnaire apologétique* de Jaugey vient de paraître (Paris, Beauchesne. Prix : 5 fr.). Il fait bien augurer de l'œuvre entreprise sous la direction de M. d'Alès, professeur à l'Institut catholique de Paris. Cette édition est entièrement refondue et peut être regardée à bon droit comme une nouveauté. Sans vouloir donner ici l'analyse des principaux articles — les Bulletins de cette Revue se réservant d'y revenir — nous tenons cependant à louer avec la bonne exécution typographique, l'excellence de la doctrine, la sobriété et la clarté de l'exposition, la richesse de la bibliographie. Ce fascicule fournit un précieux instrument de travail.

— Depuis le mois d'avril dernier se publie à Paris, chez H. Falque, une nouvelle revue de philosophie intitulée *Le Spectateur*. Le but qu'elle se propose est d'étudier au point de vue critique le fonctionnement réel de l'intelligence dans toutes les branches de l'activité humaine. Outre les articles, chaque numéro contient un ou deux bulletins consacrés alternativement à la Logique du Langage, à la Logique des Sciences et à la Logique Sociale, des comptes rendus de livres et une revue des revues. Le nouveau périodique paraît tous les mois par fascicules d'environ 50 pages. L'abonnement annuel est de 7 fr. pour la France, 8 fr. 50 pour l'Étranger. Il faut féliciter les auteurs de l'entreprise d'avoir résolument abordé un domaine encore presque inexploré. Les premiers travaux publiés donnent lieu d'espérer que *Le Spectateur* fournira aux recherches de psychologie et surtout de logique un appoint des plus appréciables.

Nominations. — M. V. Delbos, professeur adjoint d'histoire de la philosophie en Sorbonne, a été nommé professeur de philosophie et de psychologie. Il succède à Victor Egger, décédé.

— M. G. Rodier, chargé du cours d'histoire de la philosophie en Sorbonne, devient titulaire de la chaire d'histoire de la philosophie ancienne, vacante depuis la mort du regretté V. Brochard.

— M. Milhaud, professeur de philosophie à l'université de Montpellier, a été nommé, en Sorbonne, professeur d'histoire de la philosophie dans ses rapports avec les sciences.

— Le R. P. Lodiel, S. J., ancien professeur de philosophie et apologiste estimé, est mort récemment à Jersey. Il a publié diverses brochures d'apologétique dans la Collection « Science et Religion » : *Les phénomènes télépathiques et le secret de l'au-delà*, 1903. *Nos raisons de n'être pas protestants*, 1905 ; *Nos raisons d'être catholiques*, 1905 ; d'autres travaux du même genre mais plus étendus : *Nos raisons de croire, motifs de crédibilité que présente l'Église catholique*, 1896 ; *Valeur historique de l'Évangile ; Marie, Mère de Dieu, notre Mère, les Raisons et les Avantages de la dévotion à la Sainte Vierge*, 1906.

— M. B. Jacob, maître de conférences aux Écoles normales de Sèvres et de Fontenay, est mort à Paris au commencement d'avril.

M. Jacob, qui était Breton d'origine et qui s'était formé à l'université de Bordeaux, laisse un ouvrage intitulé : *Conférences de Morale individuelle et de Morale sociale*, 1908, dont on trouvera une analyse dans cette Revue II (1908), pp. 557. La *Revue de Métaphysique et de Morale* le comptait parmi ses collaborateurs.

— M. de Foville, prêtre de S. Sulpice, est décédé à Paris, le 11 avril, dans sa 70e année. Directeur de l'École Supérieure de théologie de Paris, il avait précédemment été appelé à donner son concours à la fondation de l'Institut catholique de Paris et de l'université Laval de Montréal.

— L'Institut catholique de Toulouse et la Compagnie de Jésus viennent de faire une perte sensible en la personne du P. Eugène Portalié, décédé le 20 avril dernier. Il était né à Mende, le 30 janvier 1852. Tout jeune, il entra chez les Jésuites, en 1867. Nommé en 1888 professeur de théologie dans la maison d'études de son Ordre à Uclès (Espagne), puis à Vals près du Puy, il continua cet enseignement jusqu'en 1889, époque où il fut appelé à prendre, à l'Institut catholique de Toulouse, la chaire de théologie positive qu'il occupa brillamment jusqu'à sa mort.

Esprit vigoureux, travailleur infatigable, le P. Portalié avait amassé dans ses études une somme considérable de matériaux que ses nombreuses occupations et son tempérament d'homme d'action ne lui permirent pas d'utiliser complètement. Il ne laisse aucun ouvrage, mais les quelques articles que les circonstances l'amenèrent à écrire, montrent ce qu'il aurait pu donner. Il faut citer : *L'hypnotisme au moyen âge, d'Avicenne à Richard de Middletown*, 1892 ; *La crise du Protestantisme français*, 1896 ; *L'action protestante en France*, 1900 ; *L'explication morale des dogmes*, 1905 ; *L'Evolutionisme religieux*, 1907 ; *La question Herzog-Dupin et la Critique catholique*, 1908, parus dans les *Études*. *Le dogme et l'histoire*, 1904, paru dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* ; et surtout *Augustin*, article paru dans le *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant-Mangenot. C'est, sans contredit, le travail le plus remarquable du P. Portalié et, malgré quelques inexactitudes, une des meilleures études publiées sur ce sujet.

— M. l'Abbé J. Ribet est décédé le 19 mai, à l'âge de 72 ans, à La Maison-Carrée (Algérie). Il avait été professeur dans plusieurs grands Séminaires et était bien connu par ses ouvrages d'ascétique et de théologie mystique, dont les principaux sont : *La mystique divine*, 3 vol., 1879-1883 ; *L'Ascétique chrétienne*, 1888 ; *Les vertus et les dons dans la vie chrétienne*.

— M. le Chanoine Augustin Lémann, professeur d'Écriture Sainte et d'hébreu aux Facultés catholiques de Lyon depuis leur fondation (1875), est mort le 19 juin. Il était né le 18 février 1836. On doit à M. A. Lémann, israélite converti au catholicisme, un grand nombre d'études bibliques parmi lesquelles les plus estimées sont : *Le sceptre de la tribu de Juda*, 1880, *Valeur de l'assemblée qui prononça la peine de mort contre Jésus-Christ* (en collaboration avec son frère l'abbé Joseph Lémann), 1876 et surtout l'ouvrage qu'il a publié à l'occasion

du Cinquantenaire de la définition de l'Immaculée Conception : *La Vierge et l'Emmanuel,* 1904.

ITALIE. — Lettres Pontificales. — S. S. Pie X, par des Lettres du 7 mai, a ordonné l'érection à Rome d'un Institut biblique pontifical. Voici le texte des statuts qui y sont annexés :

LEGES PONTIFICIO INSTITUTO BIBLICO REGENDO

TIT. I. — *De studiis in Instituto peragendis.*

1. — Peragendorum in Instituto studiorum materia ea in primis est quae ad academicos gradus, a pontificia Commissione biblica conferendos, requiritur. Fas praeterea erit de disceptationibus universis, ad profectum disciplinae biblicae pertinentibus, in Instituti ipsius scholis disserere.

2. — Habendae in Instituto scholae triplicis generis sint : lectiones, exercitationes practicae, conferentiae publicae.

3. — In lectionibus pars aliqua disciplinae biblicae, nec nimis amplis nec nimis arctis circumscripta limitibus, ratione scientifica alumnis proponatur ut ita in studiis adjuventur et ad subsequentes labores fructuose exantlandos sedulo instruantur.

4. — Practicae exercitationes triplicem habeant sibi propositum finem : A) *Quod ad materiam studiorum,* viam sternere ad argumentum aliquod altius noscendum, subsidiis litterariis propositis, rationibus illustratis, difficultatibus solutis; B) *quod ad forman,* edocere omnes familiaremque, institutione et usu, reddere scientificam methodum in studiis servandam; C) *quod ad praxim,* exercitationibus viva voce aut scripto habendis, alumnorum quoque excitare activam assiduamque operam eorumque facultates scientificas ac paedagogicas evolvere.

5. — Conferentiae publicae occurrant in primis communi multorum necessitati atque utilitati. Hoc tamen alumnis etiam Instituti multiplicem poterunt fructum afferre, quum rationem ipsis ostendant disputationes biblicas modo scientifico simul et populari, multorumque intellectui accomodato, pertractandi, suppeditentque provectioribus opportunitatem se practice exercitandi in hoc perutili discendi genere, hac nostra potissimum aetate summopere necessario.

6. — Pro universis biblicis studiis, tam in scholis quam privatim peragendis, Institutum alumnis offeret commodam laborum suppellectilem omniaque eruditionis biblicae instrumenta.

TIT. II. — *De regimine Instituti.*

7. — Regimen Instituti spectat ad praesidem, qui, sui muneris vi, Instituti personam gerit.

8. — Praeses a Summo Pontifice nominatur, audita relatione Praepositi generalis Societatis Jesu, qui tres pro eo munere candidatos ipsi proponet.

9. — Praesidis adjutor et socius munere fungatur a secretis Instituti, et in rebus ordinariis vices gerat absentis vel impediti praesidis.

10. — Pro bibliothecae cura gerenda et ceteris externis rebus ordinandis, bibliothecarius et custos aliique idonei socii designentur.

11. — Praeses de omnibus gravioribus Instituti rebus ad Apostolicam Sedem referat, et ipsi Sedi regiminis sui rationem quotannis reddat.

TIT. III. — *De magistris Instituti.*

12. — Lectiones, exercitationes et conferentiae certis temporibus habeantur ac dirigantur ab Instituti magistris. Hi vero vel ordinarii professores vel extraordinarii lectores erunt.

13. — Professores ordinarii de consensu Apostolicae Sedis per Praepositum generalem Societatis Jesu nominentur.

14. — Lectores extraordinarii, postquam plures per annos in officio docendi se probaverint, ad ordinarii professoris munus, servatis servandis, ascendere poterunt.

15. — Magistri omnes etiam extra lectiones et exercitationes practicas alumnis praesto erunt eosque in disciplinae biblicae studiis adjuvabunt ac dirigent. Scriptis quoque suis propositum Instituto finem assequendum curabunt, illudque maxime cavebunt, ne in varias ac dissitas doctrinae investigationes abstracti, maturo laborum suorum fructu destituantur.

TIT. IV. — *De celebrantibus Instituti scholas.*

16. — Juvenes studiis biblicis in Instituto operam navantes, ad tres classes pertinere poterunt; nam aut alumni proprie dicti erunt, aut auditores inscripti aut hospites liberi.

17. — In nunerum alumnorum proprie dictorum non admittentur nisi qui sint in sacra theologia doctores, cursumque philosophiae scholasticae integre absolverint. Alumni omnes ita expleant in Instituto regulariter studiorum cursum ut se ad periculum coram pontificia Commissione biblica faciendum parent.

18. — Auditores inscribi possunt qui integrum philosophiae ac theologiae cursum absolverint.

19. — Ceteris studiosis, tanquam hospitibus liberis, ad lectiones audiendas aditus pateat.

20. — Alumni atque auditores frequentes assidue esse diligentiamque servare tam in lectionibus quam in exercitationibus Instituti teneantur.

TIT. V. — *De bibliotheca Instituti.*

21. — Bibliotheca Instituti ita instruatur ut ordinariis studiis atque elucubrationibus tam doctorum quam discipulorum necessaria atque utilia praebeat litteraria subsidia.

22. — Quare complectatur in primis opera sanctorum Patrum aliorumque interpretum catholicorum et praestantiorum acatholicorum de biblicis disciplinis.

23. — Peculiari ratione bibliotheca instruatur praecipuis operibus encyclopaedicis et periodicis recentioribus ad Biblica pertinentibus.

24. — Praeter magistros, Instituti alumni atque auditores ad usum bibliothecae ordinarium prae ceteris admittantur. Ordinario bibliothecae usu sint reliqui interdicti.

25. — Quum bibliotheca in id debeat maxime inservire ut studia ipso in Instituto peragantur, libros et scripta periodica in alium locum asportare nefas erit.

Ex aedibus vaticanis, die VII maii a. MDCCCCIX.

De speciali mandato Sanctissimi,
R. Card. MERRY DEL VAL, *a secretis Status.*

Le nouvel Institut sera provisoirement installé dans les locaux de l'Université Grégorienne ainsi que la bibliothèque et le musée dont les Lettres Pontificales ordonnent la création.

Sur la présentation du T. R. P. Wernz, général des Jésuites, S. S. Pie X a nommé le P. L. FONCK, S. J., président de l'Institut biblique international.

Commission biblique. — Le R. P. MEZZACASA, Salésien, a subi avec succès, les 23-26 mai, l'examen pour le doctorat en Écriture Sainte. Comme seconde langue orientale, il a présenté l'arabe. La leçon orale a porté sur les charismes dans la première épître de S. Paul aux Corinthiens, ch. XII-XIV. La thèse avait pour titre : *Etude critique sur les additions alexandrines au livre des Proverbes de Salomon.* Le P. Mezza-

casa a reçu les félicitations de S. É. le cardinal Rampolla pour la manière brillante dont il avait conquis le titre de docteur en Écriture Sainte.

Le P. Mezzacasa vient d'être nommé professeur d'Écriture Sainte à l'Institut Pontifical de l'Apollinaire.

— La Commission biblique a tenu, du 22 au 25 juin, une session pour les examens de licence biblique. Cinq candidats se sont présentés : deux Français, élèves du Séminaire français, M. l'abbé Boson et le P. Medebielle, des PP. de Bétharram ; un Belge, M. l'abbé Capelle, du Collège belge, et deux Canadiens.

Voici quels ont été les sujets des épreuves écrites ; *Exégèse.* — 1. *Matt.* XVI, 13-28 ; *Marc* VIII, 27-IX, 1 ; *Luc* IX, 18-27 : la confession de S. Pierre à Césarée. 2. La parabole du Bon Pasteur, *Jean*, X, 1-21. 3. La délivrance miraculeuse de S. Pierre, suivie de la mort d'Hérode. *Act.* XII, 1-22. *Histoire.* -- Histoire succincte des Hérodes mentionnés dans le N. T., Hérode le Grand excepté. *Introduction.* — Les poids et les mesures dans l'A. et le N. T.

Quatre des candidats ont été admissibles et trois reçus, les deux Français et le Belge.

Retraite. — M. Roberto Ardigò, professeur ordinaire d'histoire de la philosophie à l'université de Padoue, vient d'être atteint par la limite d'âge — il est dans sa 81me année — et de prendre sa retraite. A cette occasion, il a reçu de M. Rava, ministre de l'instruction publique, une lettre extrêmement élogieuse et la mission de composer, à l'usage des lycées, un Manuel d'histoire de la philosophie. On sait que M. Ardigò, jadis chanoine de Mantoue, rompit complètement avec l'Église catholique vers 1871. Il est en Italie le principal représentant du positivisme. Ses *Œuvres Philosophiques* forment huit ou neuf volumes.

Décès. — Le diocèse de Novare vient de perdre en la personne du professeur G. Rossignoli un prêtre qui lui faisait grandement honneur.

G. Rossignoli naquit le 3 septembre 1851 à Borgomanero (Novare). Après avoir fait ses humanités, il suivit à l'université de Turin les cours de la Faculté de médecine. Il touchait à la fin de ses études médicales lorsqu'il se décida à embrasser l'état ecclésiastique. Ordonné prêtre en 1878, il fut aussitôt appliqué à l'enseignement, d'abord comme professeur de philosophie, puis comme professeur de sociologie au Séminaire de Novare. L'un des premiers, en Italie, il porta dans l'étude de la philosophie scolastique en même temps qu'une rare pénétration intellectuelle, les habitudes d'esprit et les lumières nouvelles qui doivent leur origine au développement des sciences positives. Il fut l'un des initiateurs en son pays du mouvement que l'on a appelé « néo-scolastique. » Aussi lorsque l'an dernier le Dr G. Canella et le P. Gemelli conçurent le projet de donner un organe spécial, la *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* (Florence), à ce renouveau de la philosophie médiévale en Italie, le professeur Rossignoli fut l'un des premiers dont ils voulurent s'assurer le concours. Ils l'obtinrent facilement et le premier numéro de la nouvelle Revue contenait un article du savant professeur : *Le potenze dell' anima esistono ?* Depuis longtemps déjà

M. Rossignoli collaborait aux revues ecclésiastiques d'Italie les plus estimées, en particulier à la *Scuola Cattolica* de Milan.

Divers ouvrages de philosophie et de sociologie attestent l'activité d'esprit, solide et éclairée, du regretté professeur qui vient de disparaître. Ses *Principî di filosofia*, 2 volumes, 6e éd., 1905, sont un excellent Manuel que la *Revue Néo-Scolastique*, VI, p. 452 et s., a justement loué. On cite encore de lui : *La Scienza della Religione ; La famiglia, il lavoro e la proprietà nello stato moderno*, 1907.

SUISSE. — **Congrès.** — Le Comité d'organisation du VIme Congrès international de Psychologie qui doit se tenir à Genève du 3 au 7 août prochain, vient de publier un nouveau programme qui complète celui que nous avons inséré dans notre n° d'avril, page 401. On se rappelle que les organisateurs souhaitaient de mettre à l'ordre du jour diverses questions d'unification, en matière de terminologie, de procédés techniques, d'unités de mesure, etc. Ils ont la satisfaction de présenter le programme suivant :

1. *Terminologie.* — Rapporteurs : MM. les professeurs J.-M. Baldwin (Baltimore) ; Ed. Claparède (Genève), et R. de Saussure (Genève).

2. *Emploi d'un système de symboles et de signes en psychologie.* — Rapporteur : M. J. Courtier (Paris).

3. *Étalonnage de couleurs (Standard-Colours).* — Rapporteurs : MM. les professeurs Nagel (Rostock), Thiéry (Louvain) et Asher (Berne).

4. *Mode de numérotation des fautes dans les expériences de témoignage.* — Rapporteur : Dr O. Lipmann (Berlin).

5. *Notation de l'âge des enfants.* — Rapporteur : M. Ed. Claparède.

6. *Propositions individuelles éventuelles, relatives aux questions d'unification, à l'organisation intérieure des prochains Congrès*, etc.

Suit la liste, avec le nom de l'auteur et l'énoncé du sujet, des trente communications individuelles annoncées à la date du 15 juin et de cinq démonstrations d'instruments.

Tout donne lieu de penser que ce Congrès, judicieusement préparé, offrira un vif intérêt et sera très fructueux.

— L'Institut International de Sociologie va tenir, du 20 au 24 juillet prochain, à l'université de Berne, son VIIme Congrès sous la présidence de M. Garofalo, de Venise. Le sujet mis à l'ordre du jour est : *La solidarité sociale.* On y étudiera les bases philosophiques de la solidarité et les principales applications dont elle est présentement susceptible. On y exposera les résultats d'une enquête sur les tendances à la solidarité dans les tempéraments des diverses nations et sur les institutions par lesquelles elles se manifestent.

Rappelons que l'Institut International de Sociologie, fondé en 1893, vient d'être reconnu d'utilité publique en France. Le secrétaire général pour 1909 est M. René Worms, directeur de la *Revue Internationale de Sociologie*, 115, boulevard St Germain, Paris.

Décès. — M. Ernest Naville est décédé à Genève le 28 mai dans sa 93me année. « Jules-Ernest Naville, écrit le *Journal de Genève*, est né à Chancy le 13 décembre 1816, et c'est à Genève qu'il fit ses études. Il

prit sa licence en théologie en 1839 et fut consacré pasteur, mais il n'exerça pas le ministère et se voua à l'enseignement. En 1844, il remplaçait comme professeur de philosophie M. J. D. Choisy et ses cours acquirent rapidement une très grande réputation. Son activité professorale fut interrompue brusquement par les événements politiques de 1846. Il refusa de reconnaître le gouvernement de James Fazy et se vit enlever sa chaire universitaire. En 1860, il fut appelé par la Vénérable Compagnie des pasteurs à la chaire d'apologétique devenue vacante par la mort de M. Diodati, mais un nouveau différend avec le Conseil d'État amena sa retraite au bout d'une année...

» Ernest Naville était membre correspondant de l'Académie des sciences morales et politiques de Paris depuis 1863. En 1887, il avait passé au rang de membre associé étranger en remplacement du comte Mamiani. »

Et le *Journal de Genève* termine par ces mots auxquels le sentiment public a fait écho dans tous les pays et dans les milieux les plus divers: « C'est une belle, laborieuse, féconde carrière qui s'achève, une grande, une noble figure qui disparaît. Il y a dans cette longue vie une unité, une harmonie qui commandent l'admiration. »

L'activité intellectuelle de M. E. Naville, très une pourtant dans son fond, s'est exercée en plusieurs domaines et les nombreux écrits qu'il a laissés peuvent se répartir en quatre groupes. 1. Histoire de la philosophie. Sous ce titre doivent s'inscrire ses importantes publications relatives à Maine de Biran : *Maine de Biran, sa vie et ses Pensées*, 1857 ; *Œuvres inédites de Maine de Biran*, 3 vol., 1859.

2. Philosophie. M. Naville s'est distingué parmi les défenseurs les plus résolus et les plus autorisés du spiritualisme à la fin du XIXe siècle. Il s'est attaché en particulier à unir la science et la philosophie spiritualiste et théiste et à fortifier celle-ci des conclusions de celle-là. Le plus significatif de ses ouvrages à ce point de vue est : *La Physique moderne. Études historiques et philosophiques*, 1883, auquel il faut joindre : *La logique de l'Hypothèse*, 1880, et : *La Science et le Matérialisme*. On lui doit encore dans le domaine philosophique : *La Philosophie et la Religion*, 1887 ; *Le libre arbitre*, 1890 ; *La définition de la philosophie*, 1894 ; *Les philosophies négatives*, 1899 ; *Les systèmes de philosophie ou les philosophies affirmatives*, 1909.

3. Études apologétiques et religieuses. Plusieurs des ouvrages que nous avons à mentionner sous ce titre sont nés de la campagne de conférences qu'entreprit M. Naville lorsqu'il se trouva dépossédé de sa chaire à l'université de Genève. Citons : *La Vie éternelle*, 1861 ; *Le Père céleste*, 1864 ; *Le Problème du mal*, 1868 ; *Préface au Christianisme de Fénelon*, 1870 ; *Le Christianisme*, 1878 ; *Le Christ*, 1882 ; *Le témoignage du Christ et l'unité du monde chrétien. Études philosophiques et religieuses*, 1893 ; etc. M. E. Naville, qui est né, a vécu et est mort calviniste, s'est tenu constamment sur les frontières mêmes de l'Église catholique pour laquelle il professait admiration et sympathie. On l'a comparé à Pusey.

4° Enfin M. Naville s'est beaucoup intéressé aux problèmes sociaux, Parmi les travaux qu'il leur a consacrés mentionnons : *Des moyens à*

employer pour développer chez les enfants le sentiment du respect, 1845 ; *L'école chrétienne à l'école laïque*, 1873 ; *La loi du dimanche au point de vue religieux*, 1876 ; *L'Eglise romaine et la liberté des cultes*, 1878.

— L'université de Genève vient de faire une nouvelle perte, elle aussi très sensible, en la personne de M. J. J. Gourd, professeur de philosophie.

J. J. Gourd naquit en 1850 à Le Fleix (Dordogne). En 1881, il fut nommé titulaire de la chaire de philosophie à la Faculté des Lettres de l'université de Genève comme successeur d'Amiel. Il est mort dans la semaine qui a suivi les fêtes données à l'occasion de sa 30me année d'enseignement.

Le professeur Gourd s'est occupé particulièrement de la « philosophie de la valeur. » Il a publié un certain nombre d'ouvrages et d'articles dont les plus connus sont : *Le Phénomène*, 1888 ; *Les trois dialectiques*, 1897, où il entreprend de définir la science, la morale et la religion ; *Du progrès dans l'histoire de la philosophie* et *La définition de la philosophie* qui sont des Mémoires présentés aux Congrès internationaux de philosophie de 1900 et de 1905. On cite encore des études sur le sacrifice, sur le caractère distinctif de la religion, etc. Les notes de ses cours sur la « Philosophie de la Religion » feront l'objet d'une publication posthume.

— On annonce la mort de M. le pasteur A. Perrochet, professeur d'exégèse de l'Ancien Testament et de langue hébraïque à l'Académie de Neuchâtel depuis 1874 et recteur pour la période 1907-1909. M. Perrochet était né en 1844 et avait étudié à Goettingue sous Ewald et Ritschl, puis à Tubingue sous Oehler et Beck.

RECENSION DES REVUES [1]

ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. Avril. — O. Lemarié. *Mystiques et scolastiques.* (« La théologie a été de tout temps partagée en deux écoles: les mystiques et les scolastiques.» Les premiers sont des *intuitifs* ; ils conçoivent la foi comme une *vie*, Dieu comme une réalité qui se rend « sensible au cœur », la religion comme la collaboration de deux volontés, de deux actions que l'on ne saurait traduire en « idées claires ». Les seconds sont des *raisonneurs* ; ils conçoivent la foi comme un *système de croyances*, Dieu comme une réalité qui s'analyse et se démontre, l'acte de foi comme une affirmation avant tout intellectuelle, la religion comme une *vérité*. Ces deux interprétations « pourront peut-être se concilier par une connaissance plus exacte de la nature de la certitude et de la foi religieuse. ») pp. 1-25. — L. Constant. *La philosophie de Ch. Renouvier.* (A propos d'un ouvrage de M. Gabriel Séailles : *Introduction à l'étude du néo-criticisme.*) pp. 26-34. — L. Laberthonnière. *Le dualisme cartésien.* (Étudie le caractère, l'origine et la portée du dualisme cartésien. La séparation que Descartes a conçue entre la pensée et l'étendue constitue un double dualisme : « le dualisme du sujet pensant et du monde, le dualisme du sujet pensant et de Dieu. » C'est en fonction de « la situation intellectuelle, morale et religieuse du moment et du milieu » qu'il faut considérer l'œuvre de Descartes, pour en comprendre « le sens et la portée ». L'auteur fait alors un exposé de cette situation et y montre le système cartésien.) pp. 35-92. = **Mai.** — Ch. Dunan. *Zénon d'Élée et le Nativisme.* (L'*empirisme* et le *nativisme* désignent, selon Helmholtz, les deux solutions opposées que les modernes ont données, partant de l'expérience, au problème posé chez les anciens métaphysiciens par l'antithèse de l'un et du multiple. L'auteur reprend l'examen des arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement et croit qu'ils se rapportent directement à l'opposition du nativisme et de l'empirisme, « non pas dans la pensée de leur auteur bien entendu, puisque de son temps cette opposition ne se présentait à l'esprit de personne, mais en eux-mêmes. » Ces arguments bien interprétés sont « une condamnation nouvelle de l'empirisme exclusif et une justification claire du nativisme qu'on en voit sortir. ») pp. 113-133. — M. Louis. *Le Démon de Socrate et les Doctrines religieuses de la Grèce.*

---

1. Tous ces périodiques appartiennent au second trimestre de 1909. Seuls les articles ayant un rapport plus direct avec la matière propre de la Revue ont été résumés. On s'est attaché à rendre, aussi exactement et brièvement que possible, la pensée des auteurs en s'abstenant de toute appréciation. — La Recension des Revues a été faite par les RR. PP. Allo (Fribourg), Blanche (Paris), Garcia (Salamanque), Gillet, Tuyaerts (Louvain), Martin (Huy), Barge, Garrigou-Lagrange, Jacquin, Lemonnyer, Mainage, Noble, de Poulpiquet, Roland-Gosselin (Kai n), lecteurs en Théologie.

(Après avoir rappelé les interprétations diverses qui ont été données du « signe démoniaque » l'auteur en propose une, en se basant sur les doctrines religieuses de la Grèce.) pp. 134-153. — Ed. Desfossés. *Méthodologie et Métaphysique.* (Compte rendu d'un ouvrage récent : *De la méthode dans les sciences*, par un groupe de spécialistes, sous la direction de M. Thomas.) pp. 154-162. = **Juin.** — J. Guéville. *La philosophie d'O. Hamelin.* (Hamelin, pour renoncer définitivement au point de départ de l'empirisme « qui n'est que la négation du savoir », part de la pensée et de ses lois et s'efforce d'y ramener le réel. Si les choses, quel que soit leur degré de complexité, sont des relations, elles sont entièrement pensables, bien plus elles sont la pensée même. Hamelin rejette aussi la méthode des empiristes qui est la simple analyse du réel donné, il lui substitue la synthèse, qui est essentiellement constructive et fait assister à l'apparition et au progrès de son objet. Ce progrès comme pour Hegel, est ternaire; il va de la thèse à l'antithèse et de là à la synthèse. Selon cette méthode, Hamelin construit l'être, ou ce qui revient au même, la représentation, en partant de la loi de relation la plus simple de toutes. Il s'efforce de montrer comment chaque élément de la représentation (le nombre, le temps, l'espace, le mouvement, la qualité, la causalité, la finalité, la conscience, la liberté) survient à sa place, y étant impérieusement appelé par la loi qui l'unit aux synthèses antérieures. Cet intellectualisme absolu contient selon M. Guéville un volontarisme latent qui le pénètre tout entier.) pp. 226-243. — Charles Calippe. *Les aspects sociaux du catholicisme d'après F. Brunetière.* (« Brunetière se fit catholique pour pouvoir être ou demeurer impunément démocrate ». Le catholicisme lui est apparu comme la doctrine morale et sociale qui est l'antithèse de l'individualisme et qui seule est capable de fonder et de promouvoir l'ordre dans la justice et l'égalité.) pp. 244-257. — J. Rèche. *L'origine des Religions.* (Expose les conclusions de Andrew Lang et du P. Schmidt sur l'origine de l'idée de Dieu : elle ne dérive pas, comme on le dit communément depuis Tylor et Spencer, de l'animisme, du culte des ancêtres et de celui de la nature, elle leur est antérieure et résulte du jeu naturel des principes fondamentaux de la raison, en particulier du principe de causalité. Cette idée rationnelle de l'être suprême est souvent altérée par les mythes que l'imagination y ajoute.) pp. 259-271. — Louis Cons. *Un prix Nobel. R. Eucken d'Iéna.* (Résume l'œuvre d'Eucken. Selon lui, le Christianisme reste l'aboutissant dernier de toute morale. Mais le Christianisme de l'avenir se départira de plus en plus des dogmes qui sont des limitations de la pensée et de l'effort religieux, et aboutira à une doctrine de vie et d'amour.) pp. 272-280.

ANTHROPOS. 2. — A. Hamberger. *Religiöse Ueberlieferungen und Gebräuche der Landschaft Mkulwe (Deutsch-Ostafrika).* (Traditions et usages religieux d'une peuplade fixée depuis 150 ans dans l'Afrique Orientale allemande non loin du lac Rukwa et venue de la côte occidentale du lac Nyassa. Croyance en un Dieu unique (Nguluwi), bon, pourvu d'attributs moraux, incorporel, etc.) pp. 295-317. — A. Schotter, d. M. É. *Notes Ethnographiques sur les Tribus du Kouy-tcheou (Chine)* (suite, à

suivre.) (Étudie diverses tribus du groupe ethnique Miao : les Yao ou Yao-jen, les Pë-miao, les Hong-miao. Signale l'emploi religieux et le culte de la croix parmi bon nombre de ces tribus, les croit antérieurs à l'arrivée des Jésuites au Kouy-tcheou (1702), mais n'ose se prononcer sur leur origine.) pp. 318-353. — J. Meier, M. S. C. *Mythen und Sagen der Admiralitätsinsulaner (Neu-Pommern)* (fin). (Texte et traduction de légendes relatives au diable et aux esprits.) pp. 354-374. — P. Camboué, S. J. *Les dix premiers ans de l'Enfance chez les Malgaches.* (Circoncision, nom, éducation.) pp. 375-386. — J. Étienne. *La Secte musulmane des Malès au Brésil et leur révolte en 1835* (fin). (Récit de la révolte des Malès, qui fut une guerre sainte, et de la répression qui suivit.) pp. 405-415. — W. Crooke. *Death, Death Rites, Methods of Disposal of the dead among the Dravidian and other non-Aryan tribes of India* (à suivre). (Comment ces tribus conçoivent la mort, leurs idées sur la survivance après la mort, leur attitude à l'égard des esprits des défunts.) pp. 457-466. — F. X. Kugler, S. J. *Auf den Trümmern des Panbabylonismus.* (Réponse à la brochure d'Alfred Jeremias, *Das Alter der babylonischen Astronomie.* Jeremias ignore les rudiments de l'astronomie et commet en ce qui concerne l'astronomie babylonienne d'impardonnables bévues.) pp. 477-499. — G. Schmidt, S. V. D. *L'origine de l'idée de Dieu* (suite). (Expose et critique certaines théories préanimistiques qui prétendent faire dériver l'idée religieuse de la Magie ou plutôt de la conception d'une force impersonnelle d'ordre magique « mana », « wakan », etc. Ces théories, dont Guyau a peut-être été le précurseur, ont été ou sont professées par John H. King, R. R. Marett, Hubert et Mauss, etc.) pp. 505-524.

ARCHIV FUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. Avril. — A. Tumarkin. *Kants Lehre vom Ding an sich.* (La chose en soi n'est pas, pour Kant, la réalité qui affecte nos sens. Du point de vue purement théorique et spéculatif elle n'a aucune signification positive. Elle n'en reprend une que du point de vue pratique. Seule cette distinction peut résoudre les difficultés élevées contre le système. Le tort de Kant fut de ne pas l'avoir marquée assez nettement.) pp. 291-318. — J. Fischer. *Die Hegelsche Logik und der Goethesche Faust, eine vergleichende Studie.* (Comment l'on peut comparer la logique de Hegel envisagée comme loi du développement humain avec le cas psychologique de Faust.) pp. 319-341. — O. Janzen. *Schopenhauers Auffassung des Verhältnisses der mathematischen Begründung zur logischen.* (Exposé et critique de l'opinion de Schopenhauer sur les rapports des principes mathématiques avec ceux de la logique.) pp. 342-364. — A. Richter. *Worin weicht Thomas bei der Darstellung und Beurteilung Spinozas von Herbart ab?* (Extrait d'un travail couronné par la faculté de philosophie d'Iéna. — Relève les différences des jugements portés sur la personne et la doctrine de Spinoza par K. Thomas et Herbart.) pp. 365-379. — Cl. Baeumker. *Primäre und sekundäre Qualitäten.* (Signale, sur l'indication du Prof. Baumgartner, que l'expression « qualitates secundae » se trouve chez Albert le Grand : *Phys.*, V, tr. 1, c. 4, vol. III, p. 364 b (Borgnet) et vol. V, p. 473 b.) p. 380. — M. Horten. *Jahresbericht über die Philosophie im Islam.* II. pp. 383-428.

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT. XII, 1-2. — *Abhandlungen.* — Fr. von Duhn. *Der Sarcophag aus Hagia Triada.* (D'après la publication de Paribeni et Stefani, et ses propres observations, v. D. décrit le sarcophage et l'interprète ; sur la grande face de droite (planche II) est peinte une scène qui prépare celle de l'autre face : la prêtresse appelle la divinité chthonienne dont la présence est nécessaire pour pouvoir évoquer le mort, sur lequel elle a juridiction, au sacrifice qui lui est offert ; les oiseaux sur les doubles haches sont des corbeaux. Le taureau égorgé est sacrifié au mort. A gauche (planche III) représentation des rapports immédiats avec le mort apparu, offrande de la barque, des veaux, sang versé dans un vase d'où il descend, par des trous invisibles sans doute, dans le monde inférieur. Sur les petits côtés (pl. IV), représentation de chars, de l'âme en forme d'oiseau. Rôle prédominant des femmes dans toutes ces cérémonies.) pp. 161-185. — R.R. Marett. *The tabu-mana formula as a minimum definition of religion.* (Cette formule du tabou-mana, comme désignant respectivement le côté négatif et le côté positif du « surnaturel », a, sur la théorie de « l'animisme » de Tylor les avantages suivants : 1° *tabou* et *mana* sont coextensifs au surnaturel, tandis que « l'animisme » est trop large, tout ce qui est conçu comme animé n'étant pas doué pour cela de pouvoirs supérieurs ; 2° *tabou* et *mana* sont homogènes et l'animisme comprend des espèces irréductibles ; 3° le *mana* fait abstraction de la question de personnalité ou d'impersonnalité de l'être qui le possède.) pp. 186-194. — R. Hackl. *Mumienverehrung auf einer schwarzfigurig attischen Lekytho.* (La peinture de ce lécythe attique de l'an 500 environ représente des personnages de style grec, agenouillés dans une posture égyptienne devant une espèce de momie barbue. H. suggère qu'il s'agit d'une scène du culte d'Osiris-Dionysos, inspirée sous cette forme à des Grecs qui connaissaient la Basse-Égypte.) pp. 195-203. — *Eine neue Seelenvogeldarstellung auf korinthischem Aryballos.* (Sur cet aryballe, premier exemple sûr d'un oiseau ravisseur d'âmes dans la série des peintures de vases corinthiens.) pp. 204-206. — O. Franke. *Die Ausbreitung des Buddhismus von Indien nach Turkistan und China.* (La connaissance du bouddhisme a atteint la Chine à la fin du 1er siècle av. J.-C., au temps des princes indo-scythes, peut-être sous le fameux Kanishka, et s'est développée de la deuxième moitié du premier siècle de notre ère jusqu'à la deuxième moitié du 4e. Ce mouvement fut dû au voisinage du Turkestan, où s'étaient développés de grands centres bouddhistes, qui servit d'intermédiaire entre l'Inde et la Chine, et qui lui-même, au cours des trois premiers siècles, avait été conquis au bouddhisme par les influences de Gandhara et de Kachinir. La première forme de bouddhisme importée dans ces pays fut celle d'une école du Hînayâna ; mais, à partir peut-être du IVe siècle, le Mahâyâna la supplante tout à fait en Chine sous l'influence des monastères de Khotan. En Chine le bouddhisme trouva le Taoïsme, avec lequel il se sentit beaucoup d'affinités, les deux étant peut-être dérivés du Sankhya-Yoga.) pp. 207-220. — S. Wide. *Grabesspende und Totenschlange.* (Reproduction et description d'un autel mortuaire du musée d'Héraklèion en Crète, où l'âme du mort est sculptée

sous forme d'un serpent qui grimpe pour plonger sa tête dans la coupe à offrandes surmontant l'autel ; cela explique les serpents représentés sur les vases du Dipyton. — Avec une planche.) pp. 221-223. — S. Wide. ΑΩΡΟΙ ΒΙΑΙΟΘΑΝΑΤΟΙ. (Sam. Wide, par des inscriptions et des textes littéraires, veut démontrer que la prohibition de l'avortement, chez les Grecs, vient, non de l'orphisme comme le disait S. Reinach (ARW, IX, 312 sq.), mais de l'influence du judaïsme.) pp. 224-233. — K. Vollers. *Chidher*. (Chidher, l'éternel voyageur, popularisé en Allemagne par la poésie de Rückert, est une création du syncrétisme musulman, qui a rapport au judaïsme, à l'épopée de Gilgamesch, aux légendes chrétiennes sur S. Jean, à des légendes bouddhiques, aux Dioscures, à Tammuz-Adonis, etc.) pp. 234-284. — T. Malten. *Der Raub der Core*. (Dans l'hymne homérique à Démèter, les mots Νύσιον ἄμ. πεδίον, nom du lieu où Coré fut enlevée, qui sembleraient indiquer un rapport prématuré à cette époque avec la Nysa du dieu Dionysos, doivent être corrigés en Μυσιον αμ. πεδιον. Cette plaine de Mysion — de μύω, se ferme — est en Argolide, théâtre ancien de l'enlèvement de Coré ; de là le héros Mysios, et la Démèter Mysia ; à Éleusis même, on eût oublié cette origine et fait la confusion avec un nom plus connu.) pp. 285-312. — J. Boehmer. *Tabor, Hermon und andere Hauptberge, zu Ps. 89, 13*. (Le psaume cite ces montagnes, comme anciens lieux de culte très vénérés, ce qui n'empêche pas Jahwé de dominer sur elles.) pp. 313-321. — *Jericho*, pp. 322-334. — Domaszewski. *Der Kalender von Cypern*, pp. 335-337. — II. *Berichte*. M. Höfler. *Rückblick auf die volksmedizinische Literatur der letzten Jahre*, pp. 338-355. — G. Karo. *Archäologische Mitteilungen aus Griechenland*. (1. Découvertes préhistoriques ; 2. temps archaïques et postérieurs) pp. 356-381. — H. Holtzmann. *Zur neuesten Literatur über neutestamentliche Probleme*, pp. 382-408. — III. *Mitteilungen und Hinweise*, pp. 409-416.

ARCHIVES DE PSYCHOLOGIE. Avril. — A. Lemaitre. *Contribution à la psychologie de l'adolescent*. (Le parapsychisme scolaire. Nocuité ou utilité de la division de conscience. L'évolution mentale d'un dégénéré supérieur.) pp. 221-262. — Émile Yung. *Contribution à l'étude de la suggestibilité à l'état de veille*. (La suggestibilité est propre à tous les hommes. Les uns sont naturellement suggestibles à un haut degré, les autres, plus résistants, le deviennent lorsqu'on les place dans des conditions propres à diminuer leur force de résistance. Plusieurs facteurs, tels que l'âge, le sexe, l'éducation, le caractère, influent sur la suggestibilité.) pp. 263-285.

BESSARIONE. Janv.-Mars. — A. Palmieri. *Il dogma dell'Immacolata Concezione e l'Accademia ecclesiastica di Kiev nel secolo XVIII*. (Esquisse d'un travail qui aurait pour but de mettre en lumière les arguments avec lesquels les théologiens orthodoxes de Kiev, durant la première moitié du XVIIIe siècle, défendirent l'Immaculée Conception de Marie.) pp. 1-5. — L. Fonck. S. J. *Harnack ed i modernisti del Fanar*. (L'Église orthodoxe grecque, elle aussi, a ses « modernistes ». Ils ont subi l'influence des idées de Harnack sur les origines des Évangiles. Bien à

tort puisque le professeur de Berlin revient aujourd'hui à des opinions qui le rapprochent de la tradition.) pp. 6-10. — E. B. Allo, O. P. *Premiers rapports historiques du christianisme et du syncrétisme gréco-oriental.* (Le christianisme, « si persécuté et si tenté qu'il fût, se cantonne dans sa tranquille et implacable intransigeance. Non seulement il ne chercha aucun rapprochement avec aucune des sociétés religieuses qui l'entouraient, et, à la fin, l'imitaient, mais il repoussa avec horreur de son sein, comme les Apôtres l'avaient voulu, tout ce qui, en fait d'idées et de pratiques, était le plus caractéristique du syncrétisme d'alors, ses spéculations, ses inspirations, son ascèse et sa tolérance doctrinale. ») pp. 11-29. — N. Marini. *Le macchie apparenti nel grande luminare della Chiesa greca S. Giovanni Crisostomo.* (Réfute les accusations des rationalistes contre la doctrine de S. Jean Chrysostome touchant le Péché originel.) pp. 30-40. — D. Argentieri. *Jerusalem obsessa. Il commentario assyro di una narrazione biblica, illustrato nel testo cuneiforme.* (Transcription, traduction et commentaire de la partie du prisme de Taylor (2e col. l. 69 — 3e col. l. 41) qui contient le récit de la troisième campagne de Sennachérib.) pp. 41-79. — C. Fraschetti. *Un capitano umbro alla battaglia di Belgrado.* (Ce capitaine est Alexandre Angeletti, originaire de Stroncone (1681-1751). Il prit part à l'assaut donné par Eugène de Savoie contre la forteresse de Belgrade, le 17 Août 1717.) pp. 80-84.

BIBLISCHE ZEITSCHRIFT. 2. — W. Fell. *Der Bibelkanon des Flavius Josephus. b) Abschluss des Kanons und Einteilung des hl. Bücher.* (Lorsque Josèphe dit que la « διαδοχὴ ἀκριβής » des prophètes est interrompue depuis Artaxerxès, il faut traduire « ἀκριβής » par « proprement dite » et comprendre qu'il s'agit non pas d'une succession ininterrompue de prophètes, mais simplement de la période prophétique prise dans son ensemble et terminée à Malachie. Si, en cataloguant les Livres canoniques, Josèphe s'écarta de la division traditionnelle, c'est parce qu'il envisage ces livres au point de vue d'un historien qui dresse l'inventaire de ses sources.) pp. 113-122. — W. Engelkemper. *Blut und Haare in der Totentrauer bei den Hebräern.* (La défense de se faire des incisions et de se couper les cheveux pour honorer un mort (Cf. *Dt.* XIV, 1 ; *Lev.* XIX, 27), rappelle une coutume observée chez les autres Sémites. Elle s'explique très bien dans l'opinion traditionnelle sur l'origine mosaïque du Deutéronome.) pp. 123-128. — L. Schade. *Hieronymus und Psalm XIII.* (Comment se fait-il que dans le « commentariolus » sur le *ps.* XIII, Vul. v. 5. (393), S. Jérôme ait déjà connu la solution que quinze ans plus tard (408, introduction au ch. XVI d'*Isaïe*), il mettra un jour entier à découvrir ? Question difficile à résoudre, même si l'on admet que l'interprétation du « commentariolus » avait été empruntée à Origène, tandis que en 408 Jérôme la trouva tout seul.) pp. 128-133. — P. H. Wiesmann. *Textkritische Bemerkungen zum Buch der Sprüche.* (Critique textuelle de *Prov.* : II, 18 ; III, 4 ; 34, 35 ; IV, 3, 8, 23 ; VI, 3, 11, 14, 22, 30; VII 6-8, 10, 27 ; VIII, 6, 12, 14, 26, 28 ; IX, 6.) pp. 134-139.— F. Feldmann. *Zur Einheit des Buches der Weisheit.* (Maintient l'unité littéraire de la Sagesse contre Weber qui distribue ce livre entre quatre auteurs.) pp. 140-150. — A. Schulz. *Neutestamentliches zur Inspirationslehre.*

(Commente, au point de vue du problème de l'inspiration, les passages suivants du N. T.: *I Cor.* I, 14-16; *Mt.* XXVII, 6 (cf. *Act.* 1-18); *Mt.* I, 8 (cf. *II Reg.* VIII, 24 etc.) pp. 151-155. — V. Hartl. *Zur Stammbaum Jesu nach Lukas.* (à suivre). (Le prénom αὐτὸς est destiné (Lc. III, 23), à opposer le nom de Jésus non pas à celui de Joseph, ni l'élément visible de Jésus à la divinité qui est en lui, mais la personnalité de Jésus à celle du Père et du Saint-Esprit (*Lc. III*, 21-22). Le même passage marque le commencement d'une nouvelle section du troisième évangile, et d'une nouvelle phase de la vie du Sauveur, celle où Jésus lui-même va agir. Cette opposition entre les deux parties de l'œuvre de S. Luc est également établie par le prénom αὐτὸς et l'ensemble du v. 3 a.) pp. 156-173. — A. Steinmann. *Aretas IV., König der Nabatäer Eine historische-exegetische Studie zu 2 Cor. 11, 32 f. I.* (à suivre). (Les Nabatéens sont Arabes d'origine. Le règne d'Arétas IV a commencé l'an 9 A. C. et a duré 49 ans. Relations de ce prince avec les Romains.) pp. 174-187.

CATHOLIC UNIVERSITY BULLETIN (THE). Mars. — P. J. Lennox. *Early Printing in Ireland, I.* (Introduction de l'imprimerie en Irlande (1550) et liste des ouvrages imprimés au XVIme siècle.) pp. 233-248. — **Avril.** — D. J. Kennedy, O. P. *The Summa Theologica of St Thomas.* (Origine, analyse, caractéristiques, autorité de la *Somme Théologique* de S. Thomas.) pp. 329-345. — P. J. Lennox. *Early Printing in Ireand, II.* (Liste des ouvrages imprimés au cours du XVIIme siècle.) pp. 380-399.

CIVILTA CATTOLICA (LA). 1er Mai. — E. Van Laak. *S. Clemente Romano e il miracolo in uno studio recente di Harnack* (à suivre). (Commence la réfutation de la théorie soutenue par Harnack dans *Der erste Klemensbrief. Eine Studie zur Bestimmung des Charakters des ältesten Heidenchristentums* (1909), que la lettre de S. Clément est un exemple du christianisme précatholique. Indique la division et la méthode du travail.) pp. 265-272. — A. Ferretti. *Il diritto alla vita.* (L'homme n'a pas le droit d'attenter à sa vie, il n'en est que l'administrateur. Un particulier peut défendre sa vie, même en tuant celui qui l'attaque, mais il ne peut avoir pour intention première de tuer ; la société a le droit d'infliger la peine de mort.) pp. 290-303. = **5 Juin.** — E. Van Laak. *S. Clemente Romano e il miracolo in uno studio recente di Harnack* (suite, à suivre). (Les deux arguments tirés du silence de S. Clément pour établir que cet écrivain n'a pas, sur le miracle, la même doctrine que les Pères de l'Église catholique, ne prouvent rien, car S. Clément n'était pas tenu de parler du miracle dans les passages invoqués.) pp. 527-544.

CULTURA ESPAÑOLA. Mai. — J. Zaragüeta. *La sociología de M. G. Tarde.* (Exposé de la sociologie de M. Tarde.) pp. 331-357.

ÉCHOS D'ORIENT. Mars. — M. Jugie. *L'Immaculée Conception chez les Russes au XVIIe siècle.* (L'Immaculée Conception était soutenue chez les Russes de la Petite Russie et de la Russie blanche, au XVIIe

et au XVIIIe siècles. Il y avait même à Polotsk une confrérie en son honneur.) pp. 66-75. = **Mai.** — S. Salaville. *La liturgie décrite par S Justin et l'épiclèse* (à suivre). (Explication du texte de S. Justin *I Apol.*, *66*. Ce passage a été souvent mal traduit. Dans l'expression διὰ λόγου θεοῦ, λόγος est un nom commun.) pp. 129-136. — J. Gottwald. *Deux amulettes.* (Un *sceau de Salomon* et une autre portant une inscription difficile à expliquer.) pp. 136-137. — J. Pargoire. *Meletios Syrigos, sa vie et ses œuvres* (suite, à suivre). (Premier exil, 1er Juin 1646-1647. — Deuxième exil, sept. 1648-juillet 1649. — Troisième exil, 10 nov. 1649-1650. — Transféré, comme curé, de Galata à Koum-Kapou, 1653. — Retraite à Galata 1660 ; mort le 13 avril 1663.) pp. 167-175.

ÉTUDES. 5 Avril. — X. Moisant. *La responsabilité.* (Se propose de comparer la notion laïque et la notion chrétienne de responsabilité. Tandis que MM. Pécaut, Izoulet, Payot, Séailles, exagèrent la responsabilité de l'homme et prétendent que tous ses actes sont irréparables, MM. Lévy-Bruhl et Bayet la désagrègent en soutenant que l'on ne peut savoir si l'homme est responsable. M. Bayet, dans un ouvrage récent : *Les Idées mortes*, finit par nier la responsabilité.) pp. 5-23. — L. de Grandmaison. *Orpheus. En marge d'une histoire générale des religions.* (Analyse critique de l'ouvrage de M. Salomon Reinach. On y montre comment la partialité et l'anticléricalisme de l'auteur dénaturent l'histoire du christianisme.) pp. 24-50. — X. Lagier. *Un persécuteur des Hébreux.* (La question difficile et complexe du Pharaon oppresseur semble avoir pour elle les faits historiques aussi bien du côté de l'Égypte que du côté de la Bible, si cet oppresseur est Ramsès II ; tandis qu'elle ne peut appeler à son aide qu'une chronologie telle quelle, si l'on songe à Thoutmès III.) pp. 95-109. = **20 Avril.** — H. Joly. *La psychologie de Jeanne d'Arc.* (Montre comment la reconnaissance de sa sainteté et de l'action du surnaturel dans sa vie respecte infiniment mieux la réalité des faits.) pp. 158-183. = **5 Mai.** — X. Moisant. *La responsabilité.* (La responsabilité individuelle est inconciliable avec le déterminisme ; elle ne peut se fonder sur la notion de solidarité ; il est également impossible de justifier la responsabilité légale ou pénale sans recourir à la liberté.) pp. 318-337. = **20 Mai.** — L. de Mondadon. *Premières impressions catholiques de saint Augustin.* (Dans les ouvrages d'Augustin catéchumène, il n'est pas question d'enseignement, mais d'épanchements intimes ; au lieu de compositions sur des données et selon des règles officielles, on y trouve une suite de conversations mêlées à la vie, une apologétique personnelle immédiatement inspirée de l'expérience.) pp. 441-459. = **5 Juin.** — J. de la Brière. *La primauté de saint Pierre dans le Nouveau Testament.* (Non seulement tous les manuscrits et toutes les versions présentent le *Tu es Petrus* comme authentique en saint Mathieu ; mais de manifestes citations et allusions témoignent positivement de son emploi continuel au quatrième et au troisième siècle, et même de son existence avérée en plein deuxième siècle. Quant au silence de Marc et de Luc, il fournit un nouvel indice contre l'interpolation, et pour l'authenticité.) pp. 585-614. — L. de Mondadon. *Premières impressions catholiques de saint Augustin.* (Augus-

tin montrait le catholicisme séduisant par les relations qu'il maintient ou qu'il crée, et précieux en lui-même par les biens qu'il procure en instruisant l'homme de sa destinée et en lui donnant la certitude et la confiance.) pp. 615-630. = **20 Juin.** — Y. DE LA BRIÈRE. *La primauté de saint Pierre dans le Nouveau Testament.* (Le contexte de saint Matthieu lui-même, le silence de saint Marc et de saint Luc, le caractère ecclésiastique du passage, son caractère ébionite et judaïsant, n'excluent pas l'historicité du texte évangélique) pp. 729-750.

EPOSITOR (THE). Avril. — H. A. A. KENNEDY. *Apostolic Preaching and Emperor Worship.* (Décrit les éléments négatifs et positifs de l'opposition qui éclata entre le culte de l'empereur et le Christianisme naissant. Insiste surtout sur ce que les titres et la position attribués à Jésus appartenaient déjà à l'empereur.) pp. 289-307. — W. M. CALDER. *A Fourth-Century Lycaonian Bishop* (suite). (Revient sur certaines données de l'autobiographie de l'évêque Eugenius afin d'en préciser la portée et de répondre aux objections du prof. Dessau.) pp. 307-322. — J. STALKER. *Studies in Conversion. 2. Constantine the Great.* (Étudie la manière dont Constantin fut amené à embrasser le Christianisme. Admet l'historicité de la fameuse vision et y reconnaît l'intervention du Christ.) pp. 322-333. — A. E. GARVIE. *Studies in the Pauline Theology. V. The Righteousness of God.* (Analyse les éléments multiples du concept « justice de Dieu » dans S. Paul.) pp. 333-346. — A. CARR. *Covenant or Testament? A Note on Hebrews IX,16,17.* (La traduction : pacte, alliance, doit être préférée.) pp. 347-352. — A. DEISSMANN. *Primitive Christianity and the Lower Classes.* III. (Le Christianisme primitif a été un mouvement des classes inférieures, mais un mouvement essentiellement religieux. Il offre ceci de particulier qu'il s'adresse à l'individu, qu'il assigne à l'âme individuelle une importance jusqu'alors inconnue.) pp. 352-357. — W. M. RAMSAY. *Luke's Authorities in Acts I-XII* (suite). (Nouvelles remarques sur le récit de l'évasion de Pierre, analyse critique du récit de la Pentecôte et recherche de ses sources.) pp. 358-375. — J. H. MOULTON and G. MILLIGAN. *Lexical Notes from the Papyri*, XIV. (Notes sur les termes bibliques trouvés dans les papyrus : ἐξηλόω à ἡγούμενος.) pp. 375-384. = **Mai.** — J. H. MOULTON. *Some Criticisms on Professor Harnack's « Sayings of Jesus ».* (Critique, au point de vue des données récentes acquises sur le grec populaire, quelques-uns des principes sur lesquels Harnack base sa défiance à l'égard de la forme rédactionnelle de Luc quand il s'agit de reconstituer le texte du recueil de Logia (Q) .) pp. 411-423. — G. B. GRAY. *The Excavations at Gezer and Religion in Ancient Palestine.* (Les traces de sacrifices d'enfants n'autorisent pas à conclure à l'existence du sacrifice de tous les premiers-nés. L'influence babylonienne apparaît beaucoup moins profonde à Gézer que l'influence égyptienne : nulle trace d'une action spéciale de l'hypothétique royaume arabe de Musri.) pp. 423-442. — W. M. RAMSAY. *Luke's Authorities in the Acts I-XII.* (Remarques sur les faits miraculeux rapportés par S. Luc, faits qui sont à admettre dans l'ensemble et qui seraient à regarder comme des effets de la foi (Faith-Cures). Influence des conceptions personnelles de Luc en certains traits

du tableau qu'il a dressé de l'organisation et de la vie de l'Église primitive. L'auteur signale l'intérêt, pour la chronologie paulinienne, de l'inscription publiée en 1905 par E. Bourguet dans son *De rebus Delphicis Imperatoriae Ætatis*, p. 63.) pp. 450-469. — J. H. Moulton and G. Milligan. *Lexical Notes from the Papyri.* (De ἡλικία à κράβαττος.) pp. 470-480. = Juin. — W. M. Ramsay : *Historical Commentary on the first Epistle to Timothy.* (Objet de cette lettre, son auteur (S. Paul), termes particuliers aux Pastorales, difficultés que Timothée rencontrait à Éphèse.) pp. 481-494. — K. Lake. *The Date of Q.* (Le fait que ce document a pour point culminant le discours eschatotogique suggère qu'il a été composé à une époque où dominaient les idées eschatologiques dont les épîtres aux Thessaloniciens sont la dernière manifestation, c'est-à-dire pas après 50, semble-t-il.) pp. 494-507. — A. E. Garvie. *Studies in thePauline Theology. VI. The Sanctification of Man.* (Analyse les divers éléments qui intègrent dans S. Paul l'idée de sanctification.) pp. 508-521. — J. Stalker. *Studies in Conversion. III. St. Augustine* (Jeunesse et conversion de S. Augustin d'après ses *Confessions.)* pp. 521-534. — G. Milligan. *Paulinism and the Religion of Jesus.* (La théologie de Paul est une interprétation génuine de l'enseignement, de la personne et de l'action de Jésus.) pp. 534-546. — E. C. Selwyn. *The Carefulness of Luke the Prophet.* (Relève dans les Actes certaines particularités : parallélisme entre la vie de S. Paul et celle de S. Pierre, entre les narrations historiques et les prophéties de l'A. T., qui font apparaître ce livre comme une œuvre très travaillée et S. Luc comme un historien attentif et réfléchi.) pp. 547-558. — J. H. Moulton and G. Milligan. *Lexical Notes from the Papyri.*(De κτῶμαι à νή.) pp. 559-568.

EXPOSITORY TIMES (THE). Avril. — J. G. James. *The New Philosophy.* (Exposé et critique de l'Humanisme-Pragmatisme.) pp. 296-300. — J. M. Shaw. *TheReligious-historical Movement in German Theology* (suite). (Transformations que l'école « religionsgeschichtliche » entend faire subir à l'apologétique et à la théologie systématique.) pp. 303-306. — A. H. Sayce. *The Archaeology of the Book of Genesis* (Parallèles babyloniens aux versets 15-25 du ch. III de la Genèse.) pp. 327-328. — R. Havelock Charles. *Emerods.* (Suggère que les puces cachées dans les peaux de mouton qui abritaient l'arche ont dû jouer un rôle dans le mal qui frappa les Philistins, *I Sam.* V.) pp. 332-333. — A. Souter. *St John I, 41.* (Montre comment la leçon πρωὶ, récemment découverte par Mme Lewis, écrite probablement πρῷ, a donné naissance à πρῶτον et à πρῶτος.) pp. 333-334. — G. Milligan. *The Last Supper not a Paschal Meal.* (Signale que l'interprétation de *Luc* XXII, 15-16, tendant à montrer que cet évangéliste ne considère pas la dernière Cène comme un repas pascal, a été adoptée par Harnack et que ce savant incline à entendre Marc dans le même sens.) p. 334. = Mai. — J. M. Shaw. *The Religious-historical Movement in German Theology* (suite). (Ce que devient Jésus pour les savants de cette école, l'antithèse Jésus-Paul. L'auteur dégage et réprouve les présuppositions philosophiques qui leur servent de points de départ.) pp. 350-354. — R. M. Lithgow. *The Nomenclature of the Parables.* (L'ensemble des paraboles constitue une histoire de l'âme

humaine, histoire complète qui prend l'âme lors de son premier éveil à la vie spirituelle et la suit jusqu'à l'achèvement de ses destinées. Avantages qu'il y aurait à dresser une nomenclature des paraboles d'après ce point de vue et à le prendre pour guide dans l'exégèse de chacune d'elles.) pp. 360-365. — J. S. Cooper. *The Virgin Birth.* (S. Luc et les premières générations chrétiennes voyaient dans la naissance virginale de Jésus, moins un argument en faveur de sa divinité, qui ne faisait pas question, qu'une preuve de la réalité de son humanité.) pp. 372-373. — A. Van Hoonacker. *Daniel, IX, 26.* (A la fin de ce verset, suggère de lire au lieu de לו, lévi.) pp. 380-381. = **Juin.** - P. A. G. Clark. *The Site of the Sacrifice of Isaac.* (Le lieu du sacrifice d'Isaac n'est autre que le Sinaï.) pp. 392-397. — G. Gruetzmacher. *Synesius of Cyrene.* (Vie et portrait de Synesius de Cyrène d'après ses œuvres.) pp. 422-425. — F. Hommel. *The Constellations of the Apocalypse.* (Suggère, d'après un récent discours du Past. S. Jaeger, une interprétation astrale de divers passages de l'Apocalypse.) pp. 426 427. — H. D. A. Major. *The Tree of the Knowledge of Good and Evil (Gen. II, 9, 17.).* (« Bien et mal » doit être considéré comme une catégorie à compréhension universelle, comme une division bipartite de l'universalité des choses. Connaissance du bien et du mal = toute connaissance. L'arbre figure comme survivance d'un culte animiste des arbres.) pp. 427-428. — J. H. Moulton. *St. John I, 41.* (Signale en cet endroit un nouveau cas de confusion entre πρῶτον et πρωὶ.) pp. 428. — J. Moffatt. *2 Corinthians VI, 14-VII, 1.* (Critique l'interprétation donnée par Lütgert, *Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth,* 1908.) pp. 428-429. - F. de P. Castells. *The Earliest Hebrew Script.* (L'auteur considère l'inscription de six lettres, à lire de gauche à droite, qui se trouve sur le sphinx découvert par Fl. Petrie dans le temple de Serabit, comme hébraïque. Il y voit une dédicace à Achtoreth, et en tire des conclusions relativement à la religion des ancêtres des Hébreux vers 1500.) pp. 429-431.

HARVARD THEOLOGICAL REVIEW (THE) Avr. — R. M. Wenley. *Edward Caird.* (Résumé biographique. Tableau des différents milieux où s'est déroulée la carrière de Caird. Son influence. Liste de ses publications.) pp. 115-138. — E. Emerton. *Calvin and Servetus.* (Esquisse de la vie et des doctrines de Servet. L'opinion protestante fut unanime contre lui et, en réclamant sa mort, Calvin était convaincu qu'il faisait son devoir, bien qu'il commît lui-même un crime en violant cette loi de liberté au nom de laquelle il s'était séparé de Rome.) pp. 139-160. — R. B. Perry. *The Moral Justification of Religion.* (Ni l'intensité des phénomènes qu'elle provoque, ni l'étendue de sa domination sur les individus, ni son influence bienfaisante sur la santé ne sont des preuves suffisantes de la légitimité d'une religion, mais seulement sa vérité. Une religion n'est vraie que si elle satisfait à ces deux conditions : donner le ferme espoir du salut et subir l'influence d'une critique rationnelle des conceptions de Dieu, de la nature et de la vie. La valeur morale de la religion en général est de mettre en relief l'unité de la vie, de lui donner son sens et sa dignité et d'exciter l'enthousiasme pour le bien.) pp. 161-185. — Ch. F. Dole. *Truth and Immortality.* (La vérité

est ce qui convient, ce qui produit l'harmonie et l'unité. Toute vérité, de quelque ordre qu'elle soit, dépasse le domaine des faits, se présente comme un idéal et un objet de foi. L'immortalité ne se trouve donc pas dans un cas exceptionnel et comme elle est la clef de voûte de notre conception du monde, sa réalité est par là même suffisamment établie.) pp. 202-220. — CLIFFORD H. MOORE. *Individualism and Religion in The Early Roman Empire.* (Le cosmopolitisme et l'individualisme qui apparurent chez les Romains avant la fin du second siècle de notre ère furent le résultat des changements politiques, économiques et sociaux. Ces deux tendances expliquent le succès qu'obtinrent alors les religions orientales, en particulier, le Christianisme.) pp. 221-235.

INTERNATIONAL (THE) JOURNAL OF ETHICS. Avril. — N. WILDE. *The meaning of evolution in Ethics.* (L'idée d'évolution implique à la fois un changement, une identité sous le changement, et un progrès. La moralité a évolué doublement, d'abord en passant de l'amoralité à la moralité; puis en elle-même. C'est même là un postulat de nos jugements moraux. Comment s'est faite cette évolution? Par la sélection naturelle, bien que cet élément d'évolution n'ait vraiment acquis d'importance qu'à l'éclosion de la vie morale. Quelle lumière l'idée d'évolution projette-t-elle sur le *critère moral?* Elle nous fait voir qu'il n'y a pas de critère objectif, puisque le processus de l'évolution est sans fin.) pp. 265-283.

INTERPRETER (THE). Avril. — E. L. HICKS. *Philip the Evangelist and the Epistle to the Hebrews.* (L'épître aux Hébreux a été adressée à une fraction de l'Église de Jérusalem. Elle est l'œuvre du diacre Philippe qui la composa pendant la captivité de S. Paul à Césarée, et qui y traite des questions ayant fait l'objet de conversations entre S. Paul et lui. Ces questions forment également le sujet de l'épître aux Éphésiens, écrite par S. Paul à la même époque, mais pour des Gentils et non plus pour des « Hébreux ».) pp. 245-265. — R. H. KENNETT. *St. Paul's Reference to the Resurrection.* (La résurrection de Jésus à laquelle S. Paul rend témoignage, doit s'entendre d'une réanimation de son corps.) pp. 266-272. — S. L. BROWN. *Messianic Interpretation.* (La critique a ruiné la manière « atomistique » suivant laquelle on traitait l'argument messianique ; cet argument retrouve toute sa valeur quand il se fonde sur l'ensemble des espérances et prédictions messianiques et qu'il dégage leur sens profond.) pp. 273-286. — E. G. KING. *Enoch and the Feast of Dedication.* (Propose une interprétation astrale du personnage d'Énoch et attribue aux rites de la fête de la Dédidace le même sens originel.) pp. 287-295.— W. KNIGHT. *The Lake of Galilee.* (Notes sur les villes situées près du lac au temps de N.-S. Capharnaüm ne peut être Tell-Hum.) pp. 306-309. — H. PENTIN. *The Inspiration of the Apocrypha.* (Précise l'attitude des réformateurs anglais à l'égard des Apocryphes (Deutéro-canoniques). S'ils refusent de les admettre comme canoniques, ils les tiennent cependant pour inspirés.) pp. 310-315.

IRISH THEOLOGICAL QUARTERLY (THE). Avril. — P. J. TONER.

Repetition of Extreme Unction. (Montre par l'histoire de ce sacrement qu'il peut être administré *validement* plusieurs fois au cours d'une même maladie.) pp. 129-145. — P. SLATER, S. J. *The just Price.* (S. Thomas et les scolastiques, suivant en cela Aristote, ont soutenu, pour ce qui regarde les échanges, la doctrine du juste prix. Il y a tendance actuellement, même parmi les économistes, à revenir à cette théorie.) pp. 146-157. — M. ESPOSITO. *The Latin Writers of Mediaeval Ireland.* (Complète l'article de Dom Gougaud publié dans l'*I. T. Q.* sur ce sujet.) pp. 181-185. — D. BARRY. *The Ethical Relations of Contractors and Public Institutions.* (Examine, du point de vue moral, l'établissement des contrats, la concurrence, le protectionisme, le juste prix, la qualité de la marchandise.) pp. 186-199. — J. MAC-RORY. *Some Theories of Our Lord's Resurrection.* (Examen critique des opinions rationalistes expliquant la Résurrection de N.-S. par les mythes babyloniens, l'hallucination ou l'influence de l'âme du Christ sur ses disciples.) pp. 200-215.

JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY AND SCIENTIFIC METHODS. 18 Mars. — J. E. CREIGHTON. *The Idea of a Philosophical Platform.* (Pour que la philosophie soit admise au nombre des sciences, il est nécessaire qu'un minimum d'accord s'établisse entre les penseurs, au moins quant à la nature des problèmes qu'il convient de poser et des solutions qu'ils réclament, et cet accord ne peut être réalisé que par l'intelligence du développement de la pensée philosophique tel que nous le présente l'histoire.) pp. 141-145. — BERNARD C. EWER. *The Time Paradox in Perception.* (De ce que toute perception se rapporte à un état de l'objet légèrement antérieur à celui où il se trouve au moment précis où nous percevons, il ne s'ensuit pas que nous ne puissions atteindre l'objet lui-même tel qu'il était dans le passé. La perception ne semble pas impliquer par elle-même la localisation de son objet dans le temps.) pp. 145-149. — *Discussion.* ELLEN BLISS TALBOT. *Humanism and Freedom.* (La conciliation entre le déterminisme et la liberté proposée par Schiller se heurte à trois objections : 1° elle détruit la continuité du caractère ; 2° elle suppose à tort que les décisions de l'individu nous semblent toujours intelligibles en elles-mêmes ; 3° elle va contre ce fait que la science exige principalement l'intelligibilité et non pas la possibilité de prévoir et de calculer.) pp. 149-155. = 1er Avr. — RALPH BARTON PERRY. *The Mind Within and the Mind Without.* (L'esprit vu du dedans et l'esprit vu du dehors ne sont dans la nature qu'un seul et même esprit présentant comme parties discernables, mais complémentaires, des intérêts, un corps et des objets. Pour le connaître en son entier, il faut joindre l'introspection à l'observation générale.) pp. 169-175. — WENDEL T. BUSH. *The Existential Universe of Discourse.* (De même qu'une science particulière ne prouve pas l'existence de l'objet qu'elle étudie, mais la considère comme donnée, ainsi, pour l'ensemble de la connaissance, nous n'avons pas à établir l'existence du monde de notre expérience, car elle constitue un fait premier. Le problème de la perception du monde extérieur tel qu'on le pose d'ordinaire est donc dépourvu de signification.) pp. 175-182. — *Discussion.*

J. Mark Baldwin. *Motor Processes and Mental Unity.* (Prouve par des citations de son ouvrage (*Mental Development*, 1re édit., 1895) qu'il a bien aperçu et signalé la généralité de la théorie motrice en psychologie et qu'il en a fait l'application à un certain nombre de cas spéciaux des plus variés.) pp. 182-185. = **15 Avr.** — G. A. Coe. *The Mystical as a Psychological Concept.* (Ce que l'on qualifie de mystique n'est en général que de l'automatique interprété comme un contact ontologique immédiat avec un être quelconque, divin, humain ou infrahumain. Il n'y a donc pas d'expérience mystique spécifique ; d'autre part, le mysticisme ne doit être identifié ni avec la religion tout entière, ni avec l'une de ses parties.) pp. 197-202. — F. H. Rousmaniere. *The Bases for Generalization in Scientific Methods.* (Propose une classification des divers domaines de l'expérience destinée à fournir les bases de la généralisation scientifique dans les différents cas.) pp. 202-205. — *Societies.* R. S. Woodworth. (Compte rendu de l'assemblée du 22 févr. 1909 de la Section d'Anthropologie et de Psychologie de l'Académie des Sciences de New-York.) pp. 208-214. = **29 Avr.** — E. B. Mc Gilvary. *Experience and its Inner Duplicity* (L'expérience est une conjonction particulière des choses, une manière toute spéciale d'être ensemble (a unique kind of togetherness). Cette conjonction unique n'est pas un résultat de l'expérience, elle est l'expérience même.) pp. 225-232. — W. P. Montague. *The True, the Good, and the Beautiful from a Pragmatic Standpoint.* (Même au point de vue pragmatiste, le Vrai, le Bon et le Beau doivent être considérés comme trois types de valeurs bien distinctes. Le premier correspondrait à l'adaptation de la perception individuelle et des jugements aux faits du milieu, le second à l'adaptation de ces faits aux désirs de l'individu, le troisième à la mutuelle adaptation libre et spontanée des besoins individuels et des faits ambiants.) pp. 233-238. — E. L. Thorndike. *A Note on the Specialization of Mental Functions with Varying Content.* (Donne les résultats d'expériences personnelles qui montrent la nécessité d'étudier de plus près le rapport des variations de contenu des phénomènes psychologiques avec la spécialisation des fonctions mentales.) pp. 239-240. — *Discussion.* K. Schmidt. *Concerning a Philosophical Platform.* (Observation sur un article publié dans le n° du 18 Mars 1909 du *J. of Ph., Ps. and Sc. Meth.* par le Prof. Creighton.) pp. 240-241. = **13 Mai.** — R. S. Woodworth. *Hermann Ebbinghaus.* (Retrace la carrière d'Ebbinghaus et donne la liste à peu près complète de ses publications. Avec James, il a été l'un des premiers qui aient rattaché la psychologie à la biologie. Son enseignement oral a formé peu de disciples, ce sont ses écrits qui lui ont assuré une influence durable.) pp. 253-256. — W. I. Marvin. *The Field of Propositions That have Full Factual Warrant.* (Détermine quatre types de propositions pleinement garanties par les faits, exclut de ce nombre les propositions causales et les jugements d'existence. Ces propositions pleinement garanties sont des généralisations, mais moins étendues que les propositions qui servent de base à la logique et aux mathématiques.) pp. 257-263. — I. Woodbrige Riley. *Transcendentalism and Pragmatism.* (Le Transcendantalisme et le Pragmatisme sont nés tous deux d'une réaction contre la Tradition et

l'intellectualisme. L'un et l'autre sont un réveil de l'individualisme et de la sensibilité et inclinent vers le mysticisme.) pp. 263-266. = **27 Mai.** — KARL SCHMIDT. *Critique of Cognition and its Principles.* (Énumère les conditions qui permettent de critiquer la valeur de la connaissance systématique *(Cognition* par opposition à *Knowledge)* et les classe en quatre groupes : Conditions de pureté logique, d'intégralité (completeness) logique, de simplicité logique et de vérité logique. Ce dernier groupe est le plus important et présuppose les trois autres.) pp. 281-287. — H. R. MARSHALL. *Clearness, Intensity, and Attention.* (Vivacité et clarté sont des termes qui caractérisent l'intensité des phénomènes psychiques dans des domaines plus étendus que celui où apparaît l'intensité typique ou intensité de la sensation. L'attention implique bien l'intensité entendue au sens générique, mais elle ne s'identifie pas avec elle.) pp. 287-290. — *Discussion.* A. W. MOORE. « *Anti-Pragmatism* ». (Critique l'ouvrage du Prof. Schinz intitulé *Anti-Pragmatisme.*) pp. 291-295. — *Societies.* THE SECRETARY OF ASSOCIATION. (Compte rendu de l'Assemblée du 3 Avr. 1909 de la « North Central Association of Teachers of Psychology in Normal Schools and Colleges ».) pp. 295-299.

JOURNAL DE PSYCHOLOGIE NORMALE ET PATHOLOGIQUE. — Mai-Juin. — Dr J. ROGUES DE FURSAC. *L'hérédité dans l'avarice.* (L'hérédité morbide est très fréquente dans les familles d'avares, aussi fréquente que dans les familles d'aliénés en général. Les tares dans ces familles d'avares consistent rarement en affections nerveuses organiques ou en névroses proprement dites, mais presque toujours en affections exclusivement mentales : anomalies du caractère, états psychopathiques). pp. 193-200. — Dr HARTENBERG. *Raisonnement pathologique et psychoses raisonnantes.* (Analyse psychologique des particularités de caractère et de la personnalité des individus chez qui l'on observe une dégénérescence psychique s'exprimant sous forme de raisonnement pathologique : uniformité et unilatéralité de l'idéation, incapacité de saisir les idées des autres, hypertrophie du « moi », mobilité, agitation, etc. — L'auteur note certaines formes isolées de la psychose raisonnante : délire de persécution, d'invention et de découverte, de jalousie, de possession, tendance morbide aux querelles ou tendance érotomaniaque.) pp. 201-216. — R. BENON et P. FROISSART. (Notes sur fugues diverses et leurs conditions chez un obsédé alcoolisé.) pp. 217-226. — J. PÉRÈS. *Sur les causes d'inégalités d'évaluation de la durée.* (Des personnes immobilisées sous des ruines, à Courrières, à Messine, ont évalué la durée bien au-dessous de la vérité ; une période de dix-huit jours, p. ex., fut estimée quatre jours. Le sentiment d'une durée plus longue dépend d'un contenu plus riche de la vie consciente, d'une différenciation continuelle d'états psychiques. Or, dans les cas cités, la pensée cheminait sur place, tournant en cercle, hantée de l'idée fixe de la mort ou de la délivrance.) pp. 227-231.

JOURNAL OF THEOLOGICAL STUDIES (THE) Avril. — A. W. VERRALL, *Christ before Herod.* (S'inscrit en faux contre l'interprétation traditionnelle de *Luc* XXIII, 1-16. Selon lui érode se serait montré

favorable au Christ.) pp. 321-353. — C. H. Turner. *Historical Introduction to the textual Criticism of the New Testament.* III. (Dès le début du IIe siècle, il y a un recueil des Épîtres de S. Paul, à l'époque de Marcion il contenait les treize Épîtres. La comparaison avec l'*Apostolicon* de Marcion aide à fixer le texte. — L'Apocalypse de Jean demeura au Canon comme écrit apostolique ; pourtant en Orient, au IVe et au Ve siècles, on lui est peu favorable. Le meilleur texte est dans A et C. — L'introduction de l'Épître aux Hébreux dans le Canon est tardive, de même les petites épîtres catholiques.) pp. 354-374. — J. Armitage Robinson. *Lanfranc's monastic Constitutions.* (Le titre *Decreta D. Lanfranci pro ordine S. Benedicti* adopté par Reyner dans la publication faite dans son *Apostolatus Benedictinorum*, est faux, comme le montrent les manuscrits. Il s'agit d'un coutumier venu du Bec.) pp. 375-388. — *Documents.* E. V. Winstedt, *Addenda to « Some coptic apocryphal legends ».* (Complément de la publication faite J. T. S. avril 1908. Ces passages se rapportent à des personnages de l'A. T. A noter surtout le Testament de Josué et des réflexions sur la femme de Putiphar ayant un intérêt sociologique.) pp. 389-412. — *Notes and Studies.* A. Lukyn Williams. *The Cult of the Angels at Colossae.* (Pour comprendre S. Paul il faut distinguer entre la doctrine sur les Anges et le culte des Anges. Le culte est d'origine judaïque, essénienne, avec des influences non-judaïques.) pp. 413-438. — F. C. Burkitt. *The lucianic Text of I Kings VIII 53b.* (Le texte grec de Lucien ne représente pas une lecture antérieure à Origène et indépendante du texte massorétique, il représente seulement une variante du récent texte palestinien.) pp. 439-446. — Ed. Bishop. *Liturgical comments and Memoranda.* (L'ordre des suffrages dans les diptyques du missel de Stowe : S. Jean (Baptiste), (B. V.) Marie, indique une influence syrienne.) pp. 446-449.

MIND. Avr. — F. C. S. Schiller. *Solipsism.* (Bien des philosophes peuvent être taxés de solipsisme ou de crypto-solipsisme, lorsqu'à leur insu le solipsisme est nécessaire comme complément logique de leur système. Les idéalistes absolus, Aristote, les néo-réalistes, sont certainement solipsistes. L'humaniste ne l'est pas, car il admet l'existence d'autres êtres comme un postulat qui a fait ses preuves et apparaît comme préférable au postulat du solipsisme.) pp. 170-183. — J. B. Baillie. *Professor Laurie's Natural Realism :* II. *The Ontology of Natural Realism.* (D'après le prof. Laurie, Dieu ou l'Absolu est à la fois immanent et transcendant. Il ne nous est connu qu'en tant qu'il nous est immanent. Pour l'homme, connaître Dieu, c'est connaître sa propre connaissance. C'est par la négation que l'individu se distingue de l'Absolu et c'est par là qu'il peut même lui résister ; au contraire, ce qu'il y a en lui de positif vient de l'Absolu et constitue le fondement de son immortalité.) pp. 184-207. — T. Loveday. *On certain Objections to Psychology.* (La psychologie n'est pas une branche de la philosophie, mais une science empirique ayant un objet légitime. Elle ne se propose pas, en effet, d'expliquer ni d'apprécier la connaissance en général, mais elle s'occupe seulement des phénomènes de connaissance considérés comme actes des individus dans le temps. Bien que la théorie

représentative de la connaissance soit inexacte, elle n'a pas en psychologie des conséquences aussi funestes que le prétend M. Pritchard, et pourvu qu'on ne s'y laisse pas tromper, elle fournit une terminologie qui préserve d'erreurs plus graves.) pp. 208-230. — R. A. C. MACMILLAN. *Reflective Judgment — The High-Water Mark in the Critical Philosophy.* (C'est dans le pouvoir de juger (Urteilskraft) ou, en d'autres termes, dans l'activité synthétique originale de l'esprit que Kant découvre le principe *a priori* du sentiment. Il s'appuie sur ces deux considérations : 1° le sentiment comme le pouvoir de juger est intermédiaire entre des fonctions de l'esprit qui se correspondent ; 2° l'un et l'autre se rapportent exclusivement au sujet.) pp. 231-243. — *Discussions.* JOHN WATSON. *Mr. Rashdall's Defence of « Personal Idealism ».* (M. Rashdall dans sa réponse n'a pas montré comment on peut éviter la contradiction lorsqu'on sépare l'existence de la connaissance. Pour M. Watson, il n'y a aucune division entre la connaissance et la réalité. Tous les éléments du monde, matériels ou immatériels, sont également réels si on les envisage non pas comme séparés, mais comme parties d'un tout organique et spirituel qui est l'Absolu.) pp. 244-251. — R. A. P. ROGERS. *Mr. Haldane on Hegel's Continuity and Cantorian Philosophy.* (Hegel n'envisage pas la continuité exclusivement dans des séries comme le font Dedekind et Cantor. On ne saurait donc établir une comparaison entre les deux conceptions comme l'a fait M. Haldane. C'est aussi à tort qu'il refuse au mouvement cantorien une portée épistémologique.) pp. 252-254.

MUSÉON (LE). 1. — E. BLOCHET. *Études sur l'ésotérisme musulman* (suite-à suivre). (Les vingt conditions essentielles que doit réaliser un novice *soufi* pour parcourir la voie ésotérique. Devoirs des novices à l'égard des sheikh et de ces derniers à l'égard des novices.) pp. 1-38. — H. BOURGEOIS. *Le Glagol.* (Le Glagol est un système d'écriture appliqué à la langue paléoslave croate qui est une langue liturgique. Origine de la liturgie et principaux monuments de la littérature glagole. Opportunité de remplacer les caractères glagols par les caractères latins pour rendre aujourd'hui la liturgie paléoslave à tous les catholiques Yougoslaves (glagolisants, monténégrins, bosniaques, croates, etc.) pp. 33-66.

PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH. 2. — JOS. GEYSER. *Logistik und Relationslogik.* (A propos d'une récente traduction allemande de l'ouvrage de M. Louis Couturat sur *Les principes des Mathématiques.*) pp. 123-143. — CL. BAEUMKER. *Neue Beiträge zur Lebens- und Entwickelungsgeschichte des René Descartes.* (Recherche dans le dixième volume des *Œuvres* de Descartes, (publié en 1908 par M. Charles Adam, professeur à l'université de Nancy), les indications qui apportent quelque lumière sur l'histoire de la vie et de l'évolution de la pensée de Descartes.) pp. 144-158. — ST. SCHINDELE. *Aseität Gottes, Essentia und Existentia im Neuplatonismus* (suite). (Textes néoplatoniciens (Denys l'Aréopagite, Socrate l'historien, Philon, Plutarque de Chéronée, Boèce, etc.,) à rapprocher de la doctrine scolastique sur l'aséité de Dieu et la distinction entre l'essence et l'existence.) pp. 159-170. — ED. LUTZ.

Modifikation der Gefühle. (La psychologie moderne distingue généralement dans les sentiments un sentiment premier, fondamental, et des sentiments dérivés que l'on peut appeler sentiments de second ordre. L'auteur étudie dans quels rapports sont ces deux manières de sentir, et conclut qu'au point de vue « *qualitatif* », il n'y a pas à proprement parler de distinction réelle à établir entre les sentiments. La diversité est toute relative aux états du sujet sentant.) pp. 171-181. — J. F. THONE. *Der Anteil des Denkens an Empfindung und Bewusstsein.* (S'efforce de montrer que la première donnée de la conscience n'est pas la pensée, le jugement d'existence, mais bien plutôt la pure sensation consciente. La conscience n'émet ce jugement sur l'existence du sujet pensant, ne se saisit elle-même, que par et à travers la sensation.) pp. 182-186.

PRINCETON THEOLOGICAL REVIEW (THE). Avril. — A. LANG. *The Reformation and Natural Law.* (S'appuyant sur un passage de l'Épître aux Romains II, 15, les chefs de la Réforme ont reconnu l'existence d'une faculté morale naturelle, mais ils ont considéré la loi naturelle comme une conception léguée par la tradition savante et ne lui ont attribué que peu d'importance, sauf cependant Mélanchthon. Si, plus tard, les partisans de la Réforme ont remis cette idée en honneur, ils l'ont fait bien moins par des considérations doctrinales que pour des raisons sociales et politiques, sous la pression des circonstances.) pp. 177-218. — B. B. WARFIELD. *Calvin's Doctrine of the Knowledge of God.* (Suivant Calvin, la connaissance de Dieu est innée en nous ; nous le connaissons en nous connaissant nous-mêmes. Cette connaissance peut s'étendre et se préciser grâce à la manifestation que Dieu a faite de lui-même dans la nature et dans l'histoire et surtout par la révélation spéciale contenue dans l'Écriture. Mais l'intelligence humaine a été obscurcie par le péché et pour percevoir la lumière qui jaillit naturellement de la parole divine, il est nécessaire que le Saint-Esprit agisse sur nos âmes. Toutefois cette action est inséparable de la révélation et ne saurait la suppléer.) pp. 219-325.

RAZON Y FE. Avril. — E. PORTILLO. *Lo divino y lo humano en la historia* (à suivre). (L'histoire a pour loi fondamentale : ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat.) pp. 428-443. — L. MURILLO. *La Santa Sede y el Libro de Isaias* (Étudie l'époque d'Isaïe et prouve l'authenticité de son livre par des critères externes.) pp. 444-456. = **Mai.** — L. MURILLO. *La Santa Sede...* (Prouve l'authenticité du livre d'Isaïe par des critères internes.) pp. 5-14. — E. UGARTE DE ERCILLA. *La Moral evangelica y la Moral del modernismo.* (La morale du modernisme est américaniste, autonome, changeante, progmatiste : donc opposée à la morale de l'Évangile.) pp. 15-29. = **Juin.** — J. M. MARCH. *El ejemplar del libro del P. Molina anotado por Clemente VIII.* (Le collège des Jésuites de Tortose possède maintenant ce volume. De son examen il résulte que finalement le pape était devenu favorable au molinisme.) pp. 183-194.

REVUE AUGUSTINIENNE. 15 Avril. — Fl. Anciaux. *La nature de la révélation.* (Oppose la conception catholique à la conception moderniste. La révélation est un acte de Dieu, où elle se trouve connue comme en sa cause à titre de parole intérieure. Cette parole arrive jusqu'à nous au moyen d'une lumière divine qui illumine l'intelligence humaine sur les jugements surnaturels qui nous sont destinés) pp. 401-425. = **15 Mai.** — S. Salaville. *Étude de liturgie comparée à propos de l'Épiclèse.* (Signale quelques rapprochements entre les oraisons *Supra quae* et *Supplices te rogamus* qui suivent la consécration et certaines formules analogues des liturgies orientales, liturgies du type syrien et du type égyptien.) pp. 547-568. — E. Dassonneville. *L'âme séparée du corps après la mort. Ses connaissances naturelles.* (L'habitus de la science persiste formellement dans l'âme séparée ; celle-ci connaît son essence et, par elle, l'essence des autres substances et âmes séparées ; l'âme perçoit dans les espèces infuses l'être qu'elle ne perçoit pas dans son habitus, mais elle le perçoit conformément à sa vertu.) pp. 594-617. = **15 Juin.** — S. Protin. *La théologie de Saint Paul.* (Sans posséder une connaissance claire du péché d'origine, les Juifs n'en ignorent pas tout, ils en savent au moins les manifestations extérieures ; ils ont conscience du poids qui pèse sur leurs âmes. Pour saint Paul, la justification est l'œuvre du Christ seul, du Christ crucifié et ressuscité.) pp. 657-671. — A. Holder. *Du verbe mental dans la connaissance des bienheureux.* (Malgré l'autorité incontestable de Capreolus dont le P. Pègues est le représentant le plus attitré, l'opinion qui généralise le *quicumque intelligit* (*Ia P.*, *Q.* XXII, A. 1.), jusqu'à reconnaître un verbe à toute connaissance ne paraît ni justifiée ni soutenable. On ne peut adopter cette conclusion sans se mettre en désaccord avec la notion classique et uniforme du verbe défini communément : une similitude de l'objet exprimée et connue par l'intelligence.) pp. 672-691. — S. Fabre. *La preuve thomiste de la spiritualité de l'âme humaine.* (Cette preuve suppose le système de la matière et de la forme, le caractère potentiel de la matière, la dépendance intrinsèque de la forme matérielle vis-à-vis de la matière, l'unicité de formes dans le composé matériel, la matière dernière détermination de l'être et principe d'individuation.) pp. 692-713.

REVUE BÉNÉDICTINE. Avril. — D. A. Wilmart. *Trois nouveaux fragments de l'ancienne version des Prophètes.* (Le ms. xxxviii (36) de la Bibliothèque capitulaire de Vérone contient dans ses deux dernières pages trois fragments d'une ancienne version latine de l'A. T. *Is.*, xxvii, 11b-13 ; *Jér.*, iv, 3-4 ; *Is.*, xxxiii, 9-19. Ce sont peut-être des fragments d'un ancien lectionnaire de la messe.) pp. 145-162. — D. G. Morin. *Un traité pélagien inédit du commencement du Ve siècle.* (Le traité *De Induratione cordis Pharaonis* qu'on croyait perdu existe dans plusieurs mss. L'auteur n'est pas S. Jérôme. S'il n'est pas Pélage, il faut du moins le chercher à son époque et dans son entourage, c'est-à-dire dans le milieu romain du commencement du Ve siècle.) pp. 163-188. — D. J. Chapman. *La date du livre d'Elchasai.* (La doctrine et la secte proposées par Alcibiade d'Apamée sous le nom d'Elchasai étaient nouvelles au IIIe siècle.

«Cependant on ne doit pas en conclure qu'Elchasai lui-même n'a jamais existé».) pp. 221-223.— D. G. Morin. *Notes sur un manuscrit des Homélies du Pseudo-Fulgence.* (Les homélies attribuées à S Fulgence par le Jésuite Th. Raynaud se trouvent dans un ms. de Saint-Mihiel; c'est un recueil homilétique comme les évêques africains des Ve et VIe siècles aimaient à en composer.Il a eu peu d'influence sur la tradition occidentale.) pp. 223-228.

REVUE BIBLIQUE. Avril. — E. Cosquin. *Le prologue-cadre des Mille et une Nuits. — Les légendes perses et le livre d'Esther.* (Critique et rejette l'hypothèse, émise par De Goeje, d'une légende perse fondamentale dont le prologue-cadre des Mille et une Nuits et le livre d'Esther seraient des dérivations. La thèse de P. Jensen pour qui tout dans le livre d'Esther est babylonien et élamite n'est pas plus fondée. La Phédyme d'Hérodote n'est pas davantage, quoi qu'en pense P. Haupt, le prototype d'Esther et de Shéhérazade.) pp. 161-197. — M. J. Lagrange. *La parabole en dehors de l'Evangile.* (à suivre). (La parabole et l'allégorie chez les écrivains classiques, grecs et romains.) pp. 198-212. — H. Vincent. *Un calendrier agricole israélite.* (Il s'agit d'une tablettte couverte d'un texte en hébreu archaïque trouvée à Gézer par M. Macalister. V. s'attache à préciser le déchiffrement déjà donné de ce document et propose une interprétation: calendrier purement agricole remontant à la fin du VIIe siècle ou au commencement du VIe établi probablement sur l'ordre d'un cheikh local et fixant l'époque des diverses opérations agricoles.) pp. 243-269. — H. Vincent. *Les fouilles allemandes à Jéricho.* (Exposé des résultats obtenus pendant la période janvier-avril 1908.) pp. 270-279.

REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. 1er Avril. — L. Fillion. *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre les Évangiles et la vie de J.-C.* (Expose le système de Reimarus auquel il rattache divers écrits inspirés par lui ou destinés à le réfuter.) pp. 5-31. — J. Labourt. *Le péché originel dans la tradition juive contemporaine de N.-S. et dans S. Paul.* (Indique les affinités qui existent entre la pensée de S. Paul sur le péché originel et la théorie qui n'était qu'ébauchée dans l'école juive contemporaine, montre les différences fondamentales en vertu desquelles l'enseignement de S. Paul est nettement original et spécifiquement chrétien.) pp. 32-42. = **15 Avril.** — E. Mangenot. *Les éléments secondaires et rédactionnels du « discours des paraboles », Marc, IV. 1-34.* (Attribue seulement au travail rédactionnel de Marc ou au caractère secondaire de la tradition : 1° le groupement artificiel de trois paraboles et autres sentences de Jésus en un seul discours, maladroitement coupé par l'insertion de l'explication particulière de la parabole du Semeur; 2° la modification du verset 10 pour le faire cadrer avec cet ensemble ; 3° l'addition des versets 11 et 12, qui ont été prononcés en une circonstance différente, et l'énonciation, en ces versets, de la loi providentielle sur l'emploi du genre parabolique, énonciation faite peut-être au moyen de termes usités à une époque postérieure, mais rendant bien la pensée de Jésus.) pp. 129-157. = **1er Mai.** — P. Cruveilhier. *Les princi-*

paux résultats des fouilles de Suse et leurs rapports avec la Bible. (Retrace l'origine de la délégation en Perse, le mérite de ses chefs, leur méthode d'exploitation, les résultats de leurs travaux et enfin l'œuvre linguistique de son herméneute, le P. Scheil.) pp. 158-177 et 287-305. = **15 Mai.** — E. Vacandard. *La pénitence et la confession à propos d'un ouvrage récent.* (Analyse l'étude que M. Rauschen consacre dans son ouvrage : *Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, 1908, à la pénitence et à la confession ; il y signale les points acquis à la science et marque ceux qui sont objet de controverse entre historiens et théologiens.) pp. 385-417. = **1er Juin.** — J. Bricout. *Protestantisme et Modernisme.* (Le prétendu catholicisme des modernistes n'est pas le catholicisme, et quoi qu'ils veuillent, ils sont bel et bien des protestants. Tous ceux qui prétendent se rattacher par quelque côté à Jésus-Christ et qui refusent d'admettre théoriquement et pratiquement l'autorité souveraine du pape, ne sont pas de vrais catholiques, quels que soient par ailleurs leur credo, leur organisation ecclésiastique et leur culte.) pp. 513-548. — L. Cl. Fillion. *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre les Évangiles et la vie de Jésus-Christ.* (Expose le système de Paulus, Hase et Schleiermacher.) pp. 549-564. = **15 Juin.** — L. Cl. Fillion. *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre les Évangiles et la vie de Jésus-Christ.* (Expose les systèmes de Strauss et de Bauer et raconte les polémiques qu'ils ont suscitées chez les protestants et chez les catholiques.) pp. 662-695. — M. Baelen. *Obéissance et Foi.* (Autorité du sujet qui ordonne, réalité et valeur de l'ordre, ces trois éléments représentent les conditions nécessaires et suffisantes de la soumission obligatoire.) pp. 696-710.

REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE. Avril. — J. Flamion. *Les actes apocryphes de Pierre* (suite, à suivre). (Leur doctrine. Moins empreints de gnosticisme que les Actes de Jean, ils représentent le christianisme d'une classe de nouveaux chrétiens ardents à la propagation de leur religion, ayant une formation philosophique antérieure, dont ils ne se dégagent pas complètement.) pp. 245-277. — P. Claeys Bouuaert, S. J. *La « Summa Sententiarum » appartient-elle à Hugues de Saint-Victor?* (à suivre) (Les arguments internes : différence de personnalité de l'auteur, et des procédés de composition, prouvent que la *Summa* n'est pas de Hugues.) pp. 278-289. — J. De Ghellinck, S. J. *Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques : ses sources, ses copistes* (à suivre). (Ce traité utilise des textes communs à des auteurs du XIIe siècle : Gandulphe de Bologne, Hugues de Saint-Victor, Yves de Chartres, Alger de Liège, Gratien.) pp. 290-302.

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. Nov.-Déc. 1908. — S. Reinach. *Clelia et Epona.* (La statue équestre archaïque de la Clélia romaine (qui servit de type à celle de la déesse celtique Épona), fait remonter à une déesse chevaline arcadienne.) pp. 317-328. — L. Massignon. *Les saints Musulmans enterrés à Bagdad.* (Types de tombes, genèse de la sainteté de ces morts, leur chronologie, calendrier actuel.) pp. 329-338. — R. Reutuskiöld. *Les religions des non-civilisés au*

Congrès d'Oxford, pp. 339-351. — P. Oltramare. *Les religions de l'Inde et de l'Iran au Congrès d'Oxford*. pp. 352-363. — R. Dussaud. *Le Sarcophage peint de Haghia Triada*. (Décrit et étudie le fameux sarcophage crétois, d'époque mycénienne, découvert par Halbhen en 1903, et récemment publié par Paribeni. Signification : deux scènes juxtaposées, une offrande au mort, et un sacrifie aux dieux ; l'auteur doute que ce sacrifice soit *pour le mort*, comme en Égypte, mais celui-ci eût peut-être été associé au culte des dieux. Une des fresques du sarcophage éclaire une série de représentations figurées demeurées jusqu'ici énigmatiques.) pp. 364-370. — E. Combe. *Bulletin de la Religion Assyro-babylonienne 1907*. pp. 371-378. = Janv.-Fév. 1909. — E. Brandenburg. *Les vestiges des plus anciens cultes en Phrygie*. (Dans la période antérieure à 695 avant J.-C., date de l'invasion des Cimmériens en Phrygie : gradins, niches, grottes et autres objets de culte.) pp. 1-16. — J. Capart. *Bulletin critique des religions de l'Égypte 1906-1907* (à suivre) pp. 17-72. — E. Lefébure. *Le bouc des Lupercales*. (Article posthume du savant égyptologue, déjà rédigé en 1889, et communiqué par Gaidoz. L. fait rentrer le rite de frapper les femmes aux Lupercales, avec des lanières de peau de bouc, dans la catégorie sacramentelle que Mannhardt devait dénommer plus tard « Schlag mit des Lebensrute ». Rapprochements avec le bélier ou le bouc de Mendès qui, comme l'ancien bouc des Lupercales, passait pour communiquer la fécondité aux femmes.) pp. 73-81.

REVUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS. Mars-Avril. — J. Lebreton. *L'apologétique d'Origène d'après les livres contre Celse*. (Leçon donnée à l'Institut catholique, le 25 février 1909. — La méthode apologétique d'Origène est très compréhensive ; « elle insiste sur les récits historiques des apparitions, sur le fait de la conversion des apôtres et de la naissance de l'Église, sur l'efficacité actuelle de la foi chrétienne, sa diffusion, ses miracles... On aime aussi à relever chez lui l'habitude de considérer tous les faits dans leur ensemble concret : il ne sépare la résurrection du Christ, ni de la vie du Christ, qui l'a précédée, ni de la conversion des apôtres qui l'a suivie. ») pp. 97-115. — C. Piat. *Théorie sociologique de la conscience morale*. (Il est facile de montrer « que tous les hommes ont un fond commun d'idées morales, et d'autant plus riche qu'ils sont plus civilisés». D'ailleurs, de la variabilité des notions morales on n'a pas le droit de conclure à leur relativité, à moins de nier la valeur métaphysique de la raison. — L'individu ne se borne pas à recevoir de la société ses idées morales ; il est capable de juger son milieu social et travaille à le transformer.) pp. 116-137.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. Mars. — J. Tannery. *Pour la science livresque*. (Le rôle du livre dans la formation scientifique.) pp. 161-171. M. Calderoni. *Formes et critères de responsabilité*. (Analyse les éléments qui définissent et conditionnent la responsabilité. Différence entre la responsabilité morale et juridique, pénale et civile. Que l'on soit ou non déterministe, c'est l'acte volontaire, c'est-à-dire dépendant de la prévision de ses conséquences, qui légitime la responsabilité

pénale. Comment il fonde aussi, dans une certaine mesure, la responsabilité civile, laquelle relève en même temps d'autres critères.) 172-202. — L. Weber. *La morale d'Épictète et les besoins présents de l'enseignement moral* (fin). (Étude, à ce point de vue, des *Entretiens*.) pp. 203-236. — A. Reymond. *Note sur le théorème d'existence des nombres entiers et sur la définition logistique du zéro.* (« La classe nulle ne peut pas exister pour la logistique et il faut distinguer entre le zéro logique et le zéro arithmétique... La notion de nombre entier doit ainsi être regardée comme indéfinissable. ») pp. 237-239. — G. Sorel. *La religion d'aujourd'hui* (à suivre). (A propos de *Science et Religion* de M. Boutroux.) pp. 240-273. = Mai. — L. Brunschvicg. *Une phase du développement de la pensée mathématique.* (Définit « la situation de la critique philosophique vis-à-vis de la science telle qu'elle est exposée dans les traités systématiques de mathématique et de physique », et montre par l'histoire les conditions psychologiques et sociologiques au milieu desquelles [la pensée mathématique] a grandi et a conquis sa valeur de vérité. » C'est à la lumière du passé « qui en explique la formation » que la critique positive de la connaissance doit interpréter l'état d'une science aujourd'hui formée, comme la mathématique l'est incontestablement.) pp. 309-356. — E. Goblot. *Sur le syllogisme de première figure.* (Discute la théorie de M. Lachelier sur la majeure du syllogisme de première figure.) pp. 357-366. — *Correspondance inédite de Ch. Renouvier et de Ch. Secrétan* (suite.) pp. 367-385. — R. Berthelot. *Sur le pragmatisme de Nietzsche* (suite.) (Examen critique du pragmatisme de Nietzche, remarques sur les origines philosophiques du pragmatisme en général.) pp. 386-412. — G. Sorel. *La religion d'aujourd'hui.* (fin.) (Étude critique.) pp. 448-459. — J. Delvolvé. *Conditions d'une doctrine morale éducative.* (fin.) pp. 448-459.

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE. Mai. — M. S. Gillet, O. P. *Le tempérament moral d'après Aristote.* (Avec l'idée d'individuation, la notion du tempérament physique comporte celle de l'équilibre des dispositions physiologiques qui constituent le corps humain. L'intelligence a sur lui un pouvoir de contrôle et d'intervention qui, bien exercé, peut faciliter la formation du caractère. Les phénomènes passionnels sont conditionnés par nos dispositions physiologiques. Ils sont la matière propre de la moralité. La vertu consiste à trouver le juste milieu entre deux tendances contraires, à équilibrer les passions, à créer le tempérament moral.) pp. 185-214. — Cl. Piat. *Les sanctions.* (Récompense ou châtiment, la sanction est un corollaire du concept de justice. La sanction morale ne s'oppose point par nature à la moralité. Elle ne la vicie que quand elle devient un but qui se subordonne tout le reste. Il y a entre la moralité et ses conséquences une sorte de dépendance secrète en vertu de laquelle on trouve son bonheur dans le bien et son malheur dans le mal.) pp. 215-236. — M. de Wulf. *L'histoire de l'esthétique et ses grandes orientations.* (Expose les idées générales sur l'esthétique, dans l'antiquité grecque, les Pères de l'Église, le moyen âge, les temps modernes.) pp. 237-259.

REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN. 1. — F. Nau. *Littérature canonique syriaque inédite : Concile d'Antioche ; Lettre d'Italie ; Canons « des Saints Pères », de Philoxène, de Théodose, d'Anthime, d'Athanase, etc.* (à suivre.) (Ces documents appartiennent au manuscrit syriaque de Paris n° 62, dont plusieurs pièces avaient été déjà publiées par M. Nau.) pp. 1-49. — E. Blochet, *Notes de géographie et d'histoire d'Extrême-Orient* (suite et fin). (Ta-Thsin = ἡ ἄνω Συρία. Nangiyas = Man-tzi. Les campagnes des Mongols dans l'Iran et en Russie. Les Timourides vassaux de l'empereur chinois.) pp. 71-89. — S. Grébaut. *Note sur la poésie éthiopienne.* (La poésie éthiopienne eut son âge d'or au VIIe siècle et aux siècles suivants. Elle ne connaît ni la prosodie, ni le rythme, mais seulement la rime. Aux poèmes descriptifs, l'Éthiopien préfère les événements de l'histoire religieuse ou profane, les faits saillants de la vie des saints, les anecdotes, les légendes.) pp. 90-98.

REVUE DE PHILOSOPHIE. — Avril. — Mgr A. Farges. *L'union du sujet et de l'objet dans la perception des sens externes.* 1er art. (Le mystérieux *comment* de la rencontre du moi et du non-moi, du sujet et de l'objet n'est qu'un cas particulier de la théorie générale sur l'action transitive, théorie qui, d'après Aristote et S. Thomas, s'exprime ainsi : l'action de l'agent est *dans* le patient ; il n'y a qu'une seule action commune aux deux ; elle est le produit de deux co-principes, l'un actif, l'autre passif, et c'est pourquoi elle est commune aux deux.) pp. 375-397. — A. Briot. *Les origines de la vie au point de vue scientifique.* (Réponse à l'ouvrage de Charlton Bastian : L'*Évolution de la vie.* Les bases solides sur lesquelles Pasteur a assis la théorie des germes, ne sont pas ébranlées par les attaques de Bastian, et l'adage : *omne vivum ex vivo* domine les sciences biologiques comme un des principes les plus solidement établis.) pp. 398-416. — G. Dumesnil. *M. C. C. Charaux.* (Étude biographique sur le regretté professeur de la Faculté des lettres de Grenoble.) p. 417-435. — P. Duhem. *Le mouvement absolu et le mouvement relatif.* (Appendice XVIbis. L'École Parisienne au début du XVIe siècle : Johannes Majoris, Jean Dullaert de Gand, Louis Coronel, Jean de Celaya. — Note sur une somme de Logique attribuée à saint Thomas d'Aquin.) pp. 436-458. = **Mai.** — P. Duhem. *Le mouvement absolu et le mouvement relatif.* (Conclusion générale des articles précédemment parus.) pp. 499-508. — M. Gossard. *De la réalité divine à la formule humaine.* (Le présent travail se meut autour de questions d'ordre philosophico-religieux récemment débattues : agnosticisme, anthropomorphisme, valeur représentative des formules dogmatiques. Il a pour but principal d'indiquer l'origine des tactiques en présence et la genèse des solutions contradictoires, d'éclaircir des notions dont la controverse suppose trop facilement la limpidité et de critiquer des affirmations trop aisément concédées.) pp. 509-532. — Mgr A. Farges. *L'union du sujet et de l'objet dans la perception des sens externes.* 2e art. (La théorie générale sur l'action transitive appliquée à la perception extérieure éclaircit le sentiment d'extériorité, le passage du subjectif à l'objectif, la notion de la vérité définie par la ressemblance de la pensée avec son objet, l'objectivité et la relativité partielle de nos connaissances sen-

sibles, enfin la différence radicale entre la perception de l'objet et la perception de son image, soit de l'image du souvenir, soit de l'image dite consécutive ou hallucinatoire.) pp. 533-556. — M. Baelen. *Le mécanisme moniste de Taine.* 1er art. (La force règne partout, préside à tout, produit tout, telle est la pensée initiale d'où est sorti le déterminisme le plus absolu, le dynanisme moniste auquel Taine a attaché son nom et qui marque son œuvre du cachet d'une puissante unité. L'étude de l'esprit et de la méthode de Taine nous fait assister à la formation de cette doctrine.) pp. 557-575. = **Juin.** — E. Baron. *La théorie de la connaissance dans le pragmatisme. Notes et documents.* (Il y a difficulté à penser les thèses pragmatistes, à en comprendre le sens et la portée, et l'auteur s'efforce de préciser l'attitude des penseurs de la nouvelle école, montrant les points de départ du pragmatisme, son évolution, ses variations selon les esprits qui l'acceptent, les tendances actuelles des problèmes qu'il pose, et en particulier l'attention qu'il donne aujourd'hui à l'*Erkenntnisstheorie.*) pp. 617-634. — E. Baudin. *La méthode psychologique de W. James.* (Préface du *Précis de Psychologie (Text-book or Briefer Course of Psychology)* de W. James, traduit de l'anglais par MM. Baudin et Bertier.) pp. 635-658. — P. Charles. *La philosophie de M. Rudolphe Eucken* 1er art. (Exposé, dans ses grandes lignes, du système d'Eucken.) pp. 659-689.

REVUE PHILOSOPHIQUE. Avril. — G, Milhaud. *La pensée mathématique : son rôle dans l'histoire des idées.* (La raison la plus profonde de l'attraction qu'exerce la science mathématique vient de ce que l'intelligence y procède par anticipation, par création. Elle assure le plus clair de son succès, moins encore par une soumission docile à la réalité qui s'offre à nous, que par la spontanéité des élans de notre esprit qu'elle facilite. De plus, elle contribue au progrès de la connaissance du monde physique par l'utilisation tôt ou tard possible des symboles qu'elle crée. Bref aperçu historique montrant comment la pensée mathématique a contribué à émanciper la science et la philosophie.) pp. 337-351. — J. Benrubi. *La philosophie de Rudolf Eucken.* (Expose, dans ses grands traits la doctrine d'Eucken : métaphysique, morale individuelle et sociale, philosophie religieuse.) pp. 352-373. — Th. Ribot. *La conscience affective.* (La vie affective et la vie intellectuelle sont hétérogènes, irréductibles l'une à l'autre. Pour pénétrer dans la vie affective, il faut donc s'affranchir autant que possible de la méthode intellectualiste. La vie affective est, dans son fond, une manifestatiou énergétique dont la forme primordiale et la plus simple est l'irritabilité. La conscience affective est, en fin de compte, la conscience des énergies vitales dans l'individu et de leurs modalités ; elle se manifeste comme une force de la nature : ce qui est logique, puisqu'elle exprime la vie organique, végétative, qui, elle-même, se ramène à des actions physico-chimiques, c'est-à-dire à l'inorganique.) pp. 374-399. — G. Palante. *La sociologie de G. Simmel.* (Analyse critique de l'ouvrage de G. Simmel : *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung.*) pp. 400-411. = **Mai.** — J. M. Baldwin. *La mémoire affective et l'art.* (Dans le processus de la reconnaissance, il y a souvent fusion des éléments cognitifs

qui revivent avec les éléments affectifs actuels ; cas notable pour la théorie esthétique, puisqu'il montre comment on enrichit une chose neutre au point de vue esthétique ou purement représentative, en y infusant un contenu personnel et émotionnel.) pp. 449-460. — A. Rey. *Vers le positivisme absolu.* (Il y a une philosophie qui mérite d'être appelée scientifique. Elle n'est pas une science spéciale qui s'applique à des objets autres que ceux des sciences au sens ordinaire et seul valable du mot. Elle est l'aboutissant et la continuation du travail scientifique lui-même. Entre ce travail et le sien la différence n'est pas de nature, mais de degré. Concevoir une métaphysique à côté ou au-dessus de la science, c'est rétrograder de trois cents ans et plus, c'est vouloir être, en philosophie, un « préraphaélite. ») pp. 461-469. — Ch. Lalo. *Beauté naturelle et beauté artistique.* (Le beau dans la nature, c'est ce qui est normal dans l'espèce d'objets ou d'êtres que l'on considère ; c'est la réalisation du caractère typique de l'espèce. Le beau artistique ou esthétique, c'est la représentation, non pas la copie servile et le trompe-l'œil, mais la reproduction ou la création, conformes à une technique préétablie, de ce qui dans la nature peut être, suivant les cas, beau ou laid, par lui-même, et ici, l'essentiel, ce n'est pas l'objet, mais la technique. L'esthétique traditionnelle a tort de ne jamais faire que la théorie du beau naturel ; aussi ne faut-il pas dire : l'art est beau parce qu'il imite la nature, mais la nature est belle — au sens esthétique du mot — dans la mesure où elle contient un art.) pp. 480-518. — A. Fouillée. *Note sur Nietzsche et Lange*, « *Le retour éternel* ». pp. 519-525. — G. L. Duprat. *Note sur la durée des faits psychiques.* pp. 526-528. = **Juin.** — A. Lalande. *La logique expérimentale de J. M. Baldwin.* (Exposé analytique des théories logiques de J. M. Baldwin.) pp. 561-575. — E. d'Oliveira. *La philosophie néerlandaise* 1er article. (I. Les origines du mouvement philosophique contemporain : 1. Psychologie historique du génie hollandais : velléité théologique ; — 2. La philosophie : science auxiliaire de la théologie ; — 3. La philosophie au milieu du XIXe siècle, l'empirisme de M. Opzommer ; — 4. Influence du positivisme libéral sur le courant des idées ; — 5. Les Kantistes néerlandais ; — 6. Le Spinosisme militant ; — 7. Le mouvement littéraire de 1880 et sa valeur intellectuelle ; — 8. Psychologie du mouvement philosophique: la branche sentimentale et la branche scientifique.) pp. 576-596. — Dr G. Saint-Paul. *Les bases psychologiques de l'élocution oratoire.* (Il y a différents procédés de préparation : la méthode graphique, la préméditation visuelle ou auditive, la préméditation verbo-motrice. Au cours du débit : antéception verbale (on lit mentalement la phrase qu'on va prononcer) ; métaception ou post-ception (le mot émis entraîne le mot convenable ou l'idée appropriée à émettre.) pp. 597-613. — P. Paulhan. *Antipragmatisme et hyperpragmatisme.* (Analyse critique de l'ouvrage de A. Schinz : *Antipragmatisme. Examen des droits respectifs de l'aristocratie intellectuelle et de la démocratie.*) pp. 614-625.

REVUE PRATIQUE D'APOLOGÉTIQUE. 1er Avril. — A. de Poulpiquet, O. P. *L'argument des Martyrs. La perfection de la vertu de force chez les martyrs.* (Analyse la psychologie de la témérité et montre comment elle

s'oppose à la force. Les martyrs des premiers siècles ne sont pas des téméraires. Ils ne s'offrent pas d'eux-mêmes au martyre, et leur manière de se préparer à la mort et de subir la torture montre combien ils se défient de leurs propres forces.) pp. 33-41. = **15 Avril.** — G. Sortais. *Démocratie et Catholicisme.* (Le credo de la démocratie peut se ramener aux articles suivants : bonté originelle de l'homme, souveraineté du peuple, culte de la légalité, droit à la révolte, développement de la fraternité et de l'égalité sociales, amélioration du sort des classes laborieuses. L'auteur examine dans quelle mesure ces tendances démocratiques sont conciliables ou incompatibles avec les exigences de la doctrine catholique et les traditions de l'Église.) pp. 81-105. = **1er Mai.** — Cl. Besse. *Pascal mène-t-il au modernisme ?* (Il n'y a pas la moindre analogie entre le Christ de Pascal et celui des modernistes. Pascal veut des preuves rationnelles à la foi, et ces preuves sont le miracle et la prophétie. Sa notion de la foi ne s'écarte guère de la thèse communément admise dans l'Église.) pp. 161-177. — J. Lebreton. *L'Apologétique de saint Paul d'après l'Épître aux Romains.* (Dans cette lettre, tout le problème religieux est ramené à une seule question : comment seront rétablies entre l'homme et Dieu les relations brisées par le péché ? C'est un fait que tous les hommes sont pécheurs et esclaves du péché ; c'est un fait aussi que païens et juifs n'ont pu s'en délivrer ; les uns et les autres voient le bien et font le mal ; et si la loi est impitoyable à dénoncer le péché, elle est incapable de le guérir. Mais si Dieu a permis cette captivité universelle, c'est pour offrir à tous les hommes leur délivrance par la foi au Christ. Ainsi le problème est tranché, la justice de Dieu glorifiée, et l'homme est réconcilié à Dieu.) pp 177-190. = **15 Mai.** — A. Baudrillart. *L'Apologétique de Frédéric Ozanam.* (Met en relief l'idée dominante de l'Apologétique d'Ozanam, à savoir la rénovation ou la fécondation par l'Évangile de tout ce qu'il y avait de bon subsistant ou en germe, soit dans le monde antique, soit dans le monde barbare, les deux éléments du monde nouveau.) pp. 241-261. = **1er Juin.** — A. Scalla. *La morale des idées-forces.* (La théorie des idées-forces de M. Fouillée porte en elle une contradiction qui la ruine. Si on accepte l'auto-déterminisme par lequel se réalise progressivement la liberté morale ou idéale, c'est qu'on a laissé subsister au sein du déterminisme ce germe de liberté qui est le libre arbitre. Que si on nie ce libre arbitre, on doit aller jusqu'au bout et accepter le déterminisme intégral sans restriction ni réserve, et ne plus parler d'auto-déterminisme. La morale des idées-forces ne fonde pas le devoir, n'offre pas à l'amour l'objet qu'il réclame, ne répond pas aux exigences de notre nature morale.) pp. 326-345. — J. Lebreton. *Les origines de l'Apologétique chrétienne.* (Exposé de la nature de la foi et de ses motifs d'après les apologistes du IIe siècle.) pp. 346-361. = **15 Juin.** — J. Dedieu. *Les origines de la morale indépendante.* (L'humanisme avait été primitivement le culte de la forme antique, mais celle-ci n'excluait pas une pensée tout imprégnée de christianisme, de piété et de foi, mais peu à peu l'humanisme dévia et essaya de fonder une morale rationnelle, indépendante et laïque.) pp. 401-423. — R. Le Picard. *Foi et Liberté.* (Montre la part de la liberté dans l'attention, l'assentiment, l'adhésion,

et explique comment elle intervient aussi dans la perte de la croyance.) pp. 424-434.

REVUE THOMISTE. Mars-Avril. — R. P. MANDONNET. *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin* (suite, à suivre). (Le catalogue officiel est celui qui a été inséré dans le procès de canonisation du Saint. Il possède une autorité et une valeur exceptionnelles. Ce seul document résout à lui seul le problème d'ensemble de l'authenticité des écrits de saint Thomas. Les catalogues dérivés n'ont servi qu'à confirmer l'autorité de leur modèle.) pp. 155-181. — A. FARGES. *L'erreur fondamentale de la Philosophie nouvelle.* (L'expérience prouve qu'il y a des êtres immobiles sous les phénomènes mobiles et la raison réfute le phénoménisme par l'absurde ; le devenir pur est inintelligible et contradictoire.) pp. 182-197. = **Mai-Juin.** — R. P. MANDONNET. *Des écrits authentiques de saint Thomas* (suite, à suivre). (Analyse critique du catalogue de Ptolémée de Lucques.) pp. 257-274. — R. P. HUGUENY. *L'évidence de crédibilité.* (Prouve par l'autorité des théologiens, par l'analyse de l'acte de foi, par la critique de certains motifs de crédibilité, que le fait de la révélation ne peut pas être démontré rigoureusement; et qu'il est seulement croyable, bien que certain d'une certitude morale excluant un doute sérieux.) pp. 275-298. — MGR FARGES. *L'erreur fondamentale de la Philosophie nouvelle.* (Toute chose a deux aspects: l'un individuel et contingent, l'autre idéal et nécessaire; l'un mobile et fugitif, l'autre immobile et éternel, qui nous donne la raison d'être du premier et nous le rend intelligible. En affirmant que l'idée est mensongère, les néo-positivistes renversent la législation de l'entendement humain.) pp. 299-312. — R. P. RICHARD. *Du raisonnement en matière contingente.* (Les raisons de l'imperfection de nos raisonnements en matière contingente viennent de l'absence de tout lien causal nécessaire entre les causes et l'effet. Cette contingence dans les choses vient de la potentialité indéfinie de la matière et de la liberté.) pp. 313-336.

RIVISTA DI FILOSOFIA. Janv.-Fév. — ROBERTO ARDIGÒ. *Infinito e Indefinito.* (Un être concret matériel ou non ne peut être infini que négativement, c'est-à-dire indéfini; seul l'être abstrait possède une infinité positive.) pp. 6-14. — MICHELE LOSACCO. *Di un' opinione sull' origine della filosofia naturale.* (Critique de l'ouvrage du Prof. Carlo Joël: « Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik ». Si, au moment de la Renaissance, la philosophie de la nature est née du mysticisme, il ne faut pas ériger ce fait en loi générale et affirmer, comme le fait Joël, qu'il en a été de même aux premiers temps de la spéculation hellénique.) pp. 15-34. — P. R. TROJANO. *Ateologia, teleologia ed umanismo nella etica aristotelica* (à suivre). (La morale d'Aristote est indépendante de tout concept théologique. Il fait dériver le bonheur de la vertu et celle-ci s'explique par des causes purement humaines et naturelles. La négation de l'immortalité exclut toute sanction divine.) pp. 35-44. — BERNARDINO VARISCO. *Tra Kant e Rosmini.* (Quelques rapprochements entre la doctrine de Kant et celle de Rosmini. Celui-ci a voulu échapper au scepticisme inévitable dans le système du premier

en montrant que l'élément commun à toutes les choses est inclu dès le principe dans la conscience du sujet et que, par conséquent, celui-ci connaît véritablement.) pp. 74-83. — GIOVANNI MARCHESINI. *Il Concetto empirico e ideale di « Educazione »*. (Entendue au sens le plus large, l'éducation consiste à former des aptitudes, c'est-à-dire à donner à l'esprit comme au corps la promptitude et la facilité d'action dans les divers ordres d'opérations. Aussi le grand ressort de l'éducation sera-t-il l'exercice.) pp. 84-98.

RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA. Avril. — L. NOEL. *La filosofia a Lovanio*. (Étude sur l'Institut Supérieur de philosophie de Louvain.) pp. 215-230. — A. MASNOVO. *Una questione di Ontologia* (à suivre). (Répond aux critiques du Card. Mercier contre l'opinion scolastique traditionnelle sur le fondement réel du possible.) pp. 231-240. — A. GEMELLI. *La teoria somatica dell' emozione* (suite). (Les recherches expérimentales, en particulier celles de François Frank et de Montanelli, sont défavorables à la théorie de Lange, James et Sergi sur les variations cardiovasculaires qui accompagnent les états émotifs. Examen des expériences de Bechterew et de Sherrington sur la mimique émotive et de Pagano sur les centres cérébraux de l'émotion.) pp. 241-268. — G. CANELLA. *Certezza e verità*. (Critique de l'étude publiée par G. Fonsegrive dans la *Revue de philosophie* d'oct. 1908 à janv. 1909.) pp. 269-289. — A. GEMELLI. *Il movimento neo-tomista*. pp. 282-314.

RIVISTA DI SCIENZA,2.— J. PICKLER. *Ueber die biologische Funktion des Bewusstseins*. (La fonction biologique de notre conscience consiste en ceci que les événements laissent derrière eux des convictions qui sont vaincues et ensuite affranchies ; en inhibitions et dégagement d'inhibitions ; en ces faits dynamiques et pas en autre chose. C'est dire que la fonction biologique de la conscience est indépendante de son contenu absolu.) pp. 312-322. — F. ENRIQUES. *Razionalismo e storicismo*. (Le rationalisme peut se caractériser de la façon suivante : il existe une vérité objective, indépendante de l'homme, à laquelle tout individu peut atteindre au moyen de la coordination rationnelle, logiquement claire, des données expérimentales. Mais la théorie de la connaissance contenue dans le rationalisme tend à évoluer et à se transformer en la vue fondamentale de l'historisme : 1) Le développement de la critique psychologique montre les expériences inconscientes les plus profondes qui sont à la base de nos institutions et la part qui revient au sentiment dans le processus d'association des idées et surtout dans la représentation des fins ; 2) Le concept de l'expérience s'étend de l'individu à la société, et du présent au domaine infini du passé. — Critique de l'historisme, et application des principes rationalistes et historiques à l'étude de la Religion, de la Science, de la Philosophie.) pp. 350-372.

RIVISTA STORICO-CRITICA DELLE SCIENZE TEOLOGICHE. Avril. — E. BUONAIUTI. *I vocabuli d'amore nel Nuovo Testamento*. (Signification première et évolution du sens des mots qui, dans le grec du N. T. expriment l'amour : ἐράω (cf. ἐπιθυμέω, φιλέω, ἀγαπάω.) pp. 237-

264. — B. Stakemeier. *La Dottrina di Tertulliano sul Sacramento dell' Eucharistia* (suite et fin). (L'Eucharistie est le service liturgique proprement dit de l'Église. Tertullien ne s'est pas prononcé explicitement sur le second caractère du sacrifice eucharistique pour autant qu'il est l'imitation du Sacrifice de la Croix. Le sacrifice eucharistique est offert pour les vivants et pour les morts par les prêtres seuls. Les diacres distribuent la communion.) pp. 265-272. — G. La Piana. *Una relazione inedita di un Nunzio Apostolico in Francia nel secolo XVIII.* (Cette relation inédite est celle de Cornelio Bentivoglio, nonce apostolique en France, de 1713 à 1719, à l'époque des démêlés qui furent occasionnés par la bulle « Unigenitus ». Elle fut écrite en 1718. Antécédents, caractère et mission de son auteur d'après la relation.) pp. 273-293. — F. Ramorino. *Qual sia il miglior testo delle « confessiones » di S. Agostino* (suite et fin). (Le meilleur texte des « confessions » n'est pas celui de Knöl, mais l'ancienne édition telle qu'on la trouve dans Migne.) pp. 294-307. = Mai. — G. Meloni. « *Sedet ad dexteram Patris* ». (S'asseoir à la droite d'un souverain, d'après l'annaliste arabe Tabari, est le signe que l'on possède les droits de prince héréditaire. L'expression s'applique très bien au Christ fait homme.) pp. 341-344. — M. Rossi. *Un enimma geografico in Marco.* (Résumé de toutes les opinions qui ont été proposées par la philologie et la topographie pour expliquer la présence, dans l'Évangile, du mot « Dalmanuta », ou pour déterminer le site réel de ce lieu qui est mentionné une seule fois dans le N. T. (*Marc.* VIII, 10). pp. 344-350. — E. Buonaiuti. *Presbiteri e Profeti.* (*a*). « Si l'on se tient sur le vrai terrain des faits, et en évitant tout contact avec l'aspect théologique du problème, on est simplement autorisé à soutenir que les chrétiens primitifs, pour exprimer plusieurs formes de l'ancienne organisation cléricale, ont emprunté, en grande partie, le vieux formulaire en usage dans l'empire romain ». *b*). Le prophète chrétien n'a rien à voir avec les prêtres-prophètes, grassement rétribués, qui existaient en Égypte.) pp 351-360. — B. Albers, O. S. B. *Le elezioni pontificie dai tempi di Carlo Magno sino all' elezione di Giovani VII (768-872).* (A l'encontre de l'opinion généralement reçue, l'auteur soutient que les papes, lorsque l'empire romain eut été rétabli avec Charlemagne, ne furent pas obligés de recevoir la confirmation de leur charge de la part des empereurs francs, comme ils l'avaient reçue autrefois de la part des Césars byzantins.) pp. 361-386. = Juin. — U. Fracassini. *L'ultimo stadio della canonizzazione dei due Testamenti* (à suivre). (Histoire du Canon de l'A. T. et du N. T. depuis la fin du second siècle A. C. jusqu'au décret du concile de Trente.) pp. 425-446. — F. Fornari. *Le memorie isische di Pompei.* (Origine et signification du culte d'Isis et diffusion de celui-ci dans l'empire romain, surtout en Italie. Description du temple d'Isis à Pompéi, des rites journaliers et annuels dont la déesse y était l'objet. Nomenclature et description des autres monuments de Pompéi relatifs à Isis. Mention spéciale est faite de la chambre découverte entre 1903 et 1905 sur la *via Stabia*, l'une des principales artères de la ville.) pp. 447-464. — G. Meloni. *Petre, amas me ? Della repetizione nel stile semitico.* (A la différence des modernes, les anciens affectionnent, dans leur langage, la répétition d'une même phrase. Cette habitude s'explique psycholo-

giquement : car la répétition matérielle indique en réalité l'accentuation et le renforcement de l'état d'âme auquel la formule correspond. L'auteur choisit quelques exemples dans les documents assyriens (incantations, lettres de Tell-el-Amarna), arabes, et dans l'A. T. Il fait l'application du principe à la triple interrogation que le Christ adresse à Pierre sur les bords du lac de Tibériade (Jo., XXI, 15 sv.). pp. 465-475.

SCUOLA CATTOLICA (LA). Mars. — G, M. Petazzi, S. J. *Credibilità e Fede* (à suivre). (Selon la doctrine de S. Thomas d'Aquin, l'évidence de l'attestation peut subsister avec l'acte de foi, qui nécessite la motion de la volonté vis-à-vis de son objet considéré en lui-même.) pp. 273-291. — B. Ricci. *Allah* (suite, à suivre). (Causes de la rapide propagation du mahométisme. Conquêtes mahométanes. Le mahométisme eut des sectes et des hérésies. Infériorité de la civilisation arabe vis-à-vis de la civilisation chrétienne.) pp. 304-324. — Dr Surbled. *Intelligenza, memoria e linguaggio.* (Connexion intime du langage et de la mémoire, de la mémoire et de l'intelligence.) pp. 325-328. — E. Pasteris. *I miti inferni in Omero.* (suite, à suivre.) (Le poète, tout en brodant sur les traditions populaires relatives à l'Adès, l'a fait avec sobriété et avec une certaine logique poétique.) pp. 329-341. = **Avril.** — G. Petazzi, S. J. *Credibilità e Fede* (fin). (La solution des difficultés posées au sujet de la foi se ramène à la distinction entre l'assentissement à la vérité révélée comme *croyable*, et l'assentiment propre de la foi à la vérité révélée *en elle-même.*) pp. 409-422. — B. Ricci. *Allah* (fin). (Intolérance du mahométisme. Mission de l'Islam dans l'histoire de l'humanité : influence sur les Arabes, sur les païens, sur les chrétiens.) pp. 436-450. — E. Pasteris. *I miti inferni in Omero* (fin). (L'Adès populaire était amoral, Homère y a introduit l'idée de récompense et de peine d'après les actions de chacun. Cette idée se développa chez les autres poètes.) pp. 468-479. = **Mai.** — A. Cantone. *Le classificationi dell' antico testamento.* (D'après la Bible les êtres peuvent être classés en neuf types dont trois appartiennent au genre végétal, les autres au règne animal. La classification biblique est générale, complète et philosophique, mais moins scientifique que celle d'Aristote.) pp. 559-572.

SLAVORUM LITTERAE THEOLOGICAE. 1. — A. Spaldak. *De subjecto exercendae potestatis clavium.* (Le pouvoir complet de remettre tous les péchés mortels a pour sujet le prêtre seul, ayant la juridiction judiciaire de l'Église au for interne par une concession du Souverain Pontife, lequel a immédiatement de Dieu la juridiction sur tous les fidèles.) pp. 31-51.

TEYLER'S THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT. 2. — T. Cannegieter, *Koningsmantel of Koningsnatuur ?* (à suivre). (Recherche quelles sont les positions du protestantisme et du catholicisme au sujet du rapport entre notre nature et nos capacités religieuses. Pour le protestantisme, notre capacité religieuse, don tout divin, est le fond même de notre nature. « Dans la croyance protestante, il n'y a pas de place pour le naturalisme et le supernaturalisme, en tant qu'opposés l'un à l'autre. Tout

ce qui existe, tout ce qui se passe dans la nature humaine, est don et opération de Dieu. L'homme reçoit tout cela comme sa nature, et l'expérimente comme le développement normal de son être propre.) pp. 174-213. — I. J. DE BUSSY, *Gedachten over het Pragmatisme* (suite et fin). (James s'est trop attaché à démolir la métaphysique, pas assez à construire, en fonction de notre agir, sa philosophie à lui. Il use du mot « empirisme » dans un sens ambigu, désignant par là, tantôt la méthode scientifique expérimentale, tantôt la doctrine sensualiste. — Suivent quelques remarques sur les jugements de valeur.) pp. 234-262.

THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT. 2. — F. X. ZELLER. *Die Zeit Kommodians* (à suivre). (Revise les conclusions de BREWER, *Kommodian von Gaza*, 1906. Commodien ne dépend pas de Lactance. Il est antérieur à 313. Il a dû écrire à une époque de paix entre deux persécutions.) pp. 161-211. — A. BUTUROS. *Symbolae ad hermeneuticas catenas graecas e codice Monacensi graeco IX.* (à suivre). (A propos de ce manuscrit explique la manière dont les *chaînes* étaient composées dans l'antiquité. Apport nouveau de ce manuscrit vis-à-vis de la *Catena* éditée à Leipzig en 1772.) pp. 248-277.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT. 1. — L. KÖHLER. *Beobachtungen am Hebräischen und griechischen Text von Jeremia, Kap. 1-9.* (Corrections portant surtout sur le texte grec ; explication de multiples particularités par l'état du texte hébreu qu'il suppose.) pp. 1-39. — G. BERGSTRÆSSER. *Das Hebräische Präfix* יִ (Dans ses rapports historiques, syntactiques, étymologiques, avec אֵשֶׁר.) pp. 40-56. — E. NESTLE. *Alttestamentliches aus Eusebius.* pp. 57-62. — A. S. KAMENETZKY. *Das Koheleth-Rätsel.* (Il faut maintenir à קֹהֶלֶת son sens collectif féminin, attesté c. VII, 27. Un rédacteur a pris des sentences courantes dans la masse, et ayant pour titre דברי קהלת (Volksprüche), et à cause du caractère de certaines d'entre elles, les a placées dans la bouche de Salomon, faisant de Koheleth un nom propre masculin.) pp. 63-69. — S. C. MATTHES. *Bemerkungen und Mitteilungen über die Beschneidung* (Contre Noordtzij, défend l'origine égyptienne de la circoncision.) pp. 70-73. — *Miscellen*, pp. 73-74. = **2.** — J. MEINHOLD. *Die Entstehung des Sabbats.* (Défend la théorie exposée par lui en 1905, dans l'ouvrage *Sabbat und Woche im A. T.*, que l'ancien sabbat « israélite », antérieur à l'entrée des Hébreux en Canaan, n'était qu'une fête de la pleine lune, et le sabbat « juif » hebdomadaire une création du temps de l'exil.) pp. 81-112. — H. GRESSMANN. *Dolmen, Masseben und Napflöcher.* (Les dolmens, en Palestine comme partout ailleurs, sont des tombeaux, non des autels ; les massebas, des monuments commémoratifs, non des phallus ; les cupules, si elles sont mortuaires, des réservoirs d'eau pour le mort, autrement des trous pour déposer l'offrande à la divinité ; là où elles sont creusées dans le sens vertical, on a affaire à un simple pilier votif.) pp. 113-128. — J. BOEHMER. *Wo lag Ramath-Gilead?* (Rép. : à Es-Salt, au pied des monts Djilead.) pp. 129 133. — *Von Dan bis Berseba.* (Frontière N. et S., réelle de 734 à 586. Observations sur le caractère religieux, etc.) pp. 134-141. — *Silo* (*I Sam.* XIV, 3. — *Jér.* XLI, 5. — *Jud.*

XX, 21.) pp. 142-145. —W. Bacher. *Der Jahrmarkt an der Terebinthe bei Hebron. (Butna*, un des marchés païens interdits dans le Talmud, est le nom d'un arbre : c'est le térébinthe d'Hébron.) pp. 148-154. — E. Meyer. *Zur Beschneidung der Phöniker*, p. 152. — *Miscellen*, pp. 153-155.

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE, 2. — Joh. Stufler, S. J. *Einige Bemerkungen zur Busslehre Cyprians.* (Les arguments par lesquels le Dr B. Poschmann tend à établir, dans son ouvrage intitulé *Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian* le fait de la large diffusion d'une discipline pénitentielle rigoriste avant Cyprien, manquent de valeur. De plus l'exposé de la doctrine de Cyprien, tel que nous le présente l'auteur, est susceptible de plus d'une correction.) pp. 232-247. — B. Jansen, S. J. *Die Gottheit Jesu Christi bei den Synoptikern.* (Les Synoptiques, à supposer même que nous n'ayons point les écrits de S. Jean et de S. Paul, prouvent à l'évidence la divinité du Christ. *1*. La réserve avec laquelle le Christ se prononce sur la messianité et la divinité de sa personne ne fournit pas une preuve du contraire, mais s'explique fort bien comme une mesure de prudence. *2*. Par ailleurs, le Christ a affirmé sa divinité par des faits qui ne permettent aucun doute sur le caractère de sa personne. *3*. L'explication arbitraire donnée par les adversaires au titre « Fils de Dieu » qu'ils posent comme équivalent au titre de « Messie », est contredite par les témoignages historiques.) pp. 248-272. — Nik. Paulus. *Die Anfänge des Ablasses.* (L'indulgence, dans sa forme encore actuellement existante, apparaît seulement au XIe siècle ; mais elle avait été préparée par des institutions et des coutumes antérieures. Eu égard à ces institutions et ces coutumes, il est permis de dire que l'indulgence, prise essentiellement et dans sa signification la plus générale, comme rémission de peines temporelles dues au péché, a été en usage dès les premiers siècles de l'Église.) pp. 281-319.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT. 2. — P. Corssen, *Zur Ueberlieferungsgeschichte des Römerbriefes.* (S'excuse d'avoir ignoré les travaux de D. De Bruyne : *Prologues bibliques d'origine marcionite* ; et : *Les deux derniers chapitres de la Lettre aux Romains.* En approuve les conclusions sauf sur quelques points secondaires.) pp. 98-102. — Fr. Spitta. *Die Hirtengleichnisse des viertens Evangeliums*, II. (Extrait de l'allégorie johannique du Bon Pasteur les éléments reconnaissables de la parabole prononcée par Jésus et que l'évangéliste a allégorisée. Même travail sur l'épisode, lui aussi allégorisé, de l'aveugle-né.) pp. 103-125. — K. Erbes. *Zeit und Ziel der Grüsse, Röm. XVI, 3-15 und der Mitteilungen 2 Tim. IV, 9-21.* (à suivre). (Les salutations de *Rom.* XVI, 3-16 font partie d'un billet écrit de Pouzzoles aux Romains par S. Paul.) pp. 128-137. — H. Windisch, *Der Apokalyptiker Johannes als Begründer des neutestamentlichen Kanons.* (A propos d'une étude récente de Kunze expose que Jean, l'auteur de l'Apocalypse, a bien donné l'impulsion qui aboutit à la formation du Canon du N. T., du moins pour l'Église asiate et occidentale. Mais c'est d'une

manière différente de celle que décrit Kunze, simplement en donnant dans l'Apocalypse le premier ouvrage canonique nouveau et qui légitimait à raison de sa forme et de son contenu la canonisation des autres écrits.) pp. 148-174. — P. Corssen. *Die Subskriptionen des Bischofs Victor in dem Codex Fuldensis.* (A propos de la note publiée dans ce Recueil par v. Dobschütz, rappelle que *legi* équivaut à *recognovi*, *emendavi*, etc.) pp. 175-177. — D. Völter. *Das angebliche Zeugnis Ephräms über das Fehlen von c. 1 und 2 im Texte des Lukas.* (Rejette l'interprétation proposée par Conybeare des notices relatives au début de *Luc* dans les manuscrits arméniens du couvent de Halpad et de l'archevêque Nersès. Éphrem a connu les 2 premiers ch. de *Luc.*) pp. 177-180. — D. Völter. *Die Verse Röm. 3, 22b-26 und ihre Stellung innerhalb der ersten Kapitel des Römerbriefs.* (Ces versets, qui d'ailleurs ne sont pas de l'auteur de la lettre aux Romains, mais ont été utilisés par lui, se trouvaient primitivement après 1, 16.) pp. 180-183.

Le Gérant : G. Stoffel.

Superiorum permissu. | *De licentia Ordinarii.*

IMPRIMÉ PAR DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie
41, RUE DU METZ, LILLE. — 6.075

La Contingence dans la Nature
selon saint Thomas d'Aquin

Une question intéressante au premier chef, parce qu'elle donne occasion de pénétrer au plus intime de la cosmologie thomiste, c'est celle de la contingence. Quelle place attribuer à la contingence dans la nature? Quelle place y tient la nécessité? Peu de problèmes ont autant passionné la pensée humaine; peu divisent au même point les philosophes.

La pensée de l'Aquinate est celle-ci.

Nous voyons des effets se produire ou toujours ou le plus souvent; nous les voyons former un ordre; nous en concluons que leurs causes premièrement sont ordonnées à ces effets, deuxièmement sont liées en gerbe et forment une unité naturelle.

De ce que pourtant certains effets échappent aux cadres ainsi constitués; de ce qu'ils se produisent rarement et sans lien avec les finalités apparentes, nous concluons qu'ils sont sans loi, et nous les appelons hasardeux.

C'est cette notion qu'il faut approfondir.

Il faut donc remarquer que plus une cause est haute, plus sa causalité s'étend à nombre d'objets pour y imprimer ce en quoi sa causalité consiste. Ainsi la politique, qui enveloppe l'art militaire, s'étend au bien commun en son ampleur, alors que celui-ci se renferme dans une spécialité stricte. D'autre part il est clair que l'ordre observé par nous dans les phénomènes tient précisément à cette influence de causes générales qui, s'étendant à plus ou moins de cas, y introduisent l'harmonie; ainsi les mille actions qui interviennent dans la génération d'un homme sont dominées par l'idée vitale incarnée dans le *semen* organisateur; ainsi le cycle harmonieux des saisons, où tant de particularités se manifestent, est donné par l'action des astres. Mais il va de soi que l'ordre ainsi introduit s'étend exactement jusqu'où s'étend la causalité dont on parle, puisque c'est d'elle et de ses déterminations qu'il procède.

Cela posé, on peut distribuer les causes en trois ordres. En tête se trouve la cause transcendante, qui, donnant l'être en tant que tel, ne peut se voir écartée de nul effet et ne peut prêter à nulle contingence. Mais nous savons que cette cause est hors cadre, et que ce n'est pas d'après elle qu'on peut qualifier contingents ou nécessaires les effets que nous révèle la nature (1). Au-dessous d'elle, il y a les causes générales, les grands rouages universels compris par le moyen âge sous le mot *ciel*, d'après les apparences géocentriques. Enfin, tout proche de nous, il y a les causes changeantes et corruptibles qui, sous les cieux mobiles, mais incorruptibles, composent les épisodes du drame dont l'action de ces grands corps donne le thème. Ces causes-là sont particulières, c'est-à-dire déterminées à certains effets chacune selon son espèce : ainsi l'homme engendre l'homme et la plante la plante.

Si donc nous comparons les événements dont nous sommes témoins à leurs causes immédiates, l'accident y est fréquent et provient de plus d'une source. D'abord les rencontres de causes indépendantes l'une de l'autre, comme si voyageant de mon côté, un ami de même, nous nous croisons tout à coup sur la route. Ensuite les défaillances des agents, qui par débilité ne parviennent pas au terme où leur finalité naturelle les pousse. Enfin la résistance des matières, dont les dispositions ne permettent pas toujours à l'agent d'aboutir : c'est ce qui a lieu dans la génération des monstres.

Mais si au lieu d'envisager les causes immédiates, on s'élève aux activités générales dont elles et leurs effets se trouvent enveloppés, il pourra se faire que ce qui était dit accidentel sous le premier rapport ne le soit plus sous le second. Car d'abord les rencontres qu'on disait tout à l'heure hasardeuses peuvent être réglées et contenues sous une loi d'ensemble. Ensuite la débilité de l'agent, source de contingence pour les causes immédiates, n'a plus de sens lorsqu'il s'agit des agents tout premiers, dont l'indéfectibilité est à la base des changements de la nature. Enfin, la matière des actions que nous observons peut tenir ses dispositions d'activités précédentes qui se rattachent toutes aux premiers mouvements nécessaires. Il semble donc que nos jugements de contingence ne soient jamais que des jugements provisoires, des vérités de point de vue ; mais qu'au

1. Cf. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, janvier, 1909 : *La Providence, la Contingence et la Liberté dans saint Thomas d'Aquin.*

regard de ce qu'on dit simplement vérité, il n'y ait plus de contingence.

Il faut cependant y réfléchir.

D'abord le cas du libre arbitre vient imposer à la nécessité universelle une première limitation. Le libre arbitre étant une puissance spirituelle, conditionnée à vrai dire, mais dominant ses conditions et pouvant donner lieu à des résultantes nouvelles, il y aura de ce chef, dans le monde, des effets qui ne seront pas réductibles aux grandes causalités universelles. De plus, en dehors de ce cas qui pourrait à bon droit être jugé insignifiant à l'égard de l'ensemble du monde, si nous venons à la constitution première de celui-ci, que voyons-nous? Les principes de la nature nous sont connus. Il y a la *matière*, passivité universelle présupposée à tout agent, que nul ne peut atteindre en elle-même, que nul ne peut non plus dominer, enchaîner, toute forme qu'on y imprime laissant toujours du large à la *privation* et à un infini de réalisations possibles. Il y a ensuite la *forme*, qui est en dépendance de l'*agent* et qui a raison de *fin*.

Mais comment comprend-on que l'activité descende, à partir des agents tout premiers, dans la passivité de la matière?

S'il y avait un agent suprême qui disposât lui-même son patient selon tout ce qu'il est; si quelque activité universelle était cause : premièrement de la distinction des choses, matière comprise; deuxièmement et par suite de toutes leurs formes d'activité ou de passivité, il n'y aurait pas de contingence; tout serait déterminé dans ce premier; son action étant totale aurait un retentissement universel (telle la *formule créatrice* de Taine). A vrai dire, c'est là Dieu. Sa causalité à lui ne peut être empêchée par nulle intervention active ou passive, attendu qu'il donne tout, même ce qu'on prétendrait lui rendre antagoniste. De même donc que le mouvement n'empêche pas le moteur, mais le sert; de même que le résultat n'empêche point celui qui le donne, ainsi l'être sous une forme quelconque ne peut empêcher Dieu qui donne l'être (1).

Toutefois la contingence ou la nécessité de la nature ne peuvent être jugés d'après lui. Appeler contingent ce qui peut échapper à Dieu, ce serait appeler de ce nom, quelque chose qui ne serait plus *être*. Le contingent et le nécessaire sont des diffé-

1. *In VI Met.*, lect. 3, circ. med.; *C. Gentes*, III, c. XCIV.

rences de l'Être : Dieu est donc au-dessus, comme transcendant à toute différence.

Or, lui ôté, il n'y a dans la nature nul agent qui domine entièrement son œuvre. Les plus élevés, pères des éléments, n'ont pas moins à compter avec la flexibilité de la matière; celle-ci, actuée par une forme, est toujours en puissance à une autre, et prête à échapper à sa première détermination.

Il est bien vrai qu'elle ne change ainsi que sous une influence nouvelle, de sorte que si cette influence dépendait entièrement du premier agent, on pourrait penser que celui-ci règle tout. Mais une telle dépendance n'est pas possible, car l'action, en passant du premier agent au second, y revêt des conditions matérielles qui s'imposeront à toute manifestation ultérieure. La filiation supposée entre ces agents n'étant relative qu'à l'*acte*, la part qui revient à la puissance dans les réactions mutuelles des choses lui échappe, et cela suffit à la contingence.

Il s'ensuit en effet que même dans le cas le plus favorable, qui serait celui d'une action directe et exclusive de l'agent premier sur un corps que lui-même a constitué, il y a lieu de tenir compte des conditions de la matière, parce que celle-ci échappe pour une part à la domination de la forme que l'agent lui imprime, et que par suite, dans l'action envisagée, elle se constitue partiellement à son égard en cause indépendante. *A fortiori*, les perturbations seront-elles possibles, si l'agent dit premier, au lieu d'agir immédiatement, s'allie à d'autres qui à vrai dire dépendent de lui quant à leur acte défini et connaissable, mais qui impliquent aussi la matière, et qui apportent donc aussi à l'action un lot de conditions à inscrire au compte des pertes. Dans tous les cas, il y aura donc concours de causes actives ou passives relativement indépendantes, et c'est de là que naît le hasard (1).

Et il en sera à bien plus forte raison de même s'il n'y a pas d'activité naturelle *première;* si la constitution de l'univers suppose une multiplicité primordiale et par suite des séries causales pleinement indépendantes. C'est ainsi que dans la thèse émanationiste d'Avicenne, l'ordre de l'univers devant résulter d'activités sans lien, sans unité dans une intelligence et dans une volonté créatrice, il y a lieu de qualifier cet ordre un hasard (2). Ainsi encore Démocrite disait que le monde actuel

1. *De Fato*, c. I et 2.
2. Cf. *Summa Theolog.*, Ia pars, Q. XLVII, art. I.

s'est construit par hasard, non pas qu'il en pût être autrement au total, attendu que la nécessité gouvernait à ses yeux toutes choses; mais parce que la nécessité en question ne régissant en réalité que les atomes, ne réglant que leurs actions et réactions immédiates, les résultantes, quelque admirables qu'elles se révèlent après coup, étaient pour lui sans loi, n'étaient recherchées comme telles par personne, n'ayant aucun agent qui leur corresponde, nul pouvoir défini par elles.

Cette dernière théorie peut aider à comprendre la position que prend saint Thomas relativement à la contingence.

Pour Démocrite, il y a déjà de la finalité dans le monde, à savoir celle qui porte l'un vers l'autre les atomes et les fait réagir selon certaines lois. Sur cette finalité minimum vient se greffer le hasard, c'est-à-dire, ainsi que le définit Aristote, *une rencontre accidentelle dans les choses qui se produisent en vue d'une fin.* Et la part ainsi faite au hasard est immense, puisque son domaine comprend tout, excepté la géométrie éternelle et l'éternelle mécanique des atomes.

Pour saint Thomas, il n'en va plus de même. Il y a des *natures;* les déterminations de la matière élémentaire sont dominées sinon entièrement, du moins partiellement, par ces *idées de réalisation* que nous appelons *formes.* Les formes à leur tour sont introduites par des agents qui y sont déterminés, parce qu'eux-mêmes obéissent pour l'agir comme pour l'être à la domination d'un principe semblable. De plus, au-dessus de ce monde mouvant, il y a les activités indéfectibles qui le dominent; dont l'influence établit des concours prévus, déterminés, et par conséquent stables, entre des séries causales qui, à ne regarder que les causes immédiates, sont indépendantes.

Il y a donc toujours dans les actions de la nature : *premièrement* des séries régulières d'activité sous la domination des formes, *deuxièmement* des concours de séries attribuables à des activités plus générales, et par conséquent non accidentelles.

Il y a même, pour le thomisme du moyen-âge, une activité toute première qui est celle du *premier ciel.* Mais ce qu'il n'y a pas, c'est un concours intégral de toutes les influences actives et passives, sous le gouvernement d'une seule, qui serait pleinement maîtresse; c'est une activité naturelle unique reliant toutes les séries, y compris celles qu'occasionne non plus l'*acte* réalisé dans le monde par les formes, mais la *puissance* qui demeure inépuisée, qui crée par conséquent des fuites par où

nulle influence ne sera assurée de ne point voir s'écouler son effort.

Telle est la source de la contingence.

Sauf la métaphysique des formes et de leur relation à la matière, on retrouve ici Cournot (1), pour qui la contingence résulte aussi de rencontres entre des séries causales indépendantes (2).

Mais pourquoi suppose-t-on qu'il en est ainsi? Car enfin nul ne sait où s'arrêtent les emboîtements des choses, ni les contenances mutuelles de leurs lois, et qu'est-ce qui empêche de croire que tout obéit à une suprême action dont l'ampleur égalerait toute la capacité de la matière, de telle sorte que celle-ci ne pourrait échapper d'aucune part, et ne revêtirait de déterminations que celles qui seraient commandées par elles?

Saint Thomas a bien vu l'objection, et il observe, ce que n'avait point fait Aristote, qu'il ne suffit pas, pour assurer la contingence, d'invoquer la possibilité de la matière. « A parler en général » dit-il, celle-ci n'est une raison suffisante de hasard que si l'on ajoute de la part de la puissance active universelle qu'elle n'est pas rigoureusement déterminée *ad unum*. Car si elle était ainsi déterminée, la puissance passive qui lui correspond serait déterminée de même » (3).

Pourquoi donc refuse-t-on de supposer, de la part de la nature universelle, une telle détermination? Évidemment c'est le conceptualisme qui s'y oppose, et derrière le conceptualisme, plus profond encore que lui, l'optimisme.

Il paraît évident à saint Thomas comme au Stagyrite que toute liaison de phénomènes n'est pas également *naturelle*, n'étant pas également bonne. Ainsi l'*homme-blanc* représente une idée de nature; l'*homme-musicien* représente une combinaison de l'art; mais le *blanc-musicien*, que représente-t-il? Il y a là une liaison que n'enferme aucune idée, qui ne réalise aucun bien, qui ne dit rien à l'esprit juge du monde. On en conclut que c'est une rencontre accidentelle et que rien dans la nature plus que dans la vie n'y est directement ordonné.

Or il en est ainsi de mille liaisons de faits observées dans le monde. La pluie fait pousser le grain; la chaleur vivifie

1. Cf. *Revue de Métaphysique et de Morale*, nov. 1902.

2. *Summa theol.*, I pars, Q. CXV, art. 6, cum comment. Cajet., Q. CXVI, art. I, cum comment.

3. *In I Perihermenias*, lect. XIV.

la terre; la semence humaine réalise dans le sein maternel des merveilles. Nous assurons que tout cela est voulu : premièrement parce que nous y reconnaissons une idée, un bien; deuxièmement — et tout au fond les deux choses coïncident — parce que nous voyons ces choses se produire ou toujours, ou le plus souvent, d'où nous concluons que la nature les recherche. Mais si la pluie pourrit le grain dans la grange; si la chaleur dessèche et si la semence germe en monstre, nous disons que cela est accidentel; non que chaque série causale aboutissant à ces effets ne soit également rigide, et qu'à ce point de vue ce qui se passe ne soit également *naturel;* mais parce que la résultante obtenue ne nous semble pas gouvernée par une intention de nature; parce que nous ne pensons pas qu'un agent ou un complexus défini d'agents soit ordonné naturellement à une telle œuvre. Nous jugeons de l'univers, selon la comparaison d'Aristote, comme d'une maison où les enfants suivent la loi du père et ne manquent au bien commun qu'en peu de chose, alors que les esclaves et les bêtes élargissent le domaine du *quelconque* et imposent au bien commun des fuites. Ainsi les grandes activités célestes font-elles toujours ou à peu près ce qui convient au but voulu de la nature, mais dans le monde du corruptible, beaucoup d'agents défaillent; il y a des à-côté d'action, *des résultats* qui ne sont pas des *fins*, et c'est le respect même que nous avons pour la nature qui nous en fait parler de la sorte (1).

On voit que cette conception ignore l'idée du progrès. Si en effet l'univers était conçu non plus comme un recommencement éternel des mêmes phases, une reprise incessante du même travail, mais comme l'immense recherche dont les hypothèses modernes ouvrent les perspectives, on restreindrait étrangement le domaine du hasard. Sous l'influence d'une idée directrice immanente qui serait comme l'âme du monde, on verrait celui-ci se développer à la façon d'un organisme, et nombre de ce que nous appelons accidents rentreraient dans le souple plan ainsi conçu. Un reliquat considérable en demeurerait; car les conditions du travail cosmique seraient toujours affectées dans une mesure par l'irrémédiable indétermination de la matière. Les fonctions secondaires n'y seraient jamais soumises à l'âme commune que selon les liens d'un principat « politique », non « despotique ».

1. *In XII Met.*, lect. 12.

Néanmoins, l'unité de composition ainsi réalisée serait autrement riche qu'en l'autre hypothèse, les myriades de siècles étant là pour achever les formes et faire aboutir les réalisations qui dans une idée de plan plus étroite paraissaient hors cadre.

Mais cette idée de progrès est étrangère à saint Thomas. Pour lui comme pour la plupart des anciens, le monde donne toujours, dans l'ensemble, tout ce qu'il peut donner. Il y a progrès ici-bas pour chaque être relativement à la perfection de son espèce; mais les espèces sont immuables, parce qu'invariable est leur source immanente. Le même agit toujours de même. L'immutabilité des cieux couvre et enserre le mobile terrestre. Les grandes natures universelles sont fixées en perfection et n'enveloppent de virtualités que celles mêmes qu'elles nous manifestent. Pénélope éternelle, la nature redéfait pour refaire; elle n'est pas cette puissance en marche vers une constitution d'elle-même toujours plus haute, dont la plupart rêvent aujourd'hui.

Pourquoi d'ailleurs le serait-elle? Le point de vue théologique, qui préoccupe avant tout saint Thomas, ne l'invite pas à dépasser ici les points de vue antiques. Ce monde est pour lui un chantier d'âmes : *Omnia propter electos.* Que ce chantier se perfectionne, ce serait heureux sans doute, et tout dans son système s'y prêterait : la flexibilité indéfinie de la matière, la richesse inépuisable de l'agent premier, l'infini de la fin suprême. Mais cela n'est pas nécessaire; cela ne porterait jamais le monde qu'à un degré de perfection relative qui à l'égard de l'absolu serait néant, et comme nulle trace expérimentale ne s'en montre, on s'en tient à l'apparent, qui est la reprise perpétuelle des mêmes phases.

L'âme générale de la nature, c'est le ciel. Les moyens du ciel se résument dans des mouvements cycliques à courtes périodes. Il s'ensuit très évidemment que le cortège universel marche en cercle. La fin du monde sera un arrêt arbitraire — arbitraire dis-je, à ne regarder que la nature physique, et ne sera pas la consécration d'un *achèvement*, d'une amélioration jugée suffisante.

« *Ce qui a été, c'est ce qui sera et ce qui s'est fait, c'est ce qui se fera; il n'y a rien de nouveau sous le soleil* » : Ces paroles de l'Ecclésiaste donnent l'impression exacte et puissante de l'univers thomiste.

Dès lors, ce qui est accidentel par rapport à ce cycle restreint est accidentel tout court; cela ne fait point partie de l'ordre

immanent; c'est un déchet qui ne se rachète point par des voies de nature. Il faudra pour ramener ce déliement partiel à un plan, faire appel à l'unité transcendante du Premier Principe.

***

Que si nos hypothèses cosmogoniques eussent été connues de l'Aquinate, on peut se demander ce qu'elles lui eussent inspiré ici.

Deux voies eussent été ouvertes devant lui. Ou revenir à l'antique opinion qui avait si fort scandalisé Aristote, à savoir que le ciel est l'œuvre du hasard, en ce sens qu'il résulterait de rencontres particulières sans unité propre, j'entends sans unité immanente, car l'unité en Dieu ne peut périr. Ou bien postuler sans pouvoir se le définir quelque plus large enveloppement qui ferait des actions nébulaires les servantes d'une idée directrice.

Pascal croyait ainsi à des emboîtements d'univers se contenant l'un l'autre, d'une contenance à la fois spatiale et causale. Sans pousser jusqu'à l'infini, comme l'auteur des *Pensées* paraît le faire, comme le thomisme l'interdit, on pouvait donner satisfaction à l'esprit intégriste qui travailla tout le moyen âge en émettant quelque supposition de ce genre. C'eût été simplement rejeter dans l'hypothétique le point d'appui que fournissaient à la thèse actuelle les apparences du ciel.

Quoi qu'il en soit, le sens de la thèse en question doit apparaître maintenant avec clarté.

Il ne s'agit pas de nier le déterminisme en sa conception la plus générale, ni d'affirmer corrélativement je ne sais quels commencements absolus à la façon de Renouvier. Cette affirmation universelle que tout ce qui se passe devait se passer, étant donné l'ensemble des conditions antérieures, n'est pas le moins du monde contestée ici. On dit seulement qu'en raison de l'infinité *sui generis* que nous avons reconnue à la matière, nulle forme définie ou définissable n'enserre sa matière dans des liens qui ne permettent à son égard à elle aucune fuite. Il y a des déficiences, des régressions vers l'activité des formes inférieures qui sont matière par rapport à celle en qui l'activité considérée trouve sa règle. Et cela est sans fond, étant donné que ni au point de vue qualitatif, ni au point de vue quantitatif, nous ne croyons à l'atome.

Ceux qui ont cru possible à une intelligence procédant comme la nôtre, à savoir par abstraction de la matière, d'établir une formule générale du monde telle que tout événement singulier y serait contenu, ceux-là ne savent pas ce que c'est que la matière. Ils se figurent que le singulier est fait avec de l'universel et que celui-ci, entièrement pénétré, l'épuise, alors que l'universel abstrayant toujours de quelque chose, et que toute idée, même la mieux précisée, n'étant inévitablement qu'un schéma, il est impossible à jamais, par les moyens de l'homme, de faire entrer dans les *lois* tout ce que réalise la nature (1). « Nous ne savons le tout de rien » : il y a là plus qu'une constatation, il y a un arrêt, parce que le tout qu'il faudrait pénétrer enveloppe l'infini de la *puissance;* parce que ce tout n'est même pas un tout, étant un indéterminé au regard de tout pouvoir d'agir ou de connaître.

D'ailleurs ce que nous disons échapper *aux lois*, c'est-à-dire aux cadres de la pensée abstraite, n'en est pas moins contenu sous *la loi*, étant posé et inéluctablement posé par l'ensemble des conditions du réel. Ce qui résulte de la matière par opposition à la forme n'en sort pas moins de la nature. La matière est nature aussi. Qui la maîtriserait par la connaissance tiendrait tout le contingent avec elle, car il saurait de l'action tout, les impedimenta comme le reste (2). Mais ce n'est point dans les *lois* qu'il connaîtrait tout, ce serait dans une intuition totale telle que la peuvent avoir les intelligences pures (3).

On le voit donc, ce qui est répudié ici, c'est l'intellectualisme outrancier, c'est le préjugé d'après lequel le réel ne serait qu'une sorte d'agglomérat d'abstractions, de telle sorte qu'ayant énuméré celles-ci, on croirait tenir l'autre. Nous n'admettons comme idée du réel épuisant tout le réel que l'idée créatrice, et, quand il plaît à Dieu, ce qu'il en communique aux esprits (4). Mais cette descente d'intelligible, venant de la source où s'origine la matière comme la forme, est pleine de la richesse du réel. Au contraire, ce qui monte à nous par l'effort d'abstraction de l'intellect est vidé en partie, pareil aux vapeurs de la mer où l'eau se distille, abandonnant aux sables et aux roches toutes ses substances solides.

---

1. Q. *Un. de Anima*, art. XX.
2. *C. Gentes*, c. LXVII, nº 3.
3. Q. *Un. de Anima*, *loc cit.*
4. *Ibid.*

Quoi qu'il en soit, j'insiste à dire que contrairement à de fausses interprétations, le déterminisme n'a rien perdu ici. Tout lui demeure de ce qui revient à son travail au nom de la raison suffisante. Tout ce qui se passe dans la nature *doit s'y passer;* mais on n'en conclut point que cela soit nécessaire, parce que, dans une philosophie finaliste, cela seul est nécessaire qui est l'effet propre d'une activité déterminée à le produire. Le reste, je veux dire les rencontres et celles surtout de ces rencontres qui ne sont pas contenues déterminément et comme telles dans une nature des choses supérieures, cela dis-je n'est pas nécessaire, car ne trouvant point son équivalent dans les sources intelligibles d'où l'on conçoit que coulent les phénomènes; n'étant donc pas recherchées par l'action, mais lui survenant, on ne peut pas affirmer que cela soit décidé d'avance, pas plus que « l'invention d'un trésor pour qui creuse un tombeau » ou « la rencontre de deux esclaves envoyés chacun à part » ne sont décidées ou contenues dans aucune intention humaine.

Il y a un art dans la nature; cet art vise des objets définis et en occasionne d'autres. La nature *veut*, c'est-à-dire tend vers des réalisations qui sont pour elles des fins et des biens; tout ce qui rentre dans ces volontés, dans cet art est nécessaire, à ne regarder que sa cause immédiate. Si cela peut être empêché par des rencontres malheureuses, cela est contingent au total; si rien ne peut l'empêcher, cela est nécessaire tout court, comme dans les mouvements célestes. Mais ce qui n'est pas prévu nommément dans l'art immanent de la nature, bien que cela puisse être prévu de nous qui savons faire des unités avec des rencontres sans lien en soi, on ne le dira pas nécessaire, on le dira hasardeux ou accidentel. A plus forte raison appellera-t-on ainsi ce qui ne peut être prévu, parce que ses causes contiennent une dose d'indétermination irrémédiable.

C'est bien là ce que voulait dire Aristote, ce que veut dire avec lui saint Thomas quand ils répètent à l'envi que l'accidentel, comme tel, n'a pas de cause; qu'il n'a pas de génération ou de naissance (*non habet causam neque generationem*) (1). Cela ne signifie évidemment pas que rien n'en explique la venue et ne la conditionne; mais il n'a pas de génération en ce sens qu'il n'y a pas de mouvement générateur ordonné à lui, qu'il ne répond à aucune tendance naturelle.

---

1. *In VI Met.*, lect. 3.

Ce que disent tant de modernes, que tout est *résultat*, que rien n'est *fin*, saint Thomas le dit de l'accidentel, et rien ne pouvait nous faire mieux comprendre ce qu'est au vrai la finalité thomiste; comment elle se rattache au système des *formes* en sa plus haute signification, c'est-à-dire à l'affirmation des *natures* ou plus généralement encore du primat de l'*acte*, en l'entendant de l'acte défini rationnel en soi, fondement authentique du rationnel humain.

*
* *

Cette théorie va d'ailleurs s'éclaircir encore à juger de sa forme logique et de ses rapports avec les idées de fatalité ou de Providence.

Logiquement, la contingence s'exprime dans saint Thomas par l'adhésion et le concours qu'il apporte à une thèse fameuse d'Aristote. De deux propositions contradictoires relatives à un futur contingent, l'une est-elle déterminément vraie ou fausse? demandait le Stagyrite. Et il répondait : non, car de la réalité du contingent l'événement seul décide, et par ailleurs il n'y a vérité que de ce qui est déjà décidé, d'erreur que de son contraire. Le réel posé en soi ou dans ses causes : tel est le fondement du vrai, puisque le vrai, c'est l'être envisagé sous l'un de ses rapports.

Saint Thomas appuie cette décision en de longs commentaires (1); il la reprend pour son compte à plusieurs reprises. Elle exprime en effet très nettement sa position aussi bien quant à la métaphysique du vrai que relativement à la constitution de la nature.

La vérité vient à l'intelligence de sa conformité avec les choses. *Conformité*, cela veut dire, dans le langage thomiste, participation à la *forme*, réception en nous de l'intelligibilité diffuse dans le monde et par laquelle celui-ci est; car cela n'est pas qui n'a pas sa raison intelligible (*propria ratio*), qui ne se trouve pas défini par l'esprit et pour l'esprit : je dis *par*, songeant à la pensée créatrice; *pour*, à cause du reflet que nous en communique, après l'avoir réalisé dans la matière, l'objet de la connaissance humaine. Il suit de là que cela est vrai à un moment donné qui est, pour ce moment-là, défini intelligiblement en soi ou dans ses causes. Si donc dans la nature se

1. *In I Perihérmenias*, lect. XIV.

trouve une source d'indétermination, un arrière fond que l'intelligibilité universelle n'enveloppe pas, il y aura là un trou noir, une limite à la vérité immanente au monde. On dépassera donc le vrai en disant d'un futur contingent : Cela sera, parce que « *Cela sera* » n'aurait de vérité que s'il se rapportait à un *acte*, c'est-à-dire à une intelligibilité réellement posée; or, le futur contingent sort par définition de la *puissance*, du fond obscur que l'âme du monde ne pénètre pas : il ne peut donc être déclaré vrai, et la vérité qu'il aura plus tard, s'il arrive à l'être, ne saurait faire retour au passé pour sanctionner une affirmation sans fondement d'intelligibilité actuelle.

Nous avons dit plus haut que le contingent comme tel n'a pas de génération : c'est donc qu'il n'a pas d'être. Et comment serait-il, puisque rien n'est ordonné à lui dans la nature, puisqu'il n'a pas de forme propre? Cela est qui représente une idée de nature, qui voit ses éléments contenus dans ce cadre à la fois idéal et réel que nous appelons la forme, j'entends la forme en son sens le plus général, ne serait-ce qu'une forme d'ordre, fondée sur des relations réelles. Mais ce qui est pure rencontre, sortant du fond indéterminable des choses, cela n'est pas une réalité naturelle, car premièrement cela n'est pas œuvre de nature, n'étant cherché par rien, et deuxièmement cela n'est pas *un*, si ce n'est dans l'esprit qui en joint les termes. C'est une liaison qu'on peut former après coup en la disant vraie, car la réalité obtenue s'y prête, mais celle-ci n'en fournit que les éléments posés à part, et la liaison comme telle est notre œuvre. Il s'ensuit que l'intelligibilité qu'elle contient ne sort pas du fond de la nature; qu'elle naît de la relation des faits obtenus, non de la relation intelligible des causes. Il n'y a donc pas régression de vérité, et que cela soit vrai aujourd'hui qu'il pleut, cela ne prouve pas qu'hier il fût vrai de dire déterminément : Il pleuvra (1).

*
* *

D'après cela, la théorie du *Fatum* est facile. Le *Fatum* s'entend de trois façons. Ou l'on désigne par là les immuables dispositions de la Providence; ou l'on entend parler soit d'une cause supérieure, soit d'une connexion de causes qui envelop-

1. *In I Perihermenias*, lect. XIV; *De Malo*, Q. VI, art. un.; ad. 21; Q. XVI, art. 7, ad 24, 25, 26.

perait tout, dans laquelle tout serait donné d'avance; ou bien enfin, réservant la contingence, on peut appeler *fatum* la forme d'ordre qui relie d'une façon telle quelle les événements de la nature et de la vie, de par les influences générales qui dominent le monde.

Dans ses œuvres magistrales, saint Thomas insiste peu sur ce dernier point de vue; il ne le mentionne même pas dans les articles de la Somme consacrés au *Fatum* (1). Dans des œuvres plus libres, tel l'opuscule *De Fato*, il accumule au contraire des notions dont beaucoup ont plus que vieilli, dont certaines font sourire. L'érudition en est d'ailleurs des plus curieuses.

Quoi qu'il en soit, la donnée générale en est claire. Les influences astrales gouvernent beaucoup de choses ici-bas, même de celles qui paraissent exclusivement fortuites. Qui ne verrait la marée que sur une seule plage, et une seule fois, pourrait croire à un accident banal; qui étudie en grand le phénomène y reconnaît l'action de la lune. Or, ce qui se produit là se produit en une foule de choses. Les soi-disant hasards des naissances, des caractères, des santés, des fortunes, des passions qui ont pour siège les sens n'en dépendent pas moins, en beaucoup de cas, que les phénomènes cosmiques. Le tout sera donc prévisible, tout au moins dans la mesure de notre science, et davantage à mesure que celle-ci progressera. Mais puisqu'en raison de la matière, l'intelligibilité de l'univers n'est que relative; puisque la contingence brise les mailles du destin ainsi compris, (*solvitur vinculum*) les sciences qui entendent le pénétrer : telle l'astrologie, seront toujours conjecturales (2). Aussi pourrait-on en ce sens définir le destin « une disposition immobile imprimée à des choses mobiles », et il en serait de lui quant à l'événement comme du conseil d'un sage, dont les faits peuvent légitimement s'écarter parce que des conseillers immédiats ont dû l'adapter à des circonstances nouvelles (3).

Si l'on appelle fatum la série enchaînée des causes, comme l'entendirent les Stoïciens, il faut dire qu'en elle-même, une telle série n'implique aucune nécessité rigoureuse, mais seulement un ordre général du monde qui laisse place à la con-

1. *Summa theol.*, Ia Pars, Q. CXVI.

2. *De Fato*, art. 2, 3 et 4; *C. Gentes*, III, c. LXXXIV, in fine; LXXXV, in fine; CLIV, med; *De Verit.*, V, art. X, corp. et arg. 7, cum resp; *Summa theol.*, Ia Pars, Q. CXV, art. 4, ad 3.

3. *De Fato*, art. 3.

tingence. Les Stoïciens ont eu le tort de croire que tout ce qui arrive a une cause définie et définissable, alors que le contingent comme tel n'en a point, mais qu'il se tient du côté de la matière, qui est un inconnaissable (1). Ils ajoutaient non moins à tort qu'une cause étant posée, il est nécessaire que son effet suive. Cela n'est pas rigoureux, car il n'est nulle cause naturelle qui ne puisse être empêchée, aucune ne dominant toutes les conditions où tombe son acte. Et ce qui est vrai de chacune est vrai de toutes prises ensemble; car même ainsi intégrées, elles n'épuisent pas le réel; la matière, principe d'individuation, leur échappe pour une part, demeurant variable sous toutes les déterminations qu'elles y impriment. Dès lors, nulle certitude immanente n'englobe tous les effets qui s'y produisent; nul pronostic n'est sûr, même procédant d'une science achevée, s'il a rapport aux flux et aux reflux qui ont pour siège la matière.

Les assertions actuelles des déterministes qui prétendent envelopper dans la formule du monde « Même le nom du Masque de fer » sont repoussées par là doublement : à cause du libre arbitre; à cause de la part d'indéterminisme, d'inintelligibilité que le mélange de la puissance à l'acte occasionne dans la nature.

Enfin, si nous rattachons le *fatum* à l'idée de Providence, voici ce que nous devons dire. Ce qui a lieu accidentellement dans le monde, soit par le fait du libre arbitre, soit en raison de l'indétermination de la matière, dépend d'une cause transcendante qui le préordonne, et que nous appelons Providence. Tullius et d'autres ont eu le tort de nier le *fatum* ainsi compris (2). Nous les avons réfutés ailleurs, en essayant de lever leurs scrupules (3).

Le fond de leur illusion consiste à n'avoir pas compris la transcendance divine. Ils n'ont pas vu que le problème de Dieu consiste à rechercher une source de l'être en tant que tel, et par conséquent de l'être quant à toutes ses différences, le contingent et le nécessaire compris. Leur Dieu, s'ils le posèrent, n'était qu'un démiurge; il empruntait sa notion aux *catégories*, comme saint Augustin raconte qu'à ses yeux de jeune philosophe, Dieu empruntait sa substance à je ne sais quelle matière pure. Dès

1. Cf. adhuc, *Summa theol*, Ia Pars, Q. LXXXVI, art. 3.
2. *Summa theol.*, Ia Pars, Q. CXVI, art. 1; *Quodl.* XII, Q. III, art. 4.
3. Cf. *Revue des Sciences Phil. et Théol.*, art. sup. cit.

lors, mêlé au complexus des causes, il subissait leurs conditions, et s'il n'agissait pas, l'homme ou la nature restaient à leur spontanéité naturelle; s'il agissait, son efficience souveraine primait tout, il n'y avait plus sous lui ni liberté ni contingence. Ce dilemme établi, chacun selon son humeur et selon la face des choses qui le frappait, on accordait ou refusait cette divine action, et ceux qui l'accordaient tombaient dans le fatalisme, ceux qui la niaient dans le naturalisme.

Mais notre Dieu à nous est d'autre essence. Il est la cause de l'être, et n'y est pas mêlé; il est supérieur aux catégories, supérieur aux transcendantaux parmi lesquels le contingent et le nécessaire se rangent. Toute condition du réel est sous sa dépendance, sans qu'il y trouble rien de ce qu'au contraire il donne. Au contingent il a préparé les causes contingentes, au nécessaire les nécessaires. L'indétermination de la matière vient de lui; elle est déterminée pour lui; non qu'il la voie déterminée, ce qui serait une erreur; non qu'il la fasse déterminée, ce qui serait violer sa nature; mais en ce que l'indétermination qu'elle affecte n'affecte point sa science et ne limite point son pouvoir; en ce que la part d'intelligibilité et de positivité qui lui manque n'est point obstacle à qui domine ces différences : intelligible ou inintelligible, positif ou en pur devenir. Il n'y a qu'une chose que Dieu ne voit pas, que Dieu ne fait pas, c'est ce qui n'est pas — encore voit-il et fait-il tout le *possible*, en tant qu'il est possible. Mais ce qui est, contingent ou non, libre ou non, en puissance ou en acte, c'est Dieu qui lui donne tout, en raison de quoi nous disons qu'il le contient et qu'il le juge; qu'il le pense, cela ne fut-il point en soi pensable; qu'il l'enveloppe de son intelligibilité transcendante et de son pouvoir, cela ne fût-il en soi ni intelligible ni matière possible d'action.

Et que si l'on croit qu'il y a là une contradiction dans les termes, qu'on veuille bien se souvenir de la doctrine des noms divins, et de la nécessaire équivoque qu'ils contiennent (1). Que Dieu pense l'impensable et qu'il pose le non positif, cela ne se pourrait point si ces mots appliqués à lui avaient le même sens qu'appliqués à leurs objets. Mais leur sens n'est qu'analogique. La pensée de Dieu est supérieure à la pensée, et c'est pourquoi elle peut contenir ce que la nôtre trouve étranger à son ordre et inassimilable. La pensée humaine est fondée sur

1. Cf. *Revue des Sciences Phil. et Théol.*, art. sup. cit.

l'*acte;* ce qui est *puissance* lui échappe. Mais Dieu fonde la *puissance* et l'acte, et il contient en son essence superintelligible, soit l'intelligibilité de celui-ci, soit l'intelligibilité de l'autre.

De même, Dieu en créant le contingent le détermine à être, mais précisément parce qu'il est contingent, c'est à cela qu'il faut dire que Dieu le détermine. Il n'en devient donc pas nécessaire. Si l'on peut ainsi dire, Dieu le détermine à être indéterminé. Et ici encore, l'*analogie* sauve la contradiction apparente. La détermination créatrice étant relative à l'être en tant que tel, à l'être en sa plus haute généralité n'y est pas elle-même comprise; elle n'est donc pas affectée par nos modes; elle n'implique donc de soi ni nécessité ni contingence au sens humain de ces termes. Elle laisse ces différences à ce qu'elles sont, à savoir des différences du créé, incapables par conséquent d'être troublées par l'action transcendante qui au contraire les pose.

Mais ces choses ont été dites (1). Tout ce qu'il faut ajouter ici, c'est que rien ne s'oppose, si l'on regarde ainsi en Dieu la nature, à ce qu'on dise : Un destin la domine; ce qui est contingent relativement aux causes créées et par suite contingent tout court (2) ne l'est plus comparé à sa Cause nécessaire. Il en est comme de deux courriers qu'un commun maître envoie secrètement en un même lieu par des routes diverses. Quant à eux, leur rencontre est fortuite; quant à lui, elle est ordonnée et voulue (3). On sait maintenant jusqu'à quelle profondeur cet exemple porte.

C'est donc là le divin Destin. Seulement, c'est un destin qui n'en est pas un au sens antique, et c'est pourquoi les Pères de l'Église ont généralement repoussé ce terme (4). C'est un destin qui n'enlève aucune destinée à elle-même; c'est un fatum qui ne rend rien fatal. Ici encore il faut se reporter à la partielle équivoque des termes, je veux dire à l'*analogie*, dont la notion domine toute science du divin et par suite se retrouve au fond de tout.

A. D. Sertillanges,
Paris. Prof. de Philos. à l'Institut cath. de Paris.

1. Cf. *art. cit.*
2. *Summa theol.*, Ia Pars, Q. XIV, art. 13, ad 3m; *De Malo*, Q. XVI, art. 7, ad 15m.
3. *Summa theol.*, Ia Pars, Q. CXVI, art. I; Q. XXII, art. 2, ad 1m.
4. *Ibid.*

Comment Pascal acquiert la certitude

Pour analyser les motifs qui ont déterminé Pascal à se retirer du monde dans la solitude de Port-Royal, l'on ne saurait choisir de point de comparaison plus malheureux, que la conversion de Huysmans, et c'est cependant ce que M. Strowski a fait. Il y a d'ailleurs dans son livre sur Pascal (1), à côté de tant d'érudition et de si précieux renseignements, quelques regrettables hypothèses fantaisistes. Se fût-on jamais imaginé par ex., que la première partie de l'Apologie eût été « quelque chose de semblable à l'*Étape* de M. Bourget, à *En route* de Huysmans... » A ce propos, M. Stapfer, qui rend justice au grand talent de M. Strowski, écrit (*Revue des Deux Mondes*, 15 nov. 1908). « L'ingénieux critique revient un peu trop sur la ressemblance de Pascal avec Durtal. Cela fait l'effet d'une profanation. Il ne fallait pas rapprocher et mêler deux « ordres » si différents et si distants. » On ne saurait mieux dire, ces paroles sont d'or, elles méritent qu'on les retienne. — A en croire M. Strowski il semblerait en effet, que le cas Durtal soit le type unique de toutes les conversions : « Remercions, dit-il, un grand romancier, M. Huysmans, d'avoir raconté dans le détail un de ces cas singuliers, et d'avoir éclairé ainsi pour nous l'histoire intérieure des grands convertis ». Le cas Durtal nous éclaire-t-il beaucoup l'histoire de M. Brunetière, de Newman, de Pascal? Un libertin, un débauché, un Des Barreaux, un Durtal, « vieux garçon dyspeptique, usé et morose... dégoûté de la vie qu'il mène dans la solitude et dans l'ennui et « sous les emprises de la chair », se tourne vers la religion par suite du dégoût que finissent par lui inspirer ses propres vices. Les raisons sont d'ordre passionnel et sensuel. Un philosophe, un savant, un

1. *Pascal et son temps.* (Paris, Plon).

Pascal, passe de l'incrédulité à la foi ou d'une vie un peu indifférente à une existence plus religieuse, pour des raisons d'ordre intellectuel et idéal. C'est par ce côté philosophique que nous voulons envisager aujourd'hui ce qu'on a appelé assez improprement « la conversion de Pascal ». Sans méconnaître les influences affectives et sentimentales qui l'ont amené à Port-Royal, influences que M. Strowski a étudiées et que M. Boutroux avait supérieurement analysées, nous nous en tiendrons exclusivement aux raisons intellectuelles, cela nous donnera d'ailleurs l'occasion, et c'est l'important, d'étudier la question de la certitude chez Pascal.

Les circonstances extérieures ont sans doute une influence considérable dans la formation du caractère et de la personnalité; mais notre nature n'en demeure pas moins la raison foncière de toutes nos inclinations et de nos préférences. C'est elle qui décide en dernier ressort du choix de nos lectures, de nos études, de nos affections, de nos auteurs préférés, de nos héros. Aussi, lorsque notre nature se modifie et change, toute notre vie se modifie et change dans la même proportion; nos lectures, nos admirations, nos travaux se déplacent d'autant, notre esprit, notre cœur se donnent un autre idéal, d'autres modèles, d'autres idoles. La cause la plus ordinaire de ces changements, est la poussée de facultés longtemps ignorées ou comprimées, que l'on n'a pu extirper radicalement parce qu'elles plongeaient leurs racines dans les profondeurs de notre nature, qui ont donc végété, longtemps peut-être, mais qui peu à peu ont crû, se sont fortifiées, de sorte qu'un jour, l'occasion en étant donnée, on les a vu surgir, éclore, s'épanouir et conquérir par la force immanente des choses leur place au soleil, leur droit à la vie. Plus d'une fois l'on a vu dans de grandes et riches natures, dans « des natures royales », comme dit Platon, exclusivement adonnées aux études abstraites et aux recherches scientifiques, le cœur et le sentiment longtemps incultés ou méprisés, exiger et reprendre violemment leurs droits méconnus. De là des changements, des évolutions dans le caractère; de là aussi, — les diverses puissances de l'âme ne pouvant s'accorder, sympathiser et s'unir dans le calme et la concorde de la paix, — des révolutions intimes, des luttes intestines. Tel fut approximativement le cas de Pascal, il avait une nature violente et complexe, et c'est pourquoi il changea et évolua, et c'est pourquoi aussi il connut à deux époques principales de sa vie les crises douloureuses de

l'âme et de la pensée — « Condition de l'homme, inconstance, ennui, inquiétude » (1).

Chez les intellectuels, c'est l'esprit et la raison qui sont le plus précoces et qui d'abord et exclusivement sont cultivés, le sentiment et le cœur ne viennent qu'après, beaucoup plus tard quelquefois, quand ils viennent. Pascal, né d'un père géomètre, nourri et élevé dans une société de mathématiciens remarquables, eût pu être poète, et s'essayer à combiner des vers avec sa sœur cadette Jacqueline, si telle avait été sa vocation. Mais il était né ce que les plus grands mathématiciens ne deviennent qu'à force de règles, de méditations et d'exercices; en lui, la nature, comme on voit, avait devancé l'éducation, et ces deux influences se corroborant l'une l'autre à l'envi, il « s'entêta et s'encoiffa » de géométrie, il la cultiva jusqu'à la dévotion, voire jusqu'à la superstition, il s'enferma jusqu'à vingt-huit ans dans toutes les recherches des sciences physiques et de « la plus sublime géométrie ».

Il est donc tout naturel que jusqu'à cette époque, en vertu de son caractère, de son milieu, de son éducation, Pascal ait été « résolument cartésien », et à ce sujet, il est instructif de rapprocher de certains passages du « discours de la méthode » de Descartes, quelques fragments de cet « art de persuader » de Pascal, qui est en quelque sorte son discours de la méthode (2). — Descartes critique la logique des anciens, il écrit : « Bien que la logique contienne, en effet, beaucoup de préceptes très vrais et très bons, il y en a toutefois tant d'autres mêlés parmi, qui sont nuisibles ou superflus, qu'il est presque aussi malaisé de les en séparer, que de tirer une Diane ou une Minerve d'un

1. Tout au rebours de Descartes ou de Bossuet, lesquels mis de bonne heure en possession de leurs idées essentielles, n'ont employé l'un et l'autre leur existence et leur génie qu'à se confirmer et s'ancrer eux-mêmes, plus profondément et plus solidement dans leurs propres croyances, Pascal a longtemps tâtonné parce qu'il revenait de plus loin ; ses idées se sont successivement, quoique rapidement, modifiées ; et il n'est vraiment lui-même que dans ses Provinciales et que dans ses Pensées. — BRUNETIÈRE. *Études critiques, Jansénistes et Cartésiennes*, 4e série.

2. Cet opuscule, d'après M. Strowski, date de 1654, et ne serait que le canevas d'une conférence que Pascal aurait prononcée devant ses amis dans le dessein de réfuter Méré et Montaigne, ce n'est qu'une hypothèse (c'est M. Strowski qui le dit). — Brunetière affirme que cet opuscule « ne prouve que pour la jeunesse de Pascal ». M. Brunschvicg, à la suite de M. Adam, le date de 1655. Ce serait une sorte de préface à « un Essai d'éléments de géométrie » écrit pour les élèves de Port-Royal. Cette hypothèse est la plus satisfaisante. L'analogie de la fin de l'opuscule sur « l'Esprit géométrique» avec le fragment des Pensées sur les deux infinis est frappante. — Comme la date de cet ouvrage est assez tardive, les passages cités ne prouvent que les analogies qu'il y eut *toujours* entre la méthode géométrique de Pascal et la méthode cartésienne.

bloc de marbre qui n'est point encore ébauché... » Pascal de même : « Pour découvrir tous les sophismes et toutes les équivoques des raisonnements captieux, ils ont inventé des noms barbares qui étonnent ceux qui les entendent; et au lieu qu'on ne peut débrouiller tous les replis de ce nœud si embarrassé, qu'en tirant l'un des bouts que les géomètres assignent, ils en ont marqué un nombre étrange d'autres où ceux-là se trouvent compris, sans qu'ils sachent lequel est le bon... ». — Descartes dit encore : « Entre tous ceux qui ont recherché la vérité dans les sciences, il n'y a eu que les seuls mathématiciens qui ont pu trouver quelques démonstrations, c'est-à-dire, quelques raisons certaines... ». Pascal eût pu signer cela, il insiste même : « La méthode de ne point errer est recherchée de tout le monde. Les logiciens font profession d'y conduire, les géomètres seuls y arrivent, et, hors de leur science et de ce qui l'imite, il n'y a point de véritables démonstrations... » Ces analogies entre beaucoup d'autres doivent-elles nous faire conclure à quelque coïncidence, ou plutôt à quelque réminiscence, ou mieux encore à l'un et à l'autre? cela est discutable; ce qui est incontestable, c'est la ressemblance relative de la pensée, de l'expression, de la méthode et par conséquent des tendances de l'esprit.

Cependant Pascal n'était pas qu'une faculté, il n'était pas qu'une raison géométrique, il était encore un homme de sentiment et d'action, un artiste et un orateur; il avait d'impérieux besoins de cœur, de sympathie, de « communication », et c'est pourquoi il ne put toujours demeurer calme et serein, dans la certitude et le dogmatisme absolu de « la plus sublime géométrie ». Il s'en dégoûta — « J'avais passé longtemps dans l'étude des sciences abstraites et le peu de communication qu'on en peut avoir m'en avait dégoûté... » (H. VI, 23) (1). — Et comment pourrait-on demeurer géomètre solitaire, quand l'on se sent éminemment sociable, capable, par l'esprit de finesse, de lutter de délicatesse avec les esprits les plus déliés, les plus polis, les plus distingués? et comment pourrait-on se confiner dans le champ étroit des mathématiques abstruses, quand l'on a sourdement conscience d'être l'émule des plus grands écrivains, des plus grands psychologues, des plus grands philosophes, quand l'esprit conçoit en silence et que l'âme porte et nourrit en son sein, des œuvres d'art et de réflexion telles que les *Provinciales* et les *Pensées?*

1. Nous citons d'après l'édition Havet (H.) ou Brunschvicg (Br.)

Des attraits puissants tiraient donc Pascal vers la vie mondaine; le besoin de repos et de distraction fut le prétexte, la connaissance du duc de Roannez, l'occasion de son entrée dans le monde. Il se lança dans cette vie nouvelle avec sa passion habituelle, quoiqu'il se soit toujours retenu en deçà des bornes de l'honnêteté; il mena assez grand train, il se dissipa, il joua, il voyagea, il alla au théâtre et à la comédie, et peut-être il aima (1). Cette période de sa vie ne laissa pas néanmoins de lui être extrêmement précieuse, et de graver dans sa mémoire et sa pensée des sentiments et des opinions ineffaçables, dont l'origine, lorsqu'on les rencontre dans ses écrits, est au premier regard reconnaissable. On le peut prouver d'un mot : c'est de cette époque que date dans la pensée de Pascal cette distinction de l'esprit géométrique et de l'esprit de finesse qui est au fond et au sommet de son œuvre, qui est fondamentale et capitale dans les *Pensées*. Les conversations qu'il entretint avec le Chevalier de Méré et les réflexions qu'il avait accoutumé de faire sur toutes choses, dès sa plus tendre enfance, lui révélèrent que la méthode géométrique n'avait pas, comme il l'avait cru tout d'abord, à la suite de Descartes, une certitude et une application universelles. Il avait depuis longtemsps entrevu que ce n'est pas le raisonnement qui établit les premiers principes, mais que c'est au contraire sur les premiers principes que s'appuie la raison. Il reprit, compléta et précisa cette vérité, et il attribua la connaissance des premiers principes et des notions communes au sentiment naturel, au cœur. « Il est inutile et ridicule que la raison demande au cœur des preuves de ses premiers principes pour vouloir y consentir... Cette impuissance ne doit donc servir qu'à humilier la raison... » (H. VIII, 6). Les premiers principes et les notions communes n'échappent pas seulement au contrôle de l'esprit géométrique, il y a encore tout un monde dont il ne doit pas connaître. Les délicatesses infiniment ténues et multiples de la psychologie morale ne sont pas son fait, c'est au goût, au tact, à l'esprit de finesse, au cœur qu'il faut s'en remettre en tout ce qui concerne « l'étude de l'homme ». Dans la philosophie, la morale et les arts, le sentiment naturel, l'intuition du vrai, du bien, du beau, valent mieux que les règles, « la vraie éloquence se moque de l'éloquence, la vraie morale se moque de la morale; c'est-à-dire

1. M. V. Giraud a démontré (*Revue des Deux Mondes*, 15 octobre 1907) que le *Discours sur les Passions de l'amour* n'était pas certainement de Pascal.

que la morale du jugement qui est sans règles, se moque de la morale de l'esprit. Car le jugement est celui à qui appartient le sentiment, comme les sciences appartiennent à l'esprit. La finesse est la part du jugement; la géométrie est celle de l'esprit. » (H. VII, 34).

Le résultat de cette crise de la vingt-huitième année de Pascal, que l'on peut appeler : la crise du sentiment, était l'effondrement, la banqueroute et la débâcle du système et du dogmatisme géométrique et cartésien (1). Le fondement de sa certitude, qui jusqu'alors avait été le raisonnement catégorique, se désagrégeait et laissait Pascal à jamais sceptique, dédaigneux et ironique au sujet de la puissance souveraine et universelle de la raison raisonnante. Ce mépris désormais irait croissant et après sa conversion il serait complet.

« Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher. »

« Descartes inutile et *incertain* » (H., XXIV, 100).

Il ne faudrait point cependant s'y tromper. Pascal, qui d'abord, avait beaucoup trop apprécié la méthode géométrique, qui avait cru à sa valeur absolue et à son application universelle, lui avait beaucoup enlevé, mais non pas tout. Il remettait seulement la géométrie et « ce qui l'imite » en son lieu et place; ayant reconnu son incompétence en psychologie morale, il la confinait dans les mathématiques et les sciences, lui demandant de ne s'ingérer que dans les matières qui relevaient d'elle, et en agissant ainsi il laissait à la méthode géométrique et cartésienne une part encore *fort grande* (2). Il ne faut pas oublier en effet, que c'est durant la période de sa vie que l'on est convenu d'appeler mondaine, qu'il écrivit « Le Traité de l'équilibre des liqueurs et le Traité de la pesanteur et de la masse de l'air », « Le Traité du triangle arithmétique », « Le Traité des ordres numériques », etc., etc.

---

1. « Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que *toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes* s'entresuivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y *en peut avoir de si éloignées auxquelles on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre* ». (DESCARTES, *discours de la méthode*). Voilà qui est croire à la puissance souveraine et universelle de l'esprit géométrique et c'est cet absolutisme que Pascal commençait à trouver « ridicule ».

2. « Pascal n'est pas sceptique et tout en attaquant l'autorité de la raison il la reconnaît — dans la physique ou dans la géométrie — mais il est pessimiste, parce que la raison est impuissante à la solution des seules questions qui l'intéressent ». BRUNETIÈRE, *Jansénistes et Cartésiens. — Études critiques*, 4e série.

Pour ne pas croire à l'efficacité de la raison pure, l'on n'en est pas pour cela nécessairement et entièrement sceptique, si par exemple, l'on croit fermement à la valeur absolue de la raison pratique, ou si, comme Méré, qui combattait passionnément la méthode géométrique et cartésienne, l'on est un apôtre de l'infaillibilité du sentiment et de l'intuition. Car l'on peut bien être à la fois sceptique et dogmatique sous différents rapports, sceptique au point de vue philosophique, croyant au point de vue religieux, on peut l'être en fait, encore que cela puisse n'être pas logique. Ainsi Pascal eût pu trouver le repos de son esprit dans une certitude subjective, si, répudiant absolument la raison raisonnante, il avait pu croire à l'infaillibilité du sentiment. Or c'est ce que Pascal ne fit jamais, c'est ce qu'en vertu de sa nature et de son éducation, il ne pouvait faire.

L'habitude de raisonner de toutes choses à outrance et de ne rien accepter pour vrai, que ce dont on a des preuves plausibles, se convertit peu à peu en un instinct si fort et si exigeant, que ce besoin naturel acquis de la preuve, supplante le sentiment vraiment naturel et non acquis des premiers principes. Les géomètres, parce qu'ils pratiquent plus que tous les autres le raisonnement, sont ceux qui ont le plus de peine, à se rendre sans démonstration à l'évidence des notions premières, à croire sans preuves rigoureuses, à reconnaître la valeur de l'intuition et c'est là, chez beaucoup, le principe du scepticisme. L'habitude de juger de tout par la preuve empêche de rien croire sans preuve.

Pascal, sans donner ouvertement dans ce piège, qu'il a lui-même dénoncé, était cependant trop accoutumé au raisonnement et à la critique, pour s'en remettre sans examen au bon sens, pour croire aussi imperturbablement que Méré « qui n'avait pas l'esprit géométrique, ce qui est un grand défaut (1) », « qu'il y a des connaissances plus hautes que les raisonnements, qui ne trompent jamais... et qu'on trouve mieux la vérité par le sentiment naturel que par les *fausses* démonstrations de la géométrie (2) ». Pascal, qui eut toujours beaucoup d'esprit géométrique, ne pouvait croire ainsi gratuitement. La raison raisonnante qui opérait en lui presque à son insu, et lui faisait trouver « comme malgré lui la démonstration de la proposition

1. Lettre de Pascal à Fermat. — 29 Juillet 1654. *Œuvres complètes.* — Ed. Hachette, t. III, p. 223.

2. Lettre de Méré à Pascal.

de la roulette (1) », s'exerça spontanément aux dépens des notions premières et de l'évidence spontanée, elle instruisit le procès en règle de la valeur du sentiment naturel, de l'intuituition, de l'évidence sensible, des fondements de notre connaissance, ce fut la revanche de la raison raisonnante et de l'esprit géométrique sur le cœur et l'esprit de finesse.

L'entretien, qu'eut avec M. de Sacy, Pascal, au lendemain de son entrée à Port-Royal nous renseigne moins sur l'avenir que sur le passé; il est moins la clé de l'Apologie, dont il ne contient d'ailleurs qu'incomplètement le système (2) que la reproduction fidèle d'un moment de la pensée de Pascal et de l'état de sa philosophie à la veille de sa conversion totale et définitive. Si nous n'avions su par les *Pensées*, qui sont farcies de réminiscences des *Essais*, que Pascal avait fréquenté Montaigne, nous le saurions par ce document inappréciable, lequel nous démontre encore, que le travail intime et intense de la pensée dans Pascal, eut la plus grande part à sa conversion, l'influence de Jacqueline, des Jansénistes, l'accident du pont de Neuilly, la maladie, n'ayant été que des causes secondaires (3).

M. de Sacy « dont la conduite ordinaire, en entretenant les gens, était de proportionner ses entretiens à ceux à qui il parlait... crut donc devoir mettre M. Pascal sur son fonds, et lui parler *des lectures de philosophie dont il s'occupait le plus*. Il le mit sur ce sujet aux premiers entretiens qu'ils eurent ensemble. M. Pascal lui dit que ses deux livres les plus ordinaires avaient été Épictète et Montaigne, et il lui fit de grands éloges de ces deux esprits » (4).

L'on s'est demandé, à ce sujet, si l'auteur des *Pensées* s'autorisait de Montaigne ou le réfutait. « Combien de fois s'est-on demandé s'il les avait transcrits (les emprunts faits aux *Essais*)

1. Vie par Mme Périer.

2. « L'entretien entre Pascal et Sacy est la véritable introduction des Pensées. et *en contient tout le système* » — HAVET, *Pensées de Pascal*, p. 81 en note. — « Il contient la clé des Pensées, il en est la véritable introduction, » id. *Études sur les Pensées*.

3. M. Strowski, pour déterminer la cause de la conversion de Pascal, semble avoir surtout et presque exclusivement tenu compte des lettres de Jacqueline. Pascal ne pouvait entretenir la religieuse de ses difficultés intellectuelles. Avec sa sœur il se plaçait uniquement au point de vue des sentiments religieux, il lui découvrait comment il était dans la sécheresse et la désolation. — M. de Sacy était un peu plus capable de discuter philosophie, de l'entendre sur ce sujet et de lui donner la réplique. Pascal s'était détaché de la science et du monde avant de rechercher Dieu. N'est-ce pas l'ordre naturel ?

4. *Entretien avec M. de Sacy*.

pour en autoriser ses propres démonstrations ou au contraire pour combattre et réfuter Montaigne (1) ». La question a une extrême importance, puisqu'il s'agit du sens d'une foule de pensées. Pascal s'est expliqué clairement là-dessus dans les *Pensées*, et expressément dans l'entretien avec M. de Sacy.

Pascal admettait que Montaigne fût à la fois pyrrhonien et catholique; « il fait profession de la religion catholique... Il combat avec une fermeté invincible les hérétiques de son temps » et cependant « il est pur pyrrhonien (2) ». — Cela est notable, car c'est là une distinction familière à Pascal qui nous est étrangère, et dont l'omission a eu des conséquences incroyables. L'on ne saurait trop insister sur ce point. De ce que les uns ont établi que Pascal était un chrétien convaincu, ils en ont conclu qu'il ne pouvait être aucunement sceptique en philosophie, et les autres ayant cru établir que Pascal était sceptique au point de vue philosophique, ils en ont conclu qu'il avait eu beaucoup moins de foi qu'il n'en voulait avoir, et que, selon l'expression de Sainte-Beuve, « le doute avait été en lui comme un lion en cage ». De là, une confusion regrettable. — Brunetière, qui fut incontestablement le premier critique de notre temps, juge : « Que c'est le plus insupportable abus de langage que d'appliquer les noms de « sceptique » ou de « pyrrhonien » à l'homme qui a cru avec la sincérité, l'ardeur et la violence de Pascal »; c'est Cousin qui est pris ici à partie et justement, car il entendait le scepticisme au point de vue religieux. Brunetière écrit cependant encore : « La corruption de cette belle raison est son dogme (de Pascal); et plus profonde est la corruption, plus éclatante en devient la nécessité de la religion que veut prouver l'apologiste ». M. Brunschvicg dit de même : « Pascal, du moment qu'il est chrétien, n'est plus pyrrhonien (3) »; distinguons : Pascal, du moment qu'il est chrétien, n'est plus pyrrhonien, sous le même rapport et quant à la foi, nous le concédons, sous un rapport différent en tant que philosophe, nous le nions.

A notre époque le scepticisme est avant tout significatif d'incroyance religieuse; notre langage, et l'on ne peut l'en blâmer, n'admet plus qu'on puisse être logiquement sceptique en

1. Brunetière. — *Études critiques*, 3e série. De quelques travaux récents sur Pascal.

2. Brunetière. — *Études critiques*, *id.*

3. Brunschvicg, *Introduction aux Pensées. II, Le penseur.*

philosophie, « pur pyrrhonien » comme disait Pascal de Montaigne, et « disciple de l'Église par la foi » et même *aujourd'hui*, le chrétien fidèle ne le peut plus admettre. Pascal au contraire, concevait fort bien que l'on pût être, ou plutôt il entendait que l'on devait être tout ensemble pyrrhonien et chrétien. — « Il faut être géomètre, pyrrhonien, chrétien » — et il considérait comme avéré, que hors la foi et la révélation, l'on ne peut atteindre à aucune certitude absolue; cela même est le point de vue auquel Pascal se place et on doit lui appliquer à lui-même ces vues profondes, qui sont bien plus à lui qu'à Montaigne à qui il les attribue : « Que c'est dans cette assiette toute flottante et chancelante qu'elle est (de l'incertitude) qu'il combat avec une fermeté invincible les hérétiques de son temps... et que les trouvant dépouillés volontairement de toute révélation, et abandonnés à leur lumière naturelle, toute foi mise à part... il leur demande sur quels principes ils s'appuient; il les presse de les montrer. Il examine tous ceux qu'ils peuvent produire et pénètre si avant, par le talent où il excelle, qu'il montre la vanité de tous ceux qui passent pour les plus éclairés et les plus fermes... Enfin il examine aussi profondément les sciences, et la géométrie, *dont il montre l'incertitude dans les axiomes et dans les termes* qu'elle ne *définit point*, comme d'étendue, de mouvement, etc... — C'est ainsi qu'il gourmande si fortement et si cruellement la raison dénuée de la foi, que, lui faisant douter si elle est raisonnable, et si les animaux le sont ou non ou plus ou moins, il la fait descendre de l'excellence qu'elle s'est attribuée et la met par grâce en parallèle avec les bêtes, sans lui permettre de sortir de cet ordre jusqu'à ce qu'elle soit instruite par son Créateur même de son rang qu'elle ignore... » Cela est sans doute beaucoup plus du Pascal que du Montaigne, car ce dernier n'avait pas ce souci constant de l'ordre et de l'apologétique. Et voilà donc indubitablement ce que Pascal admire et emprunte à Montaigne. M. de Sacy fait remarquer à Pascal que l'étude de Montaigne est vaine et pernicieuse. « Il met dans tout ce qu'il dit la foi à part; ainsi nous qui avons la foi devons de même mettre à part tout ce qu'il dit ». Pascal s'efforce de démontrer en quoi Montaigne peut être utile, ce qu'il y a de bon en lui, ce qu'on doit en retenir, ce qu'on peut lui emprunter, ce qu'il approuve évidemment dans les œuvres de ce philosophe. « Montaigne est incomparable pour confondre l'orgueil de ceux qui, hors la foi,

se piquent d'une véritable justice : pour désabuser ceux qui s'attachent à leurs opinions, et *qui croient trouver dans les sciences des vérités inébranlables...* »

Après avoir vu ce que Pascal approuve, voyons donc maintenant ce qu'il réprouve en Montaigne, en quoi il le réfute. — « Je vous avoue, monsieur, que je ne puis voir sans joie dans cet auteur la superbe raison si invinciblement froissée par ses propres armes... et j'aurais aimé de tout mon cœur le ministre d'une si grande vengeance, si, étant disciple de l'Église par la foi, *il eut suivi les règles de la morale...* Mais il agit de cette sorte en païen. De ce principe, dit-il, que hors de la foi tout est dans l'incertitude, et considérant bien combien il y a que l'on cherche le vrai et le bien sans aucun progrès vers la tranquillité, il conclut qu'on en doit laisser le soin aux autres : et *demeurer cependant en repos...* » Et dans les *Pensées* « ce que Montaigne a de bon ne peut être acquis que difficilement. Ce qu'il a de mauvais, *j'entends hors les mœurs*, peut être corrigé en un moment, si on l'eût averti qu'il faisait trop d'histoires et qu'il parlait trop de soi. » (H., VII, 7). En deux mots : ce que Pascal emprunte à « l'incomparable auteur de l'art de conférer », c'est tout ce qui prouve que « hors la foi tout est dans l'incertitude »; tout ce qui est critique de la raison et de la connaissance chez Montaigne et les pyrrhoniens, Pascal l'adopte généralement; au contraire, ce qu'il reproche aux *Essais* c'est d'être démoralisants, « absolument pernicieux à ceux qui ont quelque pente à l'impiété et aux vices »; ce qu'il ne peut surtout pardonner à Montaigne, ce qui lui fait horreur, c'est « la nonchalance de salut qu'il inspire ». « Cette négligence en une affaire où il s'agit d'eux-mêmes, de leur éternité, de leur tout, m'irrite plus qu'elle ne m'attendrit; elle m'étonne et m'épouvante, c'est un monstre pour moi (Br., 194). » Pascal n'approuve que ceux qui « cherchent en gémissant (Br., 422) », et le premier but des *Pensées* est de secouer énergiquement l'indifférent et de le réveiller de sa nonchalance de salut.

Tout ce système de pensées que Pascal exprimait avec tant de précision, d'aisance et de passion à la fois, qui devait être versé en entier dans les *Pensées* et en constituer la partie la plus personnelle, Pascal ne l'improvisait pas, il l'avait élaboré lentement et conçu dans les angoisses, il y avait eu dans son âme durant les derniers temps de sa vie mondaine, un travail intense et douloureux de la pensée, « il avait cherché en

gémissant » et il avait enfin reconnu « qu'il est bon d'être lassé et fatigué par l'inutile recherche du vrai bien, afin de tendre les bras au libérateur. »

Que s'était-il donc passé? Si tout d'abord la connaissance spontanée du sentiment avait ébranlé le dogmatisme abusif de la raison raisonnante, la raison, vaincue sur ce terrain, « s'en était revanchée » en arguant à son tour le sentiment naturel d'incertitude; lutte intestine, crise intime, où tout le système de la connaissance, toute certitude absolue s'effondra, dont le scepticisme philosophique fut la conséquence immédiate, et la conversion totale à la foi, la conclusion.

Les principaux arguments par lesquels Pascal s'était persuadé de l'impossibilité d'acquérir une science certaine, il ne les avait pas inventés; la plupart avaient déjà été formulés par les pyrrhoniens, Montaigne leur avait donné, par la pénétration de son esprit et le naturel de son discours, une vertu et une vraisemblance plus convaincantes. Le XVIIe siècle s'est beaucoup plus préoccupé du problème de la connaissance que nous ne nous l'imaginons ordinairement; depuis que Descartes a dit dans une boutade célèbre : « Je ne veux pas même savoir s'il y a eu des hommes avant moi », nous nous sommes comportés comme si vraiment au XVIIe siècle et en France personne n'avait douté avant Descartes (1). Brunetière remettait les choses au point lorsqu'il écrivait : « c'est ce qui me gâte un peu son personnage, la tranquille assurance avec laquelle, quand il se souvient, il prétend qu'il invente. » Le fait est que Descartes ne faisait que traduire les préoccupations de son époque. La lecture de Montaigne, des auteurs et des philosophes anciens, des sceptiques en particulier, avait appris aux esprits à mettre en question la vérité de nos facultés de connaissance. Le courant du doute qui avait traversé les siècles continuait à couler. Le Père Mersenne, dix ans avant le *Discours de la méthode*, publiait un ouvrage : « *La vérité des sciences démontrée contre les pyrrho-*

1. Voici comment Voltaire explique l'origine de la vraie philosophie qu'il croit sans doute dater du XVIIIe siècle. — «... Toutes les écoles restaient dans l'absurdité et le monde dans l'ignorance. Descartes parut alors ; il fit le contraire de ce qu'il devait faire : au lieu d'étudier la nature il voulut la deviner. Il était le plus grand géomètre de son siècle, mais la géométrie laisse l'esprit comme elle le trouve... Le premier des mathématiciens ne fit guère que des romans de philosophie. — Ce qu'il y avait de romanesque réussit et le peu de vérités mêlé à ces chimères nouvelles fut d'abord combattu. Mais enfin... c'était beaucoup de détruire les chimères du péripatétisme ; quoique par d'autres chimères. Ces deux fantômes se combattirent. Ils tombèrent l'un après l'autre, *et la raison s'éleva enfin sur leurs ruines.* » (*Siècle de Louis XIV*, ch. XXXI.)

niens. » Nous devinons par les lettres de Méré que les amis de Pascal discutaient quelquefois entre eux de la valeur respective de la raison, du sentiment naturel et des sens. En marquant les arguments traditionnels au coin de sa personnalité, en les *pascalisant*, en les condensant et en les enrichissant d'aperçus nouveaux, l'auteur des *Pensées* semble avoir eu un pressentiment des questions actuelles : de l'immanence, de l'objectivité de nos connaissances et même du transformisme. Lorsque certaines idées sont dans l'air, il suffit qu'un grand esprit les condense pour hâter leur réalisation. — Le propre du génie est de résumer le passé et de précipiter l'avenir.

Il est évident que la valeur de notre connaissance dépend de la nature de notre origine. Selon que l'on croira à un Dieu mauvais avec les manichéens, à un Dieu bon, à un monde éternel, ou à l'évolution, l'on sera naturellement incliné à apprécier diversement la valeur de notre connaissance. Pascal trop accoutumé au raisonnement pour se résigner à admettre sans raison autre que leur évidence même, la certitude absolue des premiers principes, et voyant dans la foi à un Dieu souverainement parfait, la garantie nécessaire de leur valeur, en concluait très logiquement que hors la Révélation et la foi, notre origine et par suite notre connaissance devait être supposée incertaine, la certitude n'en pouvant être établie *à priori* par des principes non prouvés (1). C'est pourquoi l'hypothèse d'un démon méchant, renouvelée de Descartes, avait aux yeux de Pascal une assez grande vertu; aussi la rencontre-t-on plusieurs fois dans les *Pensées*. — « Les principales forces des pyrrhoniens, je laisse les moindres, sont : que nous n'avons aucune certitude de la vérité de ces principes, hors la foi et la révélation, sinon en ce que nous les sentons naturellement en nous. Car ce sentiment naturel n'est pas une *preuve* convaincante de leur vérité, puisque n'y ayant point de certitude, hors la foi, si l'homme est créé par un Dieu bon, par un Dieu méchant, ou à l'aventure, il est en doute si ces principes nous sont donnés ou véritables, ou faux, ou incertains selon notre origine... » « Je m'arrête à l'unique fort des dogmatistes, qui est qu'en parlant de bonne foi et sincèrement, on ne peut douter des principes naturels. Contre quoi les pyrrhoniens opposent en un mot l'incertitude de notre origine, qui enferme celle de notre

1. Nous nous plaçons au point de vue de Pascal.

nature; à quoi les dogmatistes sont encore à répondre depuis que le monde dure ». — Plusieurs années avant, dans l'*Entretien avec M. de Sacy*, Pascal avait déjà indiqué cet argument qui l'impressionnait : « Puisque nous ne savons que par la seule foi qu'un Être tout bon nous les a donnés véritables, en nous créant pour connaître la vérité, qui saura, sans cette lumière, si étant formés à l'aventure, ils ne sont pas incertains, ou si, étant formés par un être faux et méchant, il ne nous les a pas donnés faux afin de nous séduire? montrant, par là, que Dieu et le vrai sont inséparables, et que si l'un est ou n'est pas, s'il est certain ou incertain, l'autre est nécessairement de même. Qui sait donc si le sens commun que nous prenons pour juge du vrai a eu l'être de celui qui l'a créé? » Aujourd'hui cette hypothèse d'un mauvais génie nous semble étrange, chimérique et même littéralement absurde, elle ne prend plus sur nous. Ou il ne faut pas admettre un Dieu personnel créateur ou il faut l'admettre souverainement bon. L'on voit bien que ceux qui font cette supposition d'un génie mauvais qui *crée à sa ressemblance* et nous trompe, ont en tête le principe de causalité; on les forcera donc à admettre en vertu de ce principe même un Dieu un, simple, parfait, etc...

D'ailleurs il semble que Pascal ait senti lui-même ce que cette hypothèse d'un démon méchant avait de factice; ce qui l'impressionnait c'était moins cette supposition particulière, que l'incertitude de notre origine en général, et c'est pourquoi, à l'hypothèse d'une création par un démon méchant il joignait celle d'une formation des premiers principes « à l'aventure » — « n'y ayant point de certitude, hors la foi, si l'homme est créé par un Dieu bon, par un démon méchant, ou à l'aventure... » Non seulement dans les *Pensées* mais encore dans l'*Entretien avec M. de Sacy*, Pascal dit : « Puisque nous ne savons que par la seule foi qu'un être tout bon nous les a donnés véritables, en nous créant pour connaître la vérité, qui saura, sans cette lumière, si, étant formés à l'aventure, ils ne sont pas incertains... » D'où il appert que Pascal n'avait pas changé sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, depuis sa vie mondaine jusqu'à sa mort.

Il n'est pas invraisemblable que Pascal ait entendu par « cette formation des premiers principes à l'aventure » non pas peut-être ou seulement, le hasard, mais encore ce perfectionnement, cette formation, cette production de la nature par la coutume héré-

ditaire. — Or, supposé que nos premiers principes soient l'effet de l'hérédité et de l'éducation, il est évident qu'ils ne peuvent avoir qu'une valeur relative, qu'ils pourraient être autres, qu'ils peuvent avec le temps être modifiés, ou même renversés, et qu'ils n'ont donc pas cette valeur absolue, immuable et éternelle qu'on leur attribue *a priori*. — Qui ne voit combien cette opinion est plus intéressante, plus positive, plus fondée sur l'expérience, plus digne d'examen que l'hypothèse toute gratuite d'un mauvais génie? Qui ne voit aussi qu'elle n'est pas différente au fond, — le nom seul manquant, non la chose, — de telle de nos doctrines contemporaines qu'elle prévient. Or ce n'est pas ici qu'un vain rapprochement littéraire; les affirmations de Pascal à ce sujet, sont plus expressives qu'on ne s'y attend peut-être; et qu'on ne dise point surtout que c'est sans doute une pensée qu'il a émise en passant sans en comprendre la portée; Pascal a insisté sur la vertu créatrice de la coutume comme sur aucune de ses vues les plus importantes. « Qu'est-ce que nos principes naturels, sinon nos principes accoutumés? Et dans les enfants, ceux qu'ils ont reçus de la coutume de leurs frères comme la chasse dans les animaux... Une différente coutume nous donnera d'autres principes naturels... La coutume est une seconde nature qui détruit la première. Mais qu'est-ce que la nature! Pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle? *J'ai grand peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume* comme la coutume est une seconde nature. » (H., 3, 13).

Il convient cependant de remarquer qu'il est plutôt question dans cette pensée, des principes de droit naturel que Pascal renverse ailleurs avec une ardeur révolutionnaire qui avait effrayé le grand Arnauld au point de lui faire juger bon de retrancher de l'édition des *Pensées* ces accents compromettants. — « *Veri juris!* Nous n'en avons plus : si nous en avions, nous ne prendrions pas pour règle de justice de suivre les mœurs de son pays... » (Br., 297). « ... Le peuple n'est pas susceptible de cette doctrine; et ainsi, *comme il croit* que la vérité se peut trouver, et qu'elle est dans les lois et les coutumes, il les croit, et prend leur antiquité comme une preuve de leur vérité... Ainsi il y obéit; mais il est sujet à se révolter dès qu'on lui montre qu'elles ne valent rien... (1) » (H., VI, 40).

---

1. MONTAIGNE, *Essais*, Ed. Hachette. Liv. Ie chap. XXII, *de la coutume*. — Pascal s'est approprié les raisons les meilleures qu'on rencontre en ce chapitre.— « Les loix de la conscience que nous disons naistre de nature, naissent de la coutume... c'est

Or, qui juge que les premiers principes de droit naturel ne sont pas immuables et peuvent être influencés par la coutume, ne doit pas excepter de cette influence les notions premières de la connaissance. « La coutume est notre nature. Qui s'accoutume à la foi la croit, et ne peut plus craindre l'enfer, et ne croit autre chose. Qui s'accoutume à croire que le roi est terrible... etc. Qui doute donc que, notre âme étant accoutumée à voir nombre, espace, mouvement, croie cela et rien que cela. » (H. XXV., 91).

Il est donc incontestable que Pascal a parfaitement saisi ce que notre nature avait de malléable et, comme la raison, de ployable à tous sens, et l'on conçoit qu'il devait avoir moins de foi que les dogmatiques dans la certitude du sentiment naturel et qu'il ait pu dire des premiers principes: « qui sait, si étant formés à l'aventure ils ne sont pas incertains. »

L'origine incertaine de notre nature était selon Pascal la raison la plus forte que nous ayons de douter de la valeur de nos principes premiers; un second argument tiré des illusions des songes, argument que nous rencontrons chez les anciens sceptiques, chez Bossuet, chez Descartes, était aussi invoqué par Pascal pour montrer que le sentiment naturel de l'évidence sensible n'est pas absolument convaincant. — « De plus personne n'a d'assurance, hors de la foi, s'il veille ou s'il dort, vu que durant le sommeil on croit veiller aussi fermement que nous faisons; on croit voir les espaces, les figures, les mouvements; on sent couler le temps, on le mesure; et enfin on agit de même qu'éveillé; de sorte que, la moitié de la vie se passant en sommeil, par notre propre aveu, où, quoiqu'il nous en paraisse, nous n'avons aucune idée du vrai, tous nos sentiments étant alors des illusions, qui sait si cette autre moitié de la vie où nous pensons veiller n'est pas un autre sommeil un peu différent du premier dont nous nous éveillons quand nous pensons dormir » (H., VIII, 1). — L'argument tiré du sens commun, des impressions prétendues analogues que semblent produire les objets sur tous les hommes n'est pas non plus absolument convaincant. « ... Toutes les fois que deux hommes voient un corps changer de place, ils expriment tous deux la vue de ce même

---

la règle des règles, et générales loy des loix, que chascun observe celle du lieu où il est... Les communes imaginations que nous trouvons en crédit autour de nous et infuses en nostre âme par la semence de nos pères, il semble que ce soyent les générales et les naturelles... »

objet par le même mot, en disant, l'un et l'autre qu'il s'est mû; et de cette conformité d'application on tire *une puissante conjecture* d'une conformité d'idées; mais cela n'est pas absolument convaincant, de la dernière conviction, quoiqu'il y ait bien à parier pour l'affirmative, puisqu'on sait qu'on tire souvent les mêmes conséquences de suppositions différentes. » (H., III, 15).

Ce qu'il y a d'important dans ces pensées, quelle que soit d'ailleurs la valeur des arguments apportés, c'est chez Pascal, la défiance raisonnée de cet instinct, de ce sentiment naturel qui nous porte invinciblement à croire à la réalité des objets de nos sensations, à l'espace, au temps, etc., et qu'il ne jugeait pas absolument inattaquable; ainsi il posait déjà en quelque manière, ou du moins il pressentait cette question de l'objectivité de notre connaissance, sur laquelle l'on a tant discuté depuis et qui est loin encore d'être complètement résolue.

Nous en avons fini avec les premiers principes dont la connaissance était attribuée par Pascal au cœur, au sentiment naturel. Nous avons vu aussi comment la raison dans son exercice était convaincue d'impuissance. D'ailleurs, elles sont dans toutes les mémoires, les pensées fameuses qui démontrent à quel point la raison est éprouvée et influencée par l'amour-propre, l'imagination, les sens. Nous n'insisterons donc point là-dessus.

Cependant l'on trouve encore en Pascal, une de ces vues admirablement larges et profondes, telles qu'il les aimait, qui caractérise le mieux la nature de son génie et qui est l'idée qu'il préférait, parce qu'elle lui ressemble le plus; cette considération qui hantait son esprit, et qu'il contemplait d'autant plus volontiers, qu'elle lui démontrait plus invinciblement l'inanité des sciences, et qu'elle accablait et épouvantait par son immensité, son imagination et sa raison, c'est l'idée pascalienne des deux infinis, l'un de grandeur et l'autre de petitesse. L'on n'a qu'à relire le célèbre fragment lyrique des *Pensées :* « Que l'homme contemple donc la nature entière dans sa haute et pleine majesté, qu'il éloigne sa vue des objets bas qui l'environnent... » Qu'on lise attentivement tout ce passage et l'on se rendra compte aisément de tout le parti que Pascal en tirait contre la possibilité de la philosophie et de la science. Voici en quelques mots tout son argument : L'objet de la science est infini et nos moyens de connaissance sont bornés; d'autre part, la moindre partie

de l'univers a rapport à tout l'ensemble, la science est donc impossible.

« Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Infiniment éloigné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leur principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable, également incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini où il est englouti.... »

» Mais l'infinité en petitesse est bien moins visible. Les philosophes ont bien plutôt prétendu d'y arriver, et c'est là où tous ont achoppé. C'est ce qui a donné lieu à ces titres si ordinaires. Des principes des choses. Des principes de la philosophie (titre d'un ouvrage de Descartes) et aux semblables, aussi fastueux en effet, quoique moins en apparence, que cet autre qui crève les yeux. *De omni scibili.*

» Voilà notre état véritable; c'est ce qui nous rend incapables *de savoir certainement et d'ignorer absolument...* Nous brûlons de désir de trouver une assiette ferme et une dernière base constante pour y édifier une tour qui s'élève à l'infini, mais tout notre fondement craque, et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes » (1).

» Ne cherchons donc pas d'assurance et de fermeté. Notre raison est toujours déçue par l'inconstance des apparences, rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis qui l'enferment et le fuient... »

» Si l'homme s'étudiait le premier, il verrait combien il est incapable de passer outre. *Comment se pourrait-il qu'une partie connût le tout? Mais il aspirera peut-être à connaître au moins les parties avec lesquelles il a de la proportion. Mais les parties du monde ont toutes un tel rapport et un tel enchaînement l'une avec l'autre, que je crois impossible de connaître l'une sans l'autre et sans le tout.* » (H. I, 1).

L'on peut après avoir médité ces pensées, douter s'il est bien exact de dire avec M. Stapfer (*Revue des Deux Mondes*, 15 nov. 1908) que le Pascal non des *opuscules* mais des *Pensées*, « n'a pas plus douté de la science que de la religion et avec l'infinie différence de vénération et d'amour que le divin réclame, il les a toujours considérées respectueusement l'une et

1. Allusion probable à la tour de Babel.

l'autre (1) »; ou comme M. Droz cité par M. Stapfer, que Pascal « n'a jamais douté de la science, que nulle part il ne la condamne comme fausse, bien qu'il lui arrive, ce qui n'est pas la même chose, de la déclarer inutile et vaine. » — Qu'il ne faille pas toujours prendre Pascal au mot, qu'il n'ait pas anathématisé la science, qu'il ait cru qu'elle pouvait être bonne, lorsqu'on la subordonne à la foi comme au principe de sa certitude et à la fin à laquelle elle doit tendre, cela est incontestable. Mais si l'on considère la science à part de la foi, Pascal déclare non seulement qu'elle est « inutile et vaine », mais encore douteuse et incertaine. Et dans cette supposition Pascal devait bien se garder d'affirmer que la science fût fausse, il était trop avisé pour le dire; un sceptique convaincu ou supposé, s'il est circonspect, se garde bien d'affirmer, de déclarer quoi que ce soit vrai ou faux, il dira qu'il n'en sait rien; avec Montaigne, il répondra « Que sais-je ». Et c'est la position de Pascal. « Descartes inutile *et incertain* »; « Il faut dire en gros : « Cela se fait par figure et mouvement » car cela est vrai. Mais de dire quels, et composer la machine cela est ridicule. Car cela est inutile, et *incertain* et pénible. Et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine ». (H., XXIV, 100, b.) (2).

Enfin il y avait un fait indéniable qui, dans la pensée de Pascal, dominait tout le débat, dont les raisons précédentes n'étaient après tout que des explications, et qui tranchait la question, c'était selon l'expression cartésienne qu'en philosophie « il n'y a aucune chose dont on ne dispute et par consé-

1. Dans le même article M. Stapfer dit plus exactement : « Il faut bien admettre dans une certaine mesure la réalité du scepticisme de Pascal en matière de science... » Mais tout d'abord nous ne voyons pas que cela soit aisément conciliable avec l'affirmation sans restriction que « Pascal n'a jamais douté de la science ». Et si nous entrevoyons qu'à la rigueur la conciliation soit possible, nous ne voyons plus du tout que : du doute de Pascal en matière de science l'on doive conclure a fortiori le doute en matière de foi. C'est, il semble, ce qu'affirme M. Stapfer. « Il faut bien admettre dans une certaine mesure la réalité du scepticisme de Pascal en matière de religion *puisque* jusqu'à un certain point aussi on est obligé de l'admettre en matière de science. » Brunetière, qui proclamait la banqueroute de la science et contestait la possibilité d'une métaphysique certaine, admettait une opinion semblable chez Pascal. — « A mesure que Pascal apprenait la vie que Descartes désapprenait... il se dégageait de ce fanatisme de science où l'autre au contraire s'enfonçait chaque jour davantage. » Un partisan obstiné de la raison et de la science aura toujours grand peine à admettre que Pascal en ait douté. Le cœur a ses raisons... L'on est diversement intéressé à la question, l'on ne sera jamais d'accord.

2. L'on a dit que Pascal s'attaquait à Descartes, non à la science. Nous pensons que Pascal s'en prend à Descartes comme au représentant de la science en général. D'ailleurs dans cet article nous apportons d'autres textes.

quent qui ne soit douteuse ». Mais tandis que pour Descartes ce n'était là une raison que de désespérer du passé, pour Pascal au contraire, c'était une raison de désespérer de l'avenir. « Cela suffirait sans doute si la raison était raisonnable. Elle l'est bien assez pour avouer qu'elle n'a encore pu trouver rien de ferme; mais elle ne désespère pas encore d'y arriver, elle est aussi ardente que jamais dans cette recherche, et s'assure d'avoir en soi les forces nécessaires pour cette conquête. Il faut donc l'achever, et après avoir examiné ses puissances dans leurs effets, reconnaissons-les en elles-mêmes; voyons si elle a quelques formes et quelques prises capables de saisir la vérité... (Br., 73).

Quand Pascal dit : « Le pyrrhonisme est le vrai. Car après tout, les hommes avant Jésus-Christ ne savaient où ils en étaient, ni s'ils étaient grands et petits... », cela ne signifie pas seulement « que le pyrrhonisme était vrai du temps de Pyrrhon » (1). Pascal dit qu'il *est le* vrai au temps présent; aujourd'hui donc, actuellement et maintenant encore, hors la foi il n'y a point de certitude. La preuve en est que « les hommes avant Jésus-Christ ne savaient où ils en étaient... ». « 280 sortes de souverains biens dans Montaigne ».

« L'un dit que le souverain bien est en la vertu, l'autre le met en la volupté, l'un en la science de la nature, l'autre en la vérité... l'autre en l'ignorance totale, l'autre en l'indolence, d'autres à résister aux apparences, l'autre à n'admirer rien, et les vrais pyrrhoniens en leur ataraxie... nous voilà bien payés. « Aussi faut-il voir si cette belle philosophie n'a rien acquis de certain par un travail si long et si tendu; peut-être qu'au moins l'âme se connaîtra elle-même. Écoutons les régents du monde sur ce sujet... » (Br. 73).

« Est-ce donc que l'âme est encore un sujet trop noble pour ses faibles lumières? Abaissons-la donc à la matière... Qu'en ont-ils connu, ces grands dogmatistes qui n'ignorent rien... » (Br. 73).

---

1. Voir BRUNSCHVICG, *Pensées. Introduction.* — Pascal « a écrit que le pyrrhonisme est le vrai. Cela veut dire simplement, répondrons-nous, que le pyrrhonisme était vrai du temps de Pyrrhon ». L'intention de M. Br. est de prouver que Pascal n'est pas sceptique au point de vue religieux. Il distingue la partie négative de la doctrine de Pascal de ses conclusions positives. Il reconnaît en empruntant la formule de Royer-Collard : « Qu'il est vrai que dans les fragments des *Pensées*, Pascal *fait au pyrrhonisme sa part, et plus que sa part peut-être* ». Et tout cela est exact. Ce n'est que l'interprétation de la pensée de Pascal : « le pyrrhonisme est le vrai... » que nous critiquons.

« Une lettre de la folie de la science humaine et de la philosophie. » (H. XXV, 109, b.).

Appliquons donc à Pascal lui-même ce dessein qu'il attribue à Montaigne et qui n'est que le sien. Fions-nous en à M. de Sacy. « Je crois assurément que cet homme (Montaigne) avait de l'esprit; mais je ne sais pas si vous ne lui en prêtez pas un peu plus qu'il n'en a, par cet enchaînement si juste que vous faites de ses principes... » En effet ce dessein si soutenu, si conséquent, si chrétien, ce n'est pas du Montaigne, c'est du Pascal. — « (Pascal) a voulu chercher (quelle philosophie) la raison devrait dicter sans la lumière de la foi, il a pris ses principes dans cette supposition; et ainsi considérant l'homme destitué de toute révélation il discourt en cette sorte. Il met toutes choses dans un doute universel et général... Sur ce principe roulent tous ses discours... c'est la seule chose qu'il prétend bien établir, quoiqu'il ne fasse pas toujours remarquer son intention... Et c'est dans cette assiette toute flottante et chancelante qu'elle est, qu'il combat avec une fermeté invincible (les libertins et les indifférents) de son temps... » — Un des moyens apologétiques de Pascal consiste à raisonner par l'absurde, à se mettre dans l'hypothèse de l'incrédule, pour l'acculer et exagérer sur sa tête les absurdités, jusqu'à ce qu'il s'abatte, soit écrasé sous le poids intolérable des antinomies, de sorte qu'enfin « Il tende les bras au libérateur. »

Le dogme fondamental de Pascal, la pensée qui est à la base de son œuvre et qui en supporte toute l'argumentation c'est que, si comme Montaigne, Du Vair, Pierre Charron, on met la foi à part, on en fait « un complément », si comme Descartes on l'invite « à se remiser dans une salle d'attente honorable », si comme la plupart des esprits cultivés et des mathématiciens de son temps — car c'est à eux, autant et plus qu'aux libertins, qu'il s'en prend dans ses *Pensées* (1) — si comme eux, en science et surtout en philosophie, l'on abstrait de la religion, ou si, ce qui est pis, comme Miton et Méré on y croit peu ou pas, alors, on ne peut aboutir qu'au scepticisme, ou plutôt l'on ne fait que s'égarer dans un labyrinthe de contradictions, l'on n'arrive à rien. Et cela pour deux motifs : tout d'abord parce que la raison est « ployable à tous sens » et qu'il y a tout

1. « Descartes sera pour lui l'ennemi *comme représentant le rationalisme scientifique, la science* aspirant à fournir une philosophie et à remplacer la religion ». LANSON, (article *Pascal, Grande encyclopédie*).

un monde dont elle ne doit pas connaître, et ensuite parce que les premiers principes, hors la foi, n'ont qu'une certitude morale et non absolue.

Car, c'est bien une certitude morale, c'est-à-dire, une probabilité aussi rapprochée qu'on voudra de la certitude absolue qui est la limite vers laquelle elle tend sans jamais pouvoir l'atteindre, que Pascal attribue aux premiers principes. « Le sentiment commun n'est pas convaincant de *la dernière conviction*, quoiqu'il y ait bien à parier pour l'affirmative... cela suffit pour embrouiller au moins la matière; non que cela éteigne absolument la clarté naturelle qui nous assure de ces choses... » (H. III, 15).

C'est à cette conclusion qu'il se faut arrêter, et ce qui la confirme, c'est que si l'on n'admet pas que Pascal a attribué et n'a attribué à la connaissance des premiers principes et des notions premières, la révélation mise à part, qu'une certitude morale, il devient impossible d'interpréter tous les textes d'abord, et ensuite d'expliquer comment Pascal peut nous conduire raisonnablement à la foi.

C'est une des règles les plus élémentaires, les plus primitives de la critique que pour déterminer la pensée d'un écrivain, il est de toute nécessité de tenir compte de tous les textes et de l'intention générale de l'œuvre; et cette règle qui s'applique à tout auteur, s'applique à Pascal pour des raisons très particulières. L'intention de Pascal qui ne dit pas toujours « sa pensée de derrière... » est de confondre les philosophes, de les ruiner en les opposant les uns aux autres, de les éconduire, de les renvoyer dos à dos, de faire table rase de la philosophie, d'en vider l'esprit, afin de laisser la place entièrement libre à la grâce et à la foi (1). Dans ce dessein, il combat tour à tour les dogmatiques par les arguments des pyrrhoniens et les pyrrhoniens par l'argument « l'unique fort des dogmatiques ». Ce que Pascal veut établir, c'est la contradiction intestine, la corruption de la raison, et il le fait avec une telle violence que sa pensée dépasse quelquefois son dessein et s'emporte elle-même, de sorte que, quand il combat le dogmatisme avec les arguments des pyrrhoniens, il semble plus sceptique, que les pyrrhoniens eux-mêmes, quoi qu'il le soit moins qu'il ne le

1. Cf. SULLY-PRUDHOMME. *La vraie religion selon Pascal.* Introduction : « Ni le pyrrhonisme ni le dogmatisme rationnel ne sont donc dans le vrai pour Pascal ; il les renvoie dos à dos et donne la parole à la foi » p. 4.

paraît, et quand, après avoir vaincu les dogmatiques, il semble avoir donné gain de cause aux sceptiques, il se retourne, les attaque furieusement et s'emporte contre eux avec plus de force que les dogmatiques les plus intransigeants. D'une nature extrêmement violente, Pascal se fâche souvent un peu, de là le ton autoritaire, « despotique » de certaines pensées. Plutôt que de tomber dans la médiocrité et la neutralité en conservant un juste milieu et en ne prenant parti contre personne; plutôt que d'exprimer son opinion avec mille réserves académiques avec des : un peu... peut-être... semble-t-il, etc. (1), Pascal préfère agir et donner une idée efficace et frappante du vrai et du juste, en soutenant successivement et jusqu'à l'excès le pour et le contre. L'on a fait remarquer que la méthode de Pascal était antinomique, et à dessein; il semble que cette manière lui ait été naturelle et inconsciente plutôt ou du moins avant que d'être intentionnelle.

Sa méthode étant antithétique, — et on le concède, — pour avoir la pensée exacte de Pascal il faut faire la synthèse, c'est-à-dire rassembler les affirmations contraires ou mieux complémentaires, et les concilier en une idée d'ensemble. C'est l'auteur des *Pensées* lui-même qui nous en avertit — « à la fin de chaque vérité il faut ajouter qu'on se souvient de la vérité opposée ». — « On ne peut faire une bonne physionomie qu'en recordant toutes nos contrariétés, et il ne suffit pas de suivre une suite de qualités accordantes sans accorder les contraires. Pour entendre le sens d'un auteur il faut accorder tous les passages contraires. — Tout auteur a un sens auquel tous les passages contraires s'accordent, ou il n'a point de sens du tout ». — C'est en faisant réflexion sur son œuvre que Pascal a écrit cette pensée. Si l'on juge de l'opinion de Pascal par des pensées isolées, ou si l'on interprète littéralement des textes opposés, l'on ne pourra que faire dire à Pascal le contraire de ce qu'il pense, ou le mettre en contradiction avec lui-même. Condorcet, par des pensées perfidement choisies et combinées, avait fait un discours où Pascal semblait athée. Après avoir cité tout le passage « Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison mais encore par le cœur; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain

1. Pascal ne dira pas « le pyrrhonisme a du vrai », il dira « le pyrrhonisme est le vrai ». Il avait d'abord écrit « tant le pyrrhonisme a de force » et cela est sa pensée il raye et écrit « à la gloire du pyrrhonisme » cela est plus sonore.

que le raisonnement qui n'y a point de part, essaye de les combattre, etc... » M. Ravaisson conclut : (*Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1887) « Que ce passage suffirait à renverser tout ce qu'on a écrit pour prouver le pyrrhonisme prétendu de son auteur ». En citant des passages contraires, celui-ci par exemple : « Il se peut faire qu'il y ait de vraies démonstrations ; mais cela n'est pas certain. Ainsi cela ne montre autre chose, sinon qu'il n'est pas certain que tout soit incertain, à la gloire du pyrrhonisme ». (Br. 387) ou cette autre : « Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment. Mais la fantaisie est semblable et contraire au sentiment, de sorte qu'on ne peut distinguer entre ces contraires. L'un dit que mon sentiment est fantaisie, l'autre que sa fantaisie est sentiment. Il faudrait avoir une règle. La raison s'offre, mais elle est ployable à tous sens ; et ainsi il n'y en a point » (H. VII, 4). Après dix citations de cette sorte où l'intuition et le raisonnement sont accusés d'impuissance, ne sera-t-on pas bien plus en droit de conclure ? « Que ces passages suffiraient à renverser tout ce qu'on a écrit pour prouver le dogmatisme prétendu de leur auteur » (1).

D'autre part, en tenant compte de tous les textes, mais en ne les conciliant pas et en les interprétant littéralement, M. Havet, qui le prend quelquefois d'un peu bien haut avec Pascal, affecte avec une secrète et perfide complaisance de le mettre en contradiction avec lui-même. — Pascal dit : « Nous savons que nous ne rêvons point... la connaissance des premiers principes... est aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent... » M. Havet ne dit pas « que ce passage suffirait à renverser tout ce qu'on a écrit pour prouver le pyrrhonisme prétendu de son auteur », il connaît trop son Pascal pour cela ; mais il fait ses réflexions (note 2, Art. VIII, 6). « Pascal parlait ailleurs tout autrement », (note 5), « Pourquoi donc disait-il tout à l'heure que ce sentiment naturel n'est pas une preuve convaincante de vérité ? », (note 6). « Si nous sommes capables de certitude, où donc est notre faiblesse ». — Vraiment, à l'en croire, Pascal, malgré tout son génie, serait un des auteurs

1. M. Victor Giraud — (Pascal : *L'homme, l'œuvre, l'influence* — Fontemoing, 3e édition, p. 190) soutient que le scepticisme de Pascal n'est qu'apparent sous prétexte que « la nature soutient la raison impuissante. » Ce texte est tiré d'un passage où Pascal s'en prend aux sceptiques. Il s'efforce alors de prouver comment « la nature confond les pyrrhoniens ». Quand il en aura fini avec eux, il prouvera comment « la raison confond les dogmatiques » et alors il soutiendra que la nature n'est pas un fondement inébranlable.

les plus inconséquents, les plus dépourvus d'esprit de suite qu'on ait rarement vus! Il faut tenir compte du dessein de Pascal qui est de contredire tous les philosophes, et par conséquent de se contredire lui-même apparemment. « S'il se vante je l'abaisse; s'il s'abaisse, je le vante, et le contredis toujours, jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible ». — En prenant une position intermédiaire entre les dogmatiques absolus et les sceptiques (1) en attribuant une certitude morale aux principes premiers, il dit aux dogmatiques : vous avez tort, il n'y a pas tant de certitude que vous croyez, tout n'est pas douteux — « La nature confond les pyrrhoniens, et la raison confond les dogmatiques ». — Pas de certitude absolue ici-bas, et cependant l'on ne peut vivre sans cela, où la trouver?

— Il y a bien la foi, mais Pascal, s'il est sceptique en philosophie, comme dit M. Havet, peut-il y atteindre? « Qu'est-ce que la foi, comment pourrait-on avoir la foi, quand on ne sait pas si on dort si on veille? *Fides ex auditu*, dit saint Paul; comment donc pourra-t-on croire, si on n'est pas sûr de ce qu'on entend. » (H. Art. VIII, 1, note 2).

— Pascal ne dit pas « qu'on ne sait pas si on dort, si on veille », il dit que le sentiment naturel qui nous en persuade n'est pas « absolument convaincant de la dernière conviction, quoiqu'il y ait bien à parier pour l'affirmative. — « Nous savons que nous ne dormons pas », dit-il autre part, nous en sommes moralement certains. En attribuant une certitude morale aux premiers principes, Pascal se ménageait une porte de sortie par laquelle il pouvait rejoindre la foi, et cela au moyen des arguments apologétiques tirés des miracles, des prophéties, de la vie de Jésus-Christ et des prodiges de l'âge apostolique, qui constituaient une autre grande partie de l'apologie qu'il projetait. — Pascal estime qu'après tous les arguments des pyrrhoniens, il y a encore suffisamment de lumière naturelle pour que l'homme sincère et qui cherche la vérité de tout son cœur et de toute son âme puisse trouver la véritable religion. « Cela suffit à embrouiller la matière, non que cela éteigne absolument la clarté naturelle qui nous assure de ces choses. » N'est-ce pas là sa véritable position en apologétique?

1. A vrai dire : Pascal ne voulait pas prendre position dans le problème philosophique, il ne voulait être ni sceptique ni dogmatique, mais croyant. Or cela est impossible, il faut avoir une opinion sur la valeur de la connaissance, et l'on en a une, même si l'on n'en veut pas avoir.

En résumé : Pascal, en accusant la raison d'être ployable à tous sens, et le sentiment naturel de n'être pas absolument convaincant, établit tout d'abord qu'il n'y a pas ici-bas de certitude absolue, mais en attribuant aux notions premières une certitude morale, il se réserve de recourir à la révélation et à la foi. « S'il ne fallait rien faire que pour le certain, on ne devrait rien faire pour la religion; car elle n'est pas certaine (c'est-à-dire absolument démontrée). Mais combien de choses fait-on pour l'incertain, les voyages sur mer, les batailles! Je dis donc qu'il ne faudrait rien faire du tout, *car rien n'est certain; et qu'il y a plus de certitude à la religion, que non pas que nous voyions le jour de demain...* » (H. XXIV, 88) (1).

On voit où Pascal en veut venir, et s'il accumule à plaisir les contradictions sur la tête de l'incrédule c'est pour le conduire à Dieu.

« Qui donc démêlera cet embrouillement? La nature confond les pyrrhoniens et la raison confond les dogmatiques. Que deviendrez-vous donc, ô hommes qui cherchez quelle est votre véritable condition *par la raison naturelle?* Vous ne pouvez fuir une de ces sectes ni subsister dans aucune.

« Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous même. Humiliez-vous, raison impuissante; taisez-vous, nature imbécile : apprenez que l'homme passe infiniment l'homme, et entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez. Écoutez Dieu. » (H. VIII, 1).

Telles sont approximativement, si nous ne nous trompons, les réflexions que Pascal roulait dans sa tête, durant les derniers temps de sa vie mondaine, elles sont presque toutes résumées dans l'entretien qu'il eut avec M. de Sacy au lendemain de sa conversion.

A cette époque, quoique sa foi n'ait jamais été compromise, Pascal ne laissait pas de ressentir quelquefois les premiers symptômes du doute. Il y a peu ou pas de chrétiens intelligents

1. Cousin, Chateaubriand, Sainte-Beuve avaient exagéré le scepticisme de Pascal. Une réaction était fatale, M. Brunetière, qui regrettait d'avoir été « nourri dans le respect de l'une des paroles certainement les plus absurdes qui soient jamais tombées de la bouche d'un doctrinaire ». Le doctrinaire, c'est Roger-Collard, et la parole absurde c'est que « l'on ne fait pas au scepticisme sa part », a mené une véritable campagne contre le scepticisme en général et celui de Pascal eu particulier. L'autorité de Brunetière était grande. On le craignait. Les élèves le craignent encore. Et voilà pourquoi l'on ne fait plus aujourd'hui au scepticisme de Pascal, sa part. Brunetière d'ailleurs était beaucoup plus sceptique qu'il ne le pensait, il ne croyait pas à la métaphysique. Au fond sa pensée sur Pascal ne diffère pas de la nôtre.

qui ne soient quelquefois tentés, et il serait invraisemblable que Pascal tiraillé par l'incertitude philosophique, et vivant parmi des indifférents et des incrédules, n'ait pas été au moins superficiellement éprouvé dans sa foi. Et même par quelques passages des *Pensées,* l'on pourrait conjecturer, car c'est une simple conjecture, que la conception virginale, l'Eucharistie, ont été les principaux objets de ses préoccupations.

Pascal serait donc devenu probablement un disciple ou un imitateur de Montaigne, s'il avait eu une nature nonchalante et paresseuse. Mais il était doué d'un caractère trop énergique, trop ardent, trop violent pour cela. « D'après un témoignage rapporté par un janséniste, à Port-Royal, quand il discutait, c'était avec un tel emportement qu'on l'eût cru toujours en colère et prêt à « jurer » (et lors de la condamnation des cinq propositions par le Pape) Pascal seul de son avis, le soutint avec la plus grande énergie contre ses amis chancelants, et un jour désespéré de leur défection, après un long débat il perdit connaissance » (1). Par cette irascibilité qu'il ne parvenait pas à corriger complètement, Pascal rappelle Napoléon, et nous n'aurions pas osé faire ce rapprochement, si Sainte-Beuve ne nous en eût donné l'exemple. « Pascal est peut-être l'écrivain moderne duquel se rapproche le plus, pour la trempe, la parole de Napoléon, quand celui-ci est tout entier lui-même... Pascal, dans les immortelles *Pensées* qu'on a trouvées chez lui à l'état de notes, et qu'il écrivait sous cette forme pour lui seul, rappelle souvent, par la brusquerie même, par cet accent despotique que Voltaire lui a reproché, le caractère des dictées et des lettres de Napoléon. Il y avait de la géométrie chez l'un comme chez l'autre. Leur parole, à tous deux, se grave à la pointe du compas, et, certes, l'imagination non plus n'y fait pas défaut. » (2)

De tels hommes ont la tête trop bien faite pour la reposer doucement sur le mol oreiller de l'ignorance et du doute. Ces natures impériales ne veulent point de partage; et de même que Napoléon ne put jamais s'arrêter dans ses conquêtes, l'Europe ne lui paraissant qu'une « taupinée », de même Pascal, ne pouvait être satisfait par la conquête d'une demi-lumière, d'une demi-vérité; il la lui fallait éblouissante, entière et absolue.

---

1. Voir l'Introduction de M. Michaut aux *Pensées*, dont Sully-Prudhomme dit qu'elle est « lumineuse » ou le *Port-Royal* de Sainte-Beuve, Livre III, Chap. XVIII. Hachette, nouvelle édition, p. 356.

2. *Causeries du Lundi,* 17 Oct. 1849. *Mémoires de Napoléon.*

Plutôt que de ne pas atteindre à la certitude, plutôt que de demeurer dans un état si misérable, il concevait que par désespoir l'on pût « se donner à soi-même la mort » (1).

L'incertitude à laquelle l'amenait la réflexion philosophique et le pessimisme qui en découle, furent la cause principale de sa conversion totale et définitive à la foi : ce n'est pas l'opinion de tous les pascalisants, mais c'est la bonne, c'est celle de Sainte-Beuve, de Villemain, etc... (2) C'était l'opinion de ceux qui l'ont le mieux connu. Tout Port-Royal des Champs occupé de la joie que causaient la conversion et la vue de M. Pascal, répétait que « M. de Sacy était arrivé (à la vérité) par la claire vue du Christianisme et M. Pascal n'y était arrivé *qu'après beaucoup de tours en s'attachant aux principes des philosophes* ». C'est ce que nous prouve le dessein des *Pensées* qui n'était autre que de mener l'incrédule par les voies que l'auteur s'était d'abord lui-même frayées ; et c'est ce que nous atteste enfin le mémorial que Pascal portait sur son cœur et dont le premier cri de triomphe est, *après le désaveu des philosophes et des savants :*

« Certitude, certitude... »

Fr. H. Petitot, O. P.

Jérusalem.

---

1. « Enfin plutôt que de choisir aucune religion et d'y établir son repos, il prendrait le parti de se donner lui-même la mort pour sortir tout d'un coup d'un état si misérable... » Filleau de la Chaise. *Discours sur les Pensées de M. P.*

2. Brunetière estimait avec Vinet que « dans la balance où Pascal avait entassé les éléments de sa conviction religieuse, le pessimisme bien plus manifeste que le pyrrhonisme avait pesé d'un bien plus grand poids que l'insuffisance de nos moyens de connaître » (Brunetière. « *De quelques travaux récents sur Pascal, Etudes critiques.* ») Notre avis n'est pas sensiblement différent ; nous croyons que le scepticisme entraîne l'incertitude de la morale, de notre fin, de nos efforts, en un mot le pessimisme, et ainsi le scepticisme est la cause première, le pessimisme la cause immédiate et déterminante de beaucoup de conversions. L'intelligence n'agit que par l'intermédiaire de la volonté.

Les plus anciennes races humaines connues

Le bruit qu'a récemment soulevé, non seulement dans les milieux scientifiques, mais jusque dans les journaux quotidiens et les périodiques les plus variés, la découverte d'un squelette quaternaire à la Chapelle-aux-Saints (Corrèze), a montré jusqu'à quel point les esprits se passionnent pour tout ce qui peut éclairer les origines lointaines de notre race. Je crois de quelque intérêt de rassembler en un article les principales données positives qui ont été successivement mises en lumière depuis une soixantaine d'années que les recherches se sont portées dans cette direction. Je n'ai pas l'intention d'exposer une théorie ni de proposer des solutions aux problèmes soulevés, mais seulement d'en présenter les données matérielles, en précisant, autant que possible, leur signification.

Il est d'abord nécessaire d'indiquer brièvement sur quelle échelle chronologique se répartissent les faits dont nous parlerons. Dans notre Europe occidentale, les derniers moments du tertiaire supérieur ou pliocène sont caractérisés par une faune nettement chaude, grand Hippopotame, Éléphant méridional, Rhinocéros leptorhinus, Equus stenonis, un grand Castor (Trogontherium Cuvieri), des félins aux longs crocs (Machaïrodus), des Singes macaques; cette faune est à peu près celle que trouve l'homme dans le quaternaire ancien, lorsque, entre l'avant-dernière et la dernière période glaciaire (1), il a laissé pour la première fois des traces incontestées de son passage; seu-

1. On remarquera que la chronologie exposée ici n'est pas celle soutenue par M. le Prof. Penck; pour celui-ci, l'époque chelléenne serait plus ancienne d'une période glaciaire, et se trouverait placée entre la seconde et la troisième période glaciaire. Des faits précis, mis en évidence par M. le Prof. Boule et le Dr H. Obermaier, tant dans les Alpes et le Jura que dans les Pyrénées, et par le Dr Wiegers en Allemagne du Nord, ont établi son erreur. Plusieurs des auteurs dont nous parlons, et presque toute l'école française, ne font débuter le quaternaire qu'avec l'avant-dernière période glaciaire, et non avec l'apparition des phénomènes glaciaires, qu'ils placent dans le pliocène.

lement à l'Éléphant méridional, au Rhinocéros leptorhine, succèdent l'Éléphant antique et le Rhinocéros de Merck; les Macaques et les Machaïrodus s'éclipsent.

Les silex taillés de cette période, massifs et grossiers, sont caractéristiques de l'industrie dite en France « Chelléenne » (1). Ils s'affinent graduellement en des types vraiment habiles avec l'industrie « Acheuléenne » (2), contemporaine du déclin de la faune chaude.

A l'approche de la dernière période glaciaire, en effet, l'Hippopotame, le Trogontherium disparaissent à leur tour, l'Éléphant antique, le Rhinocéros de Merck ne tardent pas à laisser la place à des immigrants venus du N.-E., couverts d'une toison en rapport avec un climat devenu rigoureux : le Mammouth et le Rhinocéros à narines cloisonnées (Rh. tichorhinus). De vastes prairies sont sillonnées par des troupeaux de Bisons et de Chevaux sauvages. Un Ours puissant, l'Ours des cavernes, et un Lion énorme, le Felis spelœa, fréquentent de nombreuses grottes.

Mais le climat se refroidissant encore, et les glaciers s'épandant une dernière fois loin des cimes montagneuses, de nouveaux venus s'ajoutent aux premiers; le Renne, venu du Nord, descend bientôt jusqu'aux Pyrénées et à la Méditerranée, tandis que les hommes disputent leurs abris aux grands fauves, et allument leurs foyers dans des grottes et des abris devenus nécessaires contre les intempéries; là, autour des cendres refroidies, se retrouvent encore les silex taillés de l'industrie « Moustérienne » (3), produit simplifié des industries antérieures, et dernier stade de la civilisation de l'ancien âge de la pierre taillée (Paléolithique ancien). Incontestablement ces hommes ont duré presque jusqu'au retrait final des glaciers dans les hautes chaînes, puisqu'ils ont pu habiter des grottes comme le Wildkirchli (Suisse) et Bouichéta (Ariège), situées en pleine zone glaciaire et que les derniers glaciers avaient entièrement recouvertes. Le climat froid et sec qui fit périr de consomption les grands glaciers, formés des neiges abondantes d'un climat humide et froid tout ensemble, se prolongea au delà de leur retrait. C'est l'époque où de nouvelles races importent dans nos pays la civilisation paléolithique supérieure (âge de la pierre taillée récente); taillant le silex en lames allongées comme des couteaux, elles

1. De Chelles (Seine-et-Marne).
2. De St-Acheul (Somme).
3. Du Moustier (Dordogne).

façonnaient aussi des armes et des outils en ivoire, en bois de renne, en os; elles s'adonnèrent aux arts plastiques, à la sculpture, à la ciselure sur os et ivoire; elles ornèrent des cavernes obscures de fresques animales qui dénotent un sentiment profond de la perfection des formes et de la vie des attitudes. C'est la civilisation de l'âge du Renne, période d'extinction ou d'émigration graduelle des grands pachydermes sibériens et des grands carnassiers : le Mammouth, le Rhinocéros, après avoir résisté quelque temps, se retirent par étapes vers le Nord-Est; le Bison et le Cheval se multiplient d'abord, puis s'éclaircissent, et laissent le rôle principal à une faune sub-polaire où le Renne tient la première place, accompagné du Bœuf musqué, du Saïga, de la Marmotte, du Chamois, du Bouquetin, du Renard bleu, du Glouton, du Lemming, du Hamster, qui s'épandent jusque vers les Pyrénées. Mais les hommes nouveaux, industrieux et chercheurs, modifient sans cesse et perfectionnent leur outillage, passent successivement par les phases (1) Aurignacienne, Solutréenne, Magdalénienne; les dépôts superposés de leurs sols d'habitation dans les grottes et sous les abris, sont comme les pages d'un livre que l'explorateur feuillette, et où les faits s'enchaînent et se succèdent en série ordonnée (2).

Mais le climat s'adoucissant, les animaux polaires et alpestres ont repris le chemin du Nord et des sommets; la forêt s'étend de nouveau, le Cerf, le Sanglier se substituent graduellement à la faune du Renne; alors, des populations s'avancent du Sud-Est et du Sud, pionniers d'une civilisation déjà solide et conquérante, chercheurs de nouvelles terres à cultiver, de nouveaux pâturages où paître leurs bestiaux; armés et belliqueux, organisés socialement et militairement, ils eurent tôt fait de s'emparer de ces pays où quelques hordes de paisibles chasseurs demandaient à la poursuite journalière du gibier leur subsistance quotidienne. A l'état social, constamment instable et nomade des chasseurs de Rennes et de Bisons, les hommes de la Pierre polie (Néolithique) substituaient un état de chose assuré, basé sur l'agriculture et l'élevage, mais nécessitant le groupement des intérêts, la défense en commun du village et des récoltes emmagasinées. Ce sont les premiers civilisés, ceux qui ont rendu

1. D'Aurignac (Haute-Garonne); de Solutré (Saône-et-Loire); de la Madeleine (Dordogne).

2. Je recommande aux personnes désireuses d'étudier de plus près les époques préhistoriques l'excellent manuel de J. Déchelette : *Manuel d'Archéologie préhistorique*, Paris, A. Picard, 1908.

possibles les conquêtes successives d'où sont sorties les civilisations orientales d'abord, les civilisations méditerranéennes ensuite, les civilisations occidentales en dernier lieu; la nôtre, jusqu'au grand mouvement industriel qui nous emporte, n'en a été qu'une bien superficielle transformation (1).

Nous négligerons aujourd'hui tout ce qui concerne les populations de l'âge du Renne, pour concentrer notre attention sur les vestiges des races plus anciennes, soit contemporaines des temps qui le précèdent immédiatement, et qu'on appelle souvent quaternaire moyen, soit remontant jusqu'à l'époque plus lointaine de l'Éléphant antique, du Rhinocéros de Merck et de l'Hippopotame (Quaternaire ancien).

I

QUATERNAIRE MOYEN.

— *Néanderthal.* — Les premières données concernant la forme humaine du quaternaire moyen ont été la découverte en 1856 des restes d'un squelette dans la « Feldhofergrotte », vallée de la Düssel, à l'Est de Düsseldorf, en une gorge appelée « *Néanderthal* ». Ils gisaient dans un lehm très dur et compact qui remplissait la grotte, et n'a donné, comme autre vestige, qu'une

1. Qu'on nous permette de citer un curieux passage de l'Histoire universelle de Bossuet, concernant les premières périodes de l'humanité, et où l'on retrouve un tableau idéal des premiers âges, moins éloigné qu'on ne pourrait s'y attendre des données actuelles de la préhistoire. « Tout commence. Il n'y a point d'histoire ancienne où il ne paraisse, non seulement dans ces premiers temps, mais encore longtemps après, de vestiges manifestes de la nouveauté du monde. On voit les lois s'établir, les mœurs se polir et les empires se former. Le genre humain sort peu à peu de l'ignorance; l'expérience l'instruit, et les arts sont inventés ou perfectionnés. A mesure que les hommes se multiplient, la terre se peuple de proche en proche : on passe les montagnes et les précipices; on traverse les fleuves, et enfin les mers; et on établit de nouvelles habitations. La terre, qui n'était au commencement qu'une forêt immense, prend une autre forme; les bois abattus font place aux champs, aux pâturages, aux hameaux, aux bourgades, et enfin aux villes. On s'instruit à prendre certains animaux, à apprivoiser les autres, et à les accoutumer au service. On eut d'abord à combattre les bêtes farouches. Les premiers héros se signalèrent dans ces guerres. Elles firent inventer les armes, que les hommes tournèrent après contre leurs semblables. Avec les animaux, l'homme sut encore adoucir les fruits et les plantes; il plia jusqu'aux métaux à son usage, et peu à peu il y fit servir toute la nature. » La conception d'une longue gestation de la civilisation, se formant au cours des âges par des acquisitions successives, telle qu'elle résulte des faits actuellement connus, est déjà exprimée rudimentairement dans cette page de Bossuet.

canine d'ours; le squelette devait être complet, mais les carriers qui le découvrirent ne mirent de côté que la calotte crânienne et quelques grands os. Leur fossilisation complète (1) démontrait seulement qu'ils remontaient à une date reculée, mais indéterminée. Les caractères physiques de la calotte crânienne étonnèrent au plus haut point les anthropologistes : les uns, et non des moindres, puisqu'ils comptaient Virchow et Carl Vogt, y voyaient un crâne d'idiot, sans intérêt pour l'étude des formes normales des races humaines (2); les autres, parmi lesquels Schaffhausen, Huxley, Quatrefages, Hamy, le considéraient comme un vestige d'une race disparue.

La calotte crânienne, seule partie conservée de la tête, est grande, très allongée en arrière, mais à voûte surbaissée; les arcades sourcilières énormes forment au-dessus des orbites une sorte de visière, elles confluent entre les yeux, et déterminent au-dessus d'elles une sorte de gouttière. Le front rétréci n'existe pour ainsi dire pas, et, au lieu de se relever en façade, fuit en une courbe presque uniforme jusqu'à l'occiput fortement projeté en arrière; la grande épaisseur des os, jointe à tous ces caractères, faisait dire à Huxley que ce crâne était le plus bestial qu'il connût. Toutefois sa capacité (3), évaluée par lui à 1220 c^3, le tenait infiniment loin de celle du plus grand crâne connu de gorille (539 c^3), et le maintenait à côté de nombreux types humains (voir planche, fig. 1 *a*, *b*, *c*). Quant aux autres parties du squelette, ils indiquent un homme d'une vigueur peu commune par le développement extraordinaire des saillies et des impressions musculaires et par leur grande robustesse. En se basant sur les os longs, on peut attribuer à l'homme de Néanderthal une stature voisine de 1 m. 60.

— *La Naulette* (Belgique). — La découverte du crâne de Néanderthal, si intéressante fût-elle, restait sujette à caution, à cause du défaut de renseignement précis sur son âge; mais il donna pourtant son nom aux découvertes analogues qui se produisirent ultérieurement et dont on peut dire qu'il n'a pas cessé de bénéficier.

---

1. LYELL. *L'ancienneté de l'homme*, traduction française, 2e édition, p. 84.
HAMY, *Précis de Paléontologie humaine*, p. 236. On trouvera une bibliographie très complète dans H. OBERMAIER : *Les restes humains quaternaires dans l'Europe Centrale*, in *Anthropologie*. XVI, 1905.

2. Certains allèrent même tout d'abord jusqu'à douter que ce soit un crâne humain.

3. M. Manouvrier, dans sa 2e étude sur le Pithecanthropus, lui attribue 1500c^3 au lieu de 1220. *Bull. Soc. d'Anthr.*, 1895, p. 585.

Une découverte mieux datée fut celle, faite en Mars 1866, par E. Dupont, au « Trou de la Naulette », sur la rive gauche de la Lesse, d'une mâchoire humaine, accompagnée seulement d'un cubitus et d'une canine (fig. 1, n° 1); elle gisait sous 5 m. de dépôts de limons interstratifiés de cinq nappes stalagmitiques, associée à des ossements de Mammouth, de Rhinocéros, de grand Cerf d'Irlande, de Renne, etc. Elle remonte donc indubitablement au quaternaire moyen. Elle a appartenu à une femme de trente ans environ, et est d'une grande robustesse, à la fois haute, épaisse et trapue. L'épaisseur du corps de l'os, par rapport à sa hauteur, l'accroissement de volume des grosses molaires d'avant en arrière, le peu de saillie du menton, dont la ligne alvéolo-mentonnière fuit légèrement en arrière (1), bien que les incisives ne s'implantent pas obliquement, les particularités de la surface symphysaire interne et le bourrelet transversal qui s'y trouve, et enfin la présence de quatre racines à la dent de sagesse, sont autant de caractères, exceptionnels chez l'homme, et dont quelques-uns ne laissent pas que d'être pithécoïdes. En tous cas il ne peut être question de considérer cette mandibule comme pathologique; elle ne présente aucune ressemblance avec les mâchoires d'idiots ou de microcéphales. Mais par d'autres côtés, elle n'est nullement inférieure : ses deux branches divergent nettement, et n'ont pas la disposition en U des anthropoïdes. Non seulement elle ne manque pas d'apophyses géni, comme on l'a dit, mais elle présente de magnifiques fosses diagastriques (2), qui la rapprochent à ce point de vue, des races supérieures actuelles.

— *Arcy.* — Aussitôt après sa découverte, E. Dupont eût la pensée de comparer sa mandibule à celle découverte quelques années auparavant (1859) par le marquis de Vibraye dans la

1. Topinard écrit que « par ce caractère, la mâchoire de la Naulette est unique en son genre; sa ligne alvéolo-mentonnière est la plus simienne constatée jusqu'ici; c'est une forme de transition du menton allant de l'homme au singe, mais absolument humaine encore. » *Les caractères simiens de la mâchoire de la Naulette*, in *Revue d'Anthropologie*, 1886, p. 384.

2. La légende des apophyses géni absentes est tombée, quand, après 20 ans, on s'est décidé à nettoyer la mâchoire de la terre qui adhérait à cette partie et les cachait (TOPINARD, *loc. cit.*; p. 423). Cela n'empêche pas de Mortillet de parler encore, en 1897, des creux qui les remplacent, comme chez les singes. (G. de MORTILLET, *Formation de la Nation française*, p. 284). D'ailleurs, Topinard établit que les apophyses géni n'ont nullement le rôle prédominant qui leur a été prêté pour le langage articulé, puisqu'il y en a chez les grands singes et chez des microcéphales qui sont privés de cette faculté. (TOPINARD, *loc. cit.*, p. 420 et seq.)

grotte des Fées à Arcy-sur-Cure (Yonne) (fig. 1, n° 2). Elle y gisait avec un atlas à la base de la couche la plus ancienne,

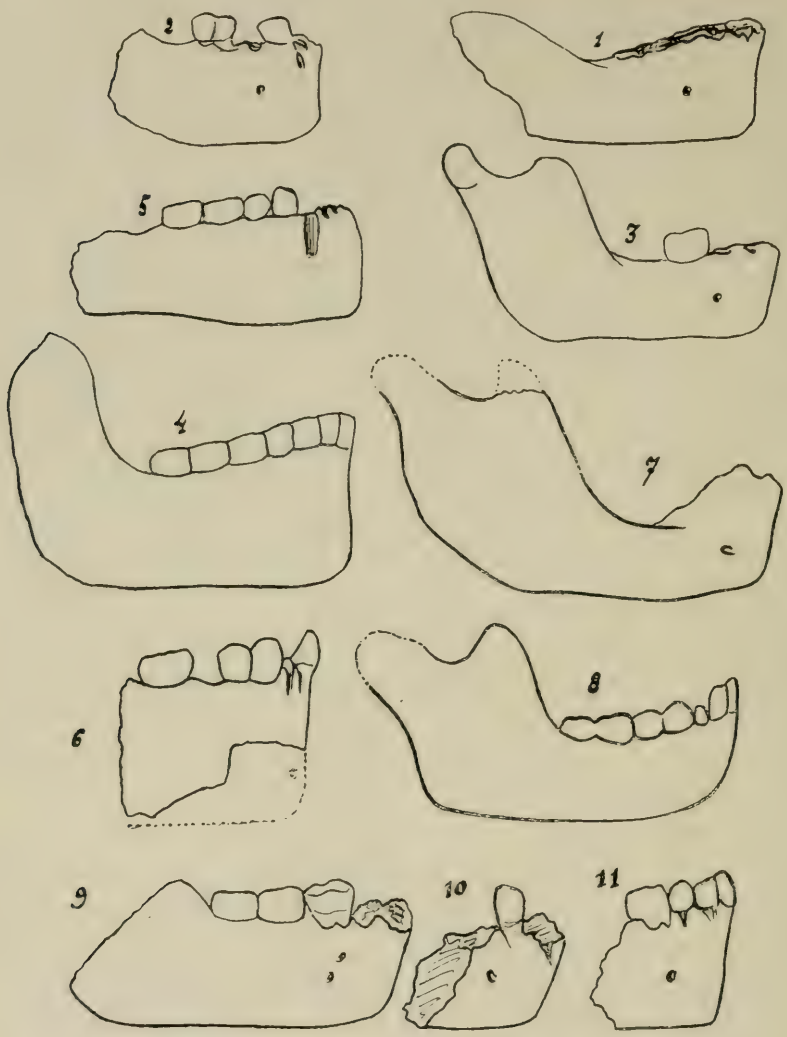


Figure 1. — Mandibules quaternaires humaines : La Naulette (1), Arcy (2), Malarnaud (3), Spy (4), Petit-Puy-Moyen (5, 6), La Chapelle aux Saints (7), Le Moustier (8), Krapina (9, 10, 11). Plusieurs ont été inversées pour faciliter les comparaisons.

Échelle : environ une demi longueur.

limon sableux jaune, de 0 m. 50, contenant, avec une industrie moustérienne, des ossements de Mammouth, de Rhinocéros lai-

neux, de grand Ours, d'Hyène (1), de grand Lion. Au-dessus venait une seconde couche de 1 mètre de pierrailles et d'argile jaune, moustérienne à la base, puis aurignacienne et solutréenne, une troisième de 0 m. 75, du magdalénien typique, et une quatrième, de limon brun, néolithique.

Par son épaisseur et sa forme, cette mâchoire, réduite au milieu et aux deux branches incomplètes, rappelait la mâchoire belge; bien que le menton soit faiblement indiqué, par une petite saillie, il est presque aussi vertical que dans la précédente (2); les deux branches semblent diverger quelque peu; pour le reste on peut dire que les singularités anatomiques du maxillaire belge s'y retrouvent, mais très sensiblement atténuées; le fait que la dent de sagesse n'était pas encore sortie de l'alvéole dénote un individu jeune et encore incomplètement caractérisé.

— *Gibraltar.* — Il était encore difficile d'apprécier dans son ensemble la physionomie des hommes du quaternaire moyen. Un crâne remarquable, certainement fort ancien, mais encore mal daté fut produit au Congrès de Norwich (1868) par M. Busk; il avait été découvert dans les recherches faites par lui entre 1863 et 1866 aux environs de Gibraltar, dans un conglomérat très dur, très compact, à peu de distance d'une grotte (Forbes'quarry) (3). La mandibule manque, ainsi qu'une grande partie de la voûte du crâne, mais la face, le front, l'occiput, et la base du crâne subsistent (voir planche, n° 2 *a*, 2 *b*). Il est très dolichocéphale, peu volumineux, à parois très épaisses; les arcades sourcilières sont très saillantes; le front étroit et fuyant; la face, large et projetée en avant, présente toute une série de caractères tout à fait inusités : ouverture des fosses nasales extra-

1. Abbé Parat. *Les grottes de la Cure et de l'Yonne. Congrès international d'Anthropologie et Archéologie préhistorique*, 1900, p. 7 du tirage à part. L'abbé Parat a découvert *en place* l'axis du même individu (Hamy. *Bull. du Muséum d'H. N.*, 1904, n° 2, p. 4); le marquis de Vibraye nous rapporte (*C. R. Acad Sc.*, 1861, p. 413), que M. Franchet « retira l'atlas de ses propres mains, à la base de la couche inférieure et presque sur le rocher même... » Cela n'empêcha pas G. de Mortillet, qui ne trouvait pas la mâchoire assez primitive à son goût, de supprimer la mention d'industrie moustérienne et de l'attribuer à un niveau immédiatement inférieur à la base du magdalénien superposé (*Formation de la Nation française*, p. 309). D'ailleurs ce magdalénien est en partie de l'aurignacien typique, comme j'ai pu m'en assurer.

2. Hamy. *Précis de Paléontologie humaine*, p. 235.

3. Dans l'une des grottes explorées, il y avait une assise inférieure à ossements de Rhinocéros. *Bull. Soc. Anth. Paris*, 1864, p. 63. Voir sur le crâne dont nous parlons : Broca. *Bull. Soc. Anth. Paris*, 1869, p. 154 et sq.

ordinairement larges, orbites énormes et arrondis, notablement plus grands, disait Broca, que ce qu'il avait rencontré sur aucun crâne; l'espace interorbitaire, très large, l'apophyse orbitaire externe fort saillante, donnent à la face un très grand développement transversal; en arrière, le front se rétrécit brusquement, extraordinairement bas et petit dans tous les sens. Un caractère absolument inconnu dans aucune race humaine, est l'absence, entre le trou nasal et les pommettes de cette vallée profonde qui s'appelle « fosse canine »; au contraire, cette surface est convexe, comme chez les singes; autre caractère pithécoïde, l'arcade dentaire décrit un fer à cheval, rétréci en arrière, au lieu de diverger de chaque côté.

En somme, c'était un crâne tout semblable par sa calotte, sa forme surbaissée et allongée, à celui de Néanderthal, mais doué d'une face si bestiale qu'elle ne pouvait être comparée à celle d'aucune race actuelle.

— *Clichy.* — Vers la même époque (avril 1868), M. E. Bertrand, jeune lycéen, recueillit à Clichy (Seine) des portions d'un squelette humain, à 5 m. 45 de profondeur d'alluvions stratifiées de la Seine (1), dans une bande de sable argileux rougeâtre; il y avait une voûte de crâne presque complète, un fémur, un tibia, un péroné. Au même niveau, se rencontrent souvent dans la carrière des débris de Mammouth, de Rhinocéros, etc. Ce qui reste de la voûte est très dolichocéphale, et indique un front bas, étroit, fuyant; l'épaisseur du crâne est énorme, l'apophyse mastoïdienne, courte; le tibia, platycnémique (2).

Nous passerons rapidement sur la découverte de crânes plus ou moins néanderthaloïdes (3), dont la date est soit absolument incertaine, soit beaucoup moins reculée, et qui furent rapprochés des ossements précédemment énumérés; ce sont les crânes d'Engis (Belgique) (1833), de Nagy-Sap (Hongrie), de Grenelle, de Podbaba (Bohême) (1883), de Brüx (Bohême) (1873), d'Eguisheim (Alsace) (1865), pour arriver à une série de découvertes complètement à l'abri de la critique.

— *Marcilly.* — En 1883, à 7 mètres de profondeur, au fond

1. Bertrand. *Crâne et ossements de l'avenue de Clichy. Bull. Soc. Anth. de Paris*, 1868, p. 329. — Hamy, *loc. cit.*, p. 210.

2. L'authenticité de ce crâne, attaqué vivement par G. de Mortillet, paraît avoir été soutenue avec succès par Hamy, L. Lartet, Belgrand, et son inventeur. (*Bull. Soc. Anth., loc. cit.*)

3. *Bull. Soc. Anth. P.*, 1867, p. 129. — Hamy, *loc. cit.*, p. 204. — Obermaier, *op. cit.*, p. 66 du tirage à part.

d'une poche de dissolution, à la surface de la craie, dans une tranchée de chemin de fer, fut découvert le crâne de Marcilly (Eure) par des ouvriers qui le mirent en pièces; on n'en sauva qu'une partie de la voûte. La formation géologique à la base de laquelle gisait le crâne est datée, dans la région, par des silex acheuléens et moustériens (1); des marmottes y ont creusé leur terrier à l'époque du Renne. Les arcades orbitaires, proéminentes, le front très bas, un peu fuyant, l'épaisseur des parois, rattachent ce crâne au groupe de Néanderthal.

— *Bréchamp.* — Neuf années plus tard, M. Doré-Delente, inventeur du crâne précédent, découvrait à Bréchamp (Eure-et-Loir), dans une briqueterie de Beaudeval, un autre crâne beaucoup plus complet, quoique privé de la face et de la base du crâne (voir planche, n° 7); il est extrêmement dolichocéphale, et présente les caractères frontaux des crânes cités précédemment, mais bien plus atténués que dans Néanderthal (2).

— *Gourdan.* — A ces crânes, doivent s'ajouter de nouvelles mandibules (3), récoltées dans la région pyrénéenne; l'une fut recueillie dans la grotte de Gourdan par E. Piette, dans l'argile jaune micacé sous-jacent à 5 mètres de dépôts magdaléniens; dans cet argile, Piette découvrit des restes d'Éléphant, de Renne, etc., et des silex dont il dit qu'ils étaient moustériens et solutréens (4); elle était accompagnée de deux maxillaires supérieures. Réduite à la partie antérieure, elle se rapproche étroitement de la mâchoire d'Arcy, par ses branches divergeantes, par la grande épaisseur de la symphyse mentonnière, son peu de saillie, le menton tombant droit.

— *Malarnaud.* — La seconde mâchoire pyrénéenne provient de la grotte de Malarnaud, près Montseron (Ariège); c'est après être descendu dans une sorte d'abîme de 12 mètres de

---

1. De Mortillet. *L'Homme*, 1884, p. 48. *Le Préhistorique*, 1900, p. 257. — Manouvrier. *Bull. Soc. Anth. Paris*, 1897, p. 564.

2. Manouvrier. *Ibid.*, p. 565, et *Revue de l'École d'Anthropologie*, 1893, p. 332.

3. A citer pour mémoire la petite portion mentonnière, à menton en retrait, d'un très jeune individu, trouvée à Sipka (Autriche) dans une couche moustérienne. Elle confirme les autres données, mais ne mérite qu'une simple mention.

4. Je n'ai pas retrouvé de silex moustériens, mais seulement quelques silex solutréens et d'autres à aspect aurignacien dans la collection Piette; cette mâchoire appartiendrait donc plutôt au premier tiers du Paléolithique et au quaternaire supérieurs. Vide Hamy. *Congrès International d'Anth. et Arch. Préh.*, 1889. Paris, p. 415, et *Revue d'Anthropologie*, 1889, p. 268 et seq.

profondeur, au bout d'une galerie de 70 mètres de long, que, dans une petite salle, M. Bourret et F. Regnault l'ont découverte en 1888. Elle gisait dans une terre sableuse noire à ossements de grand Ours, de Felis spelœa et pardus, de Mammouth, Cervus megaceros, etc., à 5 mètres de profondeur au-dessous du sol actuel; un épais plancher stalagmitique (0.30 à 0.40) recouvrait le dépôt inférieur, et par-dessus, venait encore une formation d'éboulis, talus descendu, d'une ouverture obstruée, et contenant des ossements de Renne, de Bison, de Panthère, de Cheval, etc.

L'âge nettement quaternaire moyen de cette mandibule ne saurait faire de doute (1). Elle a appartenu à un homme de vingt à vingt et un ans, d'une race peut-être plus dégradée que celle de la Naulette, et est intacte, moins les dents ,dont la première molaire subsiste seule, très forte (fig. 1, n° 3).

La hauteur de la mâchoire au menton est extrêmement petite; à la place de cet avancement, la symphyse, d'une épaisseur considérable, fuit en arrière suivant un plan oblique, sans présenter même, comme la mâchoire belge, une faible saillie : l'avancement mentonnier est tout à fait absent, ce qui donnait un aspect bestial à la base du visage. Cette absence *totale* de relief mentonnier était un fait jusque-là unique. Une autre particularité, c'est l'insertion très transversale des dents antérieures, depuis la première prémolaire. Toutefois les deux branches divergent très obliquement et ne tendent pas au parallélisme ou à la forme en fer à cheval. Une anomalie *individuelle* à signaler, est l'absence d'une paire d'incisives qui n'a pas poussé.

— *Isturitz.* — Je crois devoir signaler une autre mâchoire quaternaire pyrénéenne, qui a disparu sans être étudiée, mais dont j'ai pu retrouver une photographie; découverte vers 1895 à Isturitz (Basses-Pyrénées), dans un milieu riche en ossements de grand Ours et de Rhinocéros (2), elle présente une série de caractères primitifs très frappants. Sur la mâchoire posée à plat dans la photographie, les alvéoles des dents antérieures disposées à la périphérie, et la grande déclivité interne de la symphyse indiquent une très forte épaisseur de cette partie; le menton, caché par les alvéoles des incisives, était droit ou fuyant

1. *La grotte de Malarnaud,* par Félix Regnault. *Revue des Pyrénées et de la France méridionale.* — H. Filhol. *Soc. Philomatique de Paris,* 23 février 1889 (reproduit à la suite de l'article de Regnault). — Topinard. *Revue d'Anthrop.* 1889, p. 251.

2. En creusant un tunnel à la base du talus qui en obstrue l'entrée.

comme dans les maxillaires précédemment étudiées. Autant qu'on peut étudier les dents sur une photographie de petite taille, les deux premières molaires étaient très larges et fortes; la dernière manque, mais on en voit le bord alvéolaire; on peut remarquer en avant, les traces d'une réduction dentaire analogue à celle de Malarnaud, car il n'y a que sept alvéoles et une dent pour les prémolaires, les canines et les incisives. L'épaisseur transversale des branches est très considérable, elles divergent assez faiblement, et les dents antérieures tendaient, comme sur la mâchoire de Malarnaud, à se ranger sur une ligne transversale.

— *Puy-Moyen.* — Avant d'arriver aux grandes découvertes de squelettes entiers, citons encore celle, faite au Petit-Puy-Moyen (Charente), de trois mâchoires humaines dans la brèche compacte, pétrie d'ossements de Renne, de Bœuf et Cheval, et d'outils du moustérien supérieur, d'un abri de cette dernière période (1). Venu sur les lieux au lendemain de la première trouvaille, j'ai pu constater que la mandibule découverte d'abord était bien originaire du gisement archéologique, et je fus frappé tout d'abord par le menton, assez élevé, tombant droit, exactement comme sur la Naulette, et par la robustesse de sa structure. Selon M. Siffre, qui, après Albert Gaudry, a étudié cette mâchoire, elle provient d'un jeune sujet de 14 à 18 ans; les dents, bien développées, n'ont aucun caractère exceptionnel (fig. 1, n° 5). Une autre mandibule, encore engagée dans la brèche, réduite à une partie de sa moitié droite et à des dents séparées (fig. 1, n° 6), laisse voir que la symphyse mentonnière, quoique très mutilée, tombait tout droit; les incisives et la première grosse molaire, quoique très fortes, ne sont pas exceptionnelles; il en est autrement de la canine et de la première prémolaire. La canine dépasse de 5 millim. la longueur moyenne; c'est une très forte dent, bien que chez des contemporains on en trouve parfois de plus fortes encore. La première prémolaire est douée d'une couronne extrêmement forte, notablement plus haute et plus large que la moyenne, à *racine double*, indiquée dès le collet très marqué par les sinuosités de l'émail. L'ensemble de ces caractères est inconnu chez l'homme, d'après le Docteur

1. A. Favraud : *Académie des Sciences*, 29 avril 1907. *La Station Moustérienne du Petit-Puy-Moyen*, in *Revue de l'École d'Anth.*, février 1908, suivi d'une étude des dents humaines, par le Dr Siffre, Professeur à l'École de Chirurgie dentaire.

Siffre, et rappelle la forme de la même dent chez les anthropoïdes. Les deux dents qui suivent ne présentent pas de caractères gravement anormaux; la deuxième molaire (isolée), pentacuspide, caractère exceptionnel aujourd'hui, est aussi bien plus forte que la moyenne actuelle, tandis que la dernière, également séparée, est un peu plus petite que la précédente, et n'a rien d'inférieur. L'homme qui possédait cette puissante mandibule avait environ 25 ans; le propriétaire des fragments de mâchoire supérieure recueillis, portant encore trois dents, fortes mais sans rien de spécial, avait environ seize ans.

— *Spy* — Arrivons maintenant aux grandes découvertes. La première en date eut lieu dans la vallée de l'Orneau à Spy, province de Namur (Belgique), devant la grotte de la Bèche-aux-Roches (1), par MM. Marcel de Puydt et Max Lohest. C'est en 1886 que ces savants explorèrent la terrasse précédant la grotte, sur 11 mètres de long et 6 mètres de large. Ils y découvrirent deux squelettes quaternaires, distants l'un de l'autre de 2 m. 50. Ils étaient sous-jacents à deux niveaux ossifères, et gisaient à la surface d'un troisième. Cette dernière couche, variant de quelques centimètres à 1 mètre, était constituée d'une terre brune et veinée de noir vers la base, contenant beaucoup d'ossements de Mammouth et de Rhinocéros laineux, avec très peu de Renne, et caractérisée industriellement par des pointes et des racloirs moustériens et un os utilisé. Au-dessus des corps humains, venait une brèche très dure mêlée d'argile jaune, avec, à la base, un lit de charbon de bois (0.15). Puis venait le second niveau ossifère, constitué d'un tuf fortement coloré en rouge, empâtant de nombreux fragments d'ivoire de Mammouth, et des restes abondants de Rhinocéros laineux et de Renne; l'outillage, très riche en ivoire et os travaillés, présente aussi de nombreux silex des formes aurignaciennes les mieux caractérisées, joints à un legs important de formes moustériennes continuées, son épaisseur variant de 0,05 à 0,30. Plus haut venait encore le premier niveau ossifère, tuf jaune argileux extrêmement dur,

1. De Puydt et Max Lohest. *L'Homme contemporain du Mammouth à Spy. Congrès de Namur*, 1887. — Fraipont et Max Lohest : *La Race humaine de Néanderthal en Belgique*, in *Archives de Biologie*, 1887. Gand. — J. Fraipont. *Les hommes de Spy*, in *Congrès International d'Anthr. et Arch. Préh. Paris*, 1889, p. 321-362. — On trouve des résumés et discussions dans les Revues françaises. *Matériaux*; 1886, p. 201 et 600; 1887, p. 242; 1889, p. 17. — *Revue d'Anthropologie*, 1887, p. 632 : Collignon, *Les Fouilles de Spy*. — *Bull. Soc. d'Anth. Paris*. 1886, p. 628, 658; 1887, p. 598; 1888, p. 96, 109, 376, 697; 1896, p. 397. — *Revue de l'École d'Anthropologie*; 1906, p. 388.

de 0 m. 80 à 1 mètre, contenant encore du Mammouth, et des silex typiques de la transition de l'Aurignacien au Solutréen; trois mètres d'argile brune stérile mêlée de grands blocs tombés recouvraient le tout. Tout le monde accueillit avec joie cette magnifique et incontestable découverte, depuis MM. de Nadaillac et d'Acy, jusqu'à de Mortillet, en passant par Topinard, Hamy, Collignon, de Quatrefages. Mais les dissentiments commencèrent sur le caractère du dépôt : y avait-il ou non sépulture? — De Mortillet, depuis longtemps, avait promulgué le « *dogme* » de l'irréligiosité des races quaternaires; d'après lui, elles ne connaissaient aucun rite funéraire, et, bon gré mal gré, contre tout esprit scientifique, il rejetait dans les temps modernes toutes les découvertes funéraires. En vain M. Rivière avait-il découvert les sépultures aurignaciennes de Menton, sous-jacentes à des foyers paléolithiques en place; en vain M. Maska avait-il, à Predmost (Moravie) découvert un ossuaire important, entouré de gros blocs disposés à dessein, et sous-jacent à trois niveaux archéologiques non remaniés; tout cela, et d'autres encore, était néolithique (!) Et dans les cas moins clairs, de Mortillet décrétait systématiquement qu'on avait affaire à un homme tué par un éboulement ou noyé. On n'avait pu établir que la position d'un seul des corps de Spy, couché sur le côté, la main appuyée sur la mâchoire inférieure; — les os du second n'étaient plus dans leurs connexions naturelles. Les inventeurs ne parlèrent pas d'une sépulture intentionnelle et se réservèrent à ce sujet. MM. d'Acy et de Nadaillac, défenseurs de l'antiquité des sépultures de Menton, soutinrent qu'à Spy, il y avait dépôt funéraire. Ils remarquèrent que la couche d'argile de 0 m. 15 qui s'intercalait entre les squelettes et le second niveau ossifère était contraire à l'idée, naturellement soutenue par de Mortillet, d'une mort par accident, par éboulement. Comme malgré des lacunes, les os n'avaient pas été rongés par l'Hyène, et qu'il n'y avait pas eu de fosse creusée, c'est qu'on avait continué à vivre à côté des corps, simplement recouverts d'un peu de terre; les corps seraient donc contemporains du petit lit de charbon intercalé entre le second et le troisième niveau ossifère. Le fait d'un abri fréquenté malgré la présence d'un mort à fleur de terre n'a rien d'exceptionnel en ethnographie et même, cela est aujourd'hui acquis, en préhistoire quaternaire. Celui que les os ont été partiellement dérangés, et manquent en partie (le premier squelette manque d'un tibia et d'un fémur) dénote que

les Hyènes, dont les débris abondent particulièrement à ce niveau, ont dû profiter d'une absence momentanée des troglodytes pour troubler le repos de leurs défunts. Ces lacunes n'existeraient pas si un éboulement avait recouvert les corps, car il les aurait protégés plus efficacement. D'ailleurs l'éboulement invoqué par M. de Mortillet a eu lieu seulement *au-dessus* du second niveau ossifère, c'est-à-dire bien plus tard que la mort des deux hommes (1). Maintenant que nous possédons d'autres sépultures contemporaines, le caractère funéraire de la trouvaille de Spy ne fait plus de doute; on peut seulement contester si cette sépulture a été faite par les tout derniers moustériens ou par les tout premiers aurignaciens, ce qui n'a pas une grande importance (2).

L'accord se reformait sur la signification paléontologique des ossements: incontestablement, ces deux squelettes reproduisaient (planche, n° 3 *a*, 3 *b*), avec une fidélité saisissante, les particularités si étranges des ossements de Néanderthal et La Naulette.

L'un des individus, le n° 2, est certainement un homme, l'autre (n° 1) a été attribué par Fraipont à une femme âgée, mais dubitativement, et d'autres anthropologistes, Topinard, Collignon, de Quatrefages, Hamy, le regardent aussi comme masculin.

Les deux crânes sont dolichocéphales, à voûte très surbaissée, à arcades sourcillières très saillantes dans n° 1, moins dans n° 2, à front fuyant, étroit (surtout dans n° 1); l'arrière-crâne au contraire s'élargit fortement. D'après Topinard, le crâne n° 2 (planche, n° 4*a*, 4*b*), présente une sphéricité de renflements pariétaux tout à fait exceptionnelle et rappelant la même disposition chez le Chimpanzé femelle. Les sinus frontaux sont énormes, les orbites très grands et circulaires. L'occiput est aplati du haut en bas, fortement projeté en arrière, à saillies très accusées, en relation avec une puissante musculature du cou; des

1. E. d'Acy. *Des sépultures dans les dépots paléolithiques des grottes et des abris sous roche*, (suivi d'une vive discussion). *Bull. Soc. Anth. P.*, 1888. — M. E. Cartailhac interprétait les faits comme M. d'Acy. Cf. *Matériaux*, 1888, p. 23.

2. L'absence, au niveau des squelettes, de toute forme spéciale au second niveau ossifère, paraît faire pencher la balance pour leur âge moustérien. M. Rutot (*Bull. Soc. Belge de Géologie*, 20 octobre 1908) fait erreur en écrivant que les squelettes de Spy ont été trouvés entre « le niveau aurignacien moyen et l'aurignacien supérieur. » Ainsi qu'il est facile de s'en assurer dans les publications originales, leur position est nettement *sous* l'aurignacien moyen, et *sur* le niveau inférieur (moustérien supérieur des Français, aurignacien inférieur des Belges).

quatre débris de mâchoires supérieures conservés, on peut seulement voir qu'elles étaient robustes, à forte dentition, sans prognatisme subnasal.

La mâchoire inférieure du sujet n° 1 est seule en bon état (fig. 1, n° 4); haute et robuste, elle présente une symphyse mentonnière tombant droit en avant, sans saillie; les molaires sont de dimensions sensiblement égales, les canines sont relativement petites et ne dépassent pas les autres dents; l'ensemble est assez usé, et forme un râtelier vigoureux.

Les débris de la mandibule du squelette n° 2 font penser qu'elle était encore plus massive que sa congénère.

Les os des membres comprennent : un fémur, un tibia, quatre humérus et divers autres débris, gros, trapus, à fortes empreintes musculaires; ils dénotent une stature petite, des proportions ramassées. Le fémur, fortement arqué, à corps arrondi, à extrémités volumineuses, montre des condyles inférieurs à surfaces articulaires énormément développées d'avant en arrière; ce trait en rapport avec les particularités d'un tibia court, à région moyenne arrondie et cylindrique, à fortes extrémités, à tête incurvée sur le corps entraînant le plateau articulaire obliquement en arrière, tendrait à faire admettre que, dans la station debout, la cuisse et la jambe de l'homme de Spy devaient être sensiblement ployées l'une sur l'autre (1). M. Fraipont a établi que ce caractère se retrouve très prononcé dans le Gorille, et, plus atténué qu'à Spy, dans les races inférieures actuelles. Nous n'insisterons pas sur les autres débris, indiquant un torse solide et des extrémités inférieures très développées.

Il y a quelques semaines, l'opinion publique, après les corps savants, a été, coup sur coup, passionnée par la découverte de deux squelettes de la même race que les hommes de Spy, et rencontrés dans le Sud-Ouest de la France, dans des gisements de la même époque (2).

---

1. M. Manouvrier (*Congrès International d'Anth. Préh. de Paris*, 1889, p. 354) montre que ce caractère n'a pas cette signification, et provient de l'influence de la marche et de la course sur des terrains accidentés; l'habitude de marcher avec le membre inférieur continuellement fléchi, qui en résulte naturellement, obtient mécaniquement les particularités signalées; aussi on ne peut la considérer comme simiesque, malgré le rapprochement anatomique indiqué.

2. Nous ne ferons aucun état du squelette, en réalité sans aucun état civil, présenté récemment par M. E. Rivière, et découvert au Moustier avant 1902, et non, comme il l'a dit, en 1908, date de son exhumation : Voir sa critique in *Revue Préhistorique*, 1909, p. 8, M. Rivière lui-même n'en a fait état que depuis la découverte authentique, celle-là, du sieur Hauser.

— *La Chapelle-aux-Saints.* — Au mois d'août 1908, plusieurs ecclésiastiques versés dans les études préhistoriques et qui y avaient déjà fait leurs preuves, MM. les abbés A. et J. Bouyssonie et L. Bardon, continuaient l'exploration, commencée depuis trois ans, d'un gisement moustérien, « la Bouffiâ », à la Chapelle-aux-Saints (Corrèze) (1). Il se composait d'un talus extérieur, exploré en premier lieu, et d'une grotte basse, qui ont livré aux fouilleurs de grandes et belles séries de silex moustériens. C'est à 3 mètres du seuil, que sous une couche archéologique (2) de cette époque, épaisse de 0 m. 40, formant un magma compact pétri de silex et d'ossements de Bison, de Renne, de Rhinocéros, etc., se trouvait une *sépulture.* Le squelette gisait au fond d'une fosse rectangulaire creusée dans le sol dur et marneux, large de 1 mètre, sur 1 m. 45 de long et 0 m. 30 de profondeur; il était étendu sur le dos, tête à l'Ouest, un bras ramené vers la tête, l'autre étendu, les jambes ployées et renversées sur la droite. La tête avait été protégée par trois ou quatre grands fragments d'os longs au-dessus desquels une patte de Bison en connexion indiquait une offrande alimentaire au défunt. Autour du corps, comme dans le reste de la couche archéologique, des os cassés, même des fragments d'ocre furent recueillis. La rareté des déchets de taille, des os utilisés habituels dans les gisements contemporains, le peu d'élévation de la voûte, font supposer aux inventeurs, que c'était non une station normale, mais une grotte funéraire où on serait venu faire des repas rituels, après lesquels les reliefs du festin et les instruments utilisés dans sa préparation auraient été jetés là.

L'âge du squelette ne saurait faire de doute, non plus que le caractère funéraire de sa situation. M. le professeur Boule s'est chargé de le restaurer et de l'étudier. Il a noté que ces restes sont ceux d'un homme de sexe masculin, et de 1 m. 60 à peine de hauteur. La tête a pu être restaurée dans presque toutes ses parties, ses fragments, volumineux, se raccordent exactement. Aux sutures crâniennes obturées, aux mâchoires, dont les dents étaient tombées, on peut juger que cet homme avait au moins 60 ans.

---

1. A. & J. Bouyssonie et L. Bardon. *Découverte d'un squelette humain moustérien à la Bouffiâ de la Chapelle-aux-Saints. L'Anthropologie,* 1908, p. 513. — M. Boule. *C. R. Acad. Sc.,* 14 déc. 1908 et *L'homme fossile de la Chapelle-aux-Saints (Corrèze), L'Anthr.,* 1908, p. 519.

2. Au-dessus de la couche archéologique venait encore une couche argileuse de 0,30 surmontée d'une couche argilo-sableuse d'épaisseur égale.

La tête (planche, n° 5 *a*, *b*, *c*), est très grande, surtout eu égard à la petite taille constatée; sa capacité cérébrale est un peu supérieure à la moyenne (1623 *c*³); elle frappe par son aspect véritablement bestial. Le crâne est dolichocéphale, à parois épaisses, à voûte encore plus déprimée et aplatie que dans les crânes de Spy et Néanderthal, dont, à première vue, il reproduit, en les exagérant, les principaux traits : arcades sourcillières énormes, confluant entre les yeux en bourrelet continu, surmonté d'une large gouttière, en arrière de laquelle fuit un front sans façade, dont la courbe se continue jusqu'à l'occiput, non moins déprimé que la région frontale. La nuque se projette en arrière en véritable chignon, et laisse voir de nombreuses et fortes rugosités, indice d'une puissante musculature. On comprend mieux sa nécessité, quand on voit que le trou occipital, par lequel la tête repose sur la colonne vertébrale, est situé notablement plus en arrière que chez les races humaines actuelles les plus inférieures et que, d'autre part, une face massive et pesante tirait la tête en avant.

Sous les arcades formidables dont la visière les dominait, les yeux s'enfonçaient dans des cavités orbitaires très grandes et arrondies. Le nez devait être large, épaté, car l'ouverture béante des fosses nasales dépasse d'un tiers celle d'un Européen, d'un quart celle d'un Australien. On reconnaît, dans cette description, les caractères distinctifs du crâne de Gibraltar; un autre trait fort remarquable de ce dernier se retrouve encore ici : au lieu de se creuser, au-dessous des orbites, d'une *fosse canine*, comme dans toutes les races connues, le maxillaire supérieur se projette en avant tout d'une venue, pour former, dans le prolongement des os malaires, une sorte de museau sans aucune dépression. Notre homme n'avait donc pas ces deux plis symétriques du visage, qui, partant des ailes du nez vers les coins de la bouche, donnent à la physionomie humaine sa mobilité d'expression. La voûte du palais est très longue, les bords latéraux de l'arcade dentaire sont à peu près parallèles, comme les deux branches d'un U, ainsi que cela a lieu chez les Anthropoïdes; les dents qui s'y rangeaient en une sorte de rectangle étaient, à en juger par les alvéoles, fortes et larges; on peut voir que la canine, faible, était tout humaine.

La mâchoire inférieure, puissante, à corps très épais, s'articulait par des condyles très larges et aplatis; elles se fait aussi remarquer par la faible profondeur de l'échancrure sigmoïde,

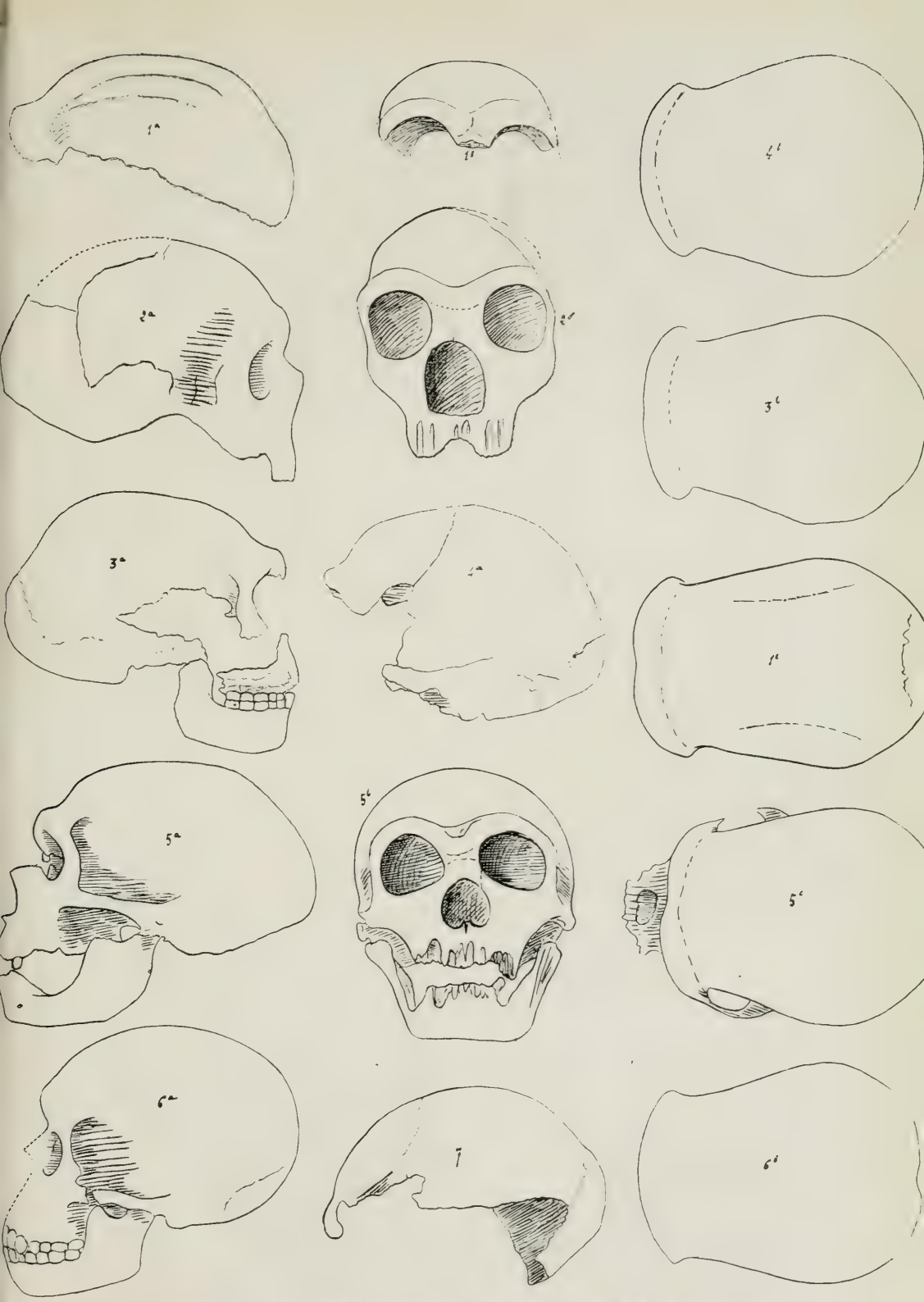
l'obliquité en arrière de la symphyse et l'absence du menton; les apophyses géni sont bien développées (1).

M. Boule conclut que c'est une nouvelle et éclatante démonstration, que la race de Spy-Néanderthal doit être considérée comme le type normal Européen du quaternaire moyen, et que, dans aucune race actuelle, on ne trouve une pareille somme de caractères pithécoïdes.

— *Le Moustier.* — Une découverte analogue fut effectuée presque en même temps par un marchand suisse, qui exploite industriellement, mais non sans quelques précautions, les gisements antiques du Périgord, et disperse contre beaux deniers comptant, aux quatre coins des musées étrangers, les feuillets épars des plus vieilles archives de la France (2). Depuis quelques mois, il explorait, au Moustier (Dordogne), une station située à 10 mètres environ plus bas que l'abri rendu classique par les fouilles de Lartet; la couche archéologique était à 0 m. 25 de la surface du sol, et contenait de nombreux débris industriels de forme moustérienne, ainsi qu'un bien moins grand nombre de forme acheuléenne; de la faune, jusqu'ici le fouilleur n'a indiqué que le Bos primigenius. Il serait important de savoir si le Renne s'y rencontre; sinon, nous serions à une époque qui se rapprocherait singulièrement de l'acheuléen. M. Hauser nous dit que le sol, au-dessus du squelette, n'était pas remanié et était constitué de la couche archéologique, dont il n'indique ni l'épaisseur, ni la contexture. Toutefois les nombreux étrangers conviés — à l'exclusion des savants français — à l'examen du squelette, sont unanimes pour le déclarer bien en place, et leur témoignage ne peut être révoqué en doute. C'est le 7 mars 1908, que dans les fouilles, on rencontra l'avant-bras gauche et les extrémités inférieures; le 12 août, M. le professeur Klaatsch procédait à l'extraction du reste. Le corps gisait sur le flanc droit, le bras droit, soutenant la tête, avait le coude contre la joue, la main sous l'occiput. Le dos se trouvait en haut, l'épaule gauche, rapprochée de la mâchoire, et le bras du même côté, étendu, avec, dans le voisinage immédiat de la main, un magnifique coup de poing ovalaire en silex de 17 cent. de long, déposé là évidemment à dessein. La pression des terres

1. Les particularités de l'articulation du fémur et du tibia, signalées dans Spy, se retrouvent également.

2. Voir à son sujet : Dr H. Obermaier. *M. Hauser et la Micoque*, in *Revue des Études anciennes*, janvier-mars 1908.



CRANES QUATERNAIRES DE LA RACE DE NÉANDERTHAL.

1, *a. b. c*, Néanderthal ; 2, *a, b*, Forbes quarry (Gibraltar) ; 3, *a, b, c*, Spy n° 1; 4, *a. b*, Spy n° 2 ; 5, *a, b, c*. La Chapelle aux Saints ; 6, *a, b*, Le Moustier; 7. Bréchamps.

avait écrasé partiellement le crâne et la mandibule. Sous la tête, se trouvait une sorte d'oreiller, composé de silex, disposés de manière à soutenir la tête qui y appliquait son côté droit; d'autres plaques siliceuses protégeaient la face. Pas plus qu'à la Chapelle-aux-Saints, le caractère funéraire du dépôt ne saurait faire de doute; il semble seulement que l'âge du squelette soit un peu plus reculé (1).

La signification de ses caractères est la même, mais comme le sujet est encore très jeune, garçon d'environ 16 ans, les caractères en sont moins nets. D'autre part, le crâne a passablement souffert, et la reconstruction de la région nasale, ainsi que le raccordement des maxillaires supérieurs par en haut, paraissent prêter à critique; il semble que la reconstitution ait exagéré sensiblement la projection en avant des deux mâchoires. Le front (Planche, fig. 6 *a*, 6 *b*) présente les mêmes traits que les crânes déjà étudiés, mais son relief, par suite du jeune âge du sujet, est moins bien accusé; les orbites sont assez écartés, arrondis. La voûte crânienne est moins surbaissée, la région occipitale moins déprimée aussi, quoique présentant les caractères habituels à la race.

La mâchoire supérieure est fortement cintrée en museau, ce qui a obligé à s'incurver les racines des dents antérieures. La mandibule est extraordinairement massive, plus même qu'à Spy n° 1, avec grande épaisseur de la symphyse, dont le profil mentonnier tombe en s'arrondissant en arrière; il n'y a pas trace de protubérance du menton.

Les dents sont grandes, très développées, sauf la canine gauche qui n'a pas percé et est restée enfermée dans la mâchoire sous la canine de lait usée; les incisives présentent, comme à Krapina (quaternaire ancien) des tubercules internes, dont la conformation passe à celle des prémolaires.

Les os des membres inférieurs, quoique en fort mauvais état, ont pu donner lieu à d'utiles remarques; ils dénotent une stature inférieure à 1 m. 50. Le fémur répète les caractères de ceux de Spy, corps cylindrique, articulations d'une largeur inusitée, incurvation prononcée, ligne âpre atténuée. Le tibia est égale-

1. O. Hauser. *Découverte d'un squelette du type de Néanderthal sous l'abri inférieur du Moustier.* — Suivi de H. Klaatsch. *Preuves que l'Homo mousteriensis Hauseri appartient au type de Néanderthal*, in *L'Homme préhistorique*, 1er janvier 1909. — H. de Varigny. *Le Temps (Petit-Temps)*, dimanche 10 janvier 1909. — Dr Klaatsch et O. Hauser. *Homo mousteriensis Hauseri*, in « *Archiv für Anthropologie* », 1909, VII, p. 287.

ment court et trapu, nullement platycnémique. M. Klaatsch souligne que le radius, dans l'individu du Moustier, aussi bien que sur ceux de Spy et Néanderthal, est fortement courbé, comme chez les anthropoïdes.

De l'examen des nombreux débris passés en revue, quelques-uns fort anciens, mais insuffisamment datés, pour la plupart appartenant, sans le moindre doute possible, aux divers moments du quaternaire moyen, il ressort l'existence, à cette période, en Europe, d'un type humain notablement inférieur à toutes les races actuelles, et moins éloigné qu'aucun d'eux de l'organisation physique des singes anthropoïdes; de ce type

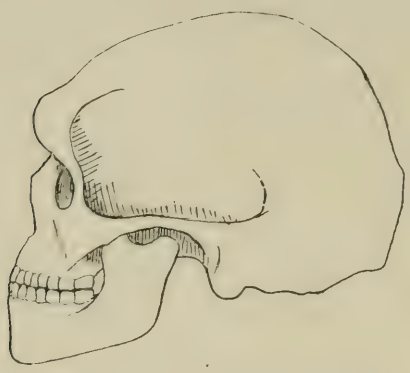


Figure 2. — Tête d'Australien.

humain, des vestiges atténués ont subsisté, rares et sporadiques, dans nos populations et jusqu'à notre époque. Aux antipodes, les Tasmaniens, les Australiens (fig. 2), ont formé, jusqu'à ces derniers temps, un vaste groupe humain qui, par de nombreux points communs, rappelle cette forme ancestrale à un plus haut degré qu'aucune race vivante ou fossile.

De cette race, nous savons qu'elle vivait de chasse, qu'elle habitait les grottes et les abris sous roche, où elle entretenait des feux. Ces hommes, sans doute à la face laide et repoussante, ne craignaient pas de s'attaquer aux plus grands animaux, au Rhinocéros, au Mammouth lui-même; armés de leurs épieux à pointe de silex, ils osaient poursuivre le gigantesque Ours des cavernes jusque dans ses tanières obscures; leur intelligence, orientée sans doute presque tout entière vers les luttes

quotidiennes qu'ils devaient soutenir pour alimenter leur cui-

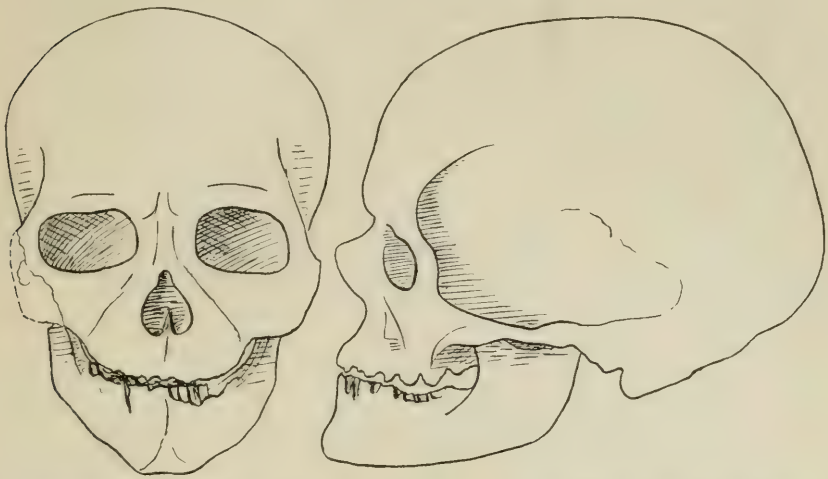


Figure 3. — Crâne du vieillard de Cro-Magnon, exemple de race supérieure de la fin du quaternaire.

sine, et pour échapper à la dent des grands fauves, était pourtant

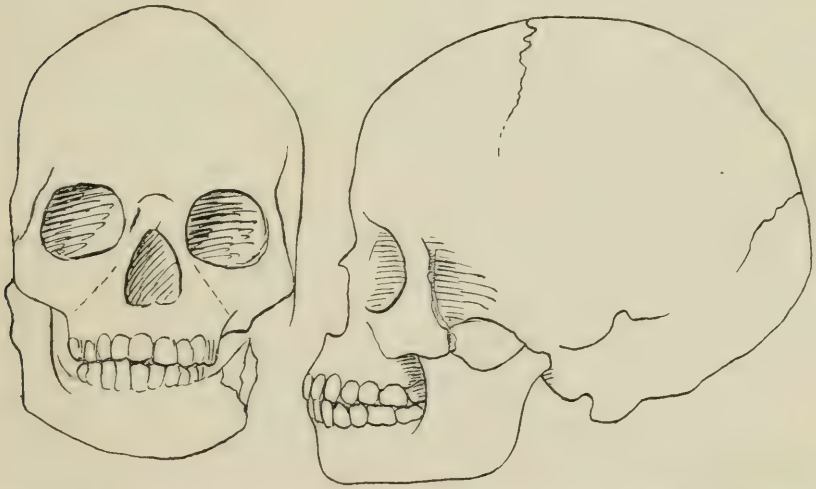


Figure 4. — Crâne négroïde de Grimaldi, race élevée du paléolithique supérieur.

assez pénétrante pour parvenir à des croyances supérieures dont le culte rendu à leurs morts est un témoignage irrécusable.

Ce serait un travail intéressant que de suivre, en descendant les périodes du quaternaire récent, les restes atténués de ce type humain de Néanderthal, dans les débris solutréens de Brünn et de Predmost (Moravie), ou de lui comparer des races mieux douées, formées sans doute sous d'autres cieux, et venues, on ne sait d'où, jusque dans nos contrées occidentales (fig. 3 et 4).

Je voudrais au contraire jeter les yeux sur les périodes encore plus hautes du quaternaire ancien, et tâcher de savoir si nous y retrouvons des vestiges d'hommes contemporains de l'Éléphant antique, de l'Hippopotame et du Rhinocéros de Merck.

II

LES RESTES HUMAINS DU QUATERNAIRE ANCIEN.

— *La Denise.* — La plus ancienne découverte authentique qu'on puisse rapporter au quaternaire ancien fut faite, en 1844, par un laboureur défonçant une vigne sur le flanc méridional du volcan de *Denise*, à quelque distance *du Puy* (Loire) (1), d'un frontal humain incrusté de limonite. Des fouilles ultérieures amenèrent la découverte de nombreux ossements également humains, engagés dans un tuf volcanique ferrugineux. Ces faits furent portés à la connaissance du monde scientifique par le géologue Aymard, et contrôlés par de nombreux savants, parmi lesquels Paul Gervais, qui put retrouver, lui-même, *in situ*, une dent humaine.

La montagne est un volcan à scories, dont les pentes sont couvertes de cendres, de lapillis, de bombes; sur le versant sud-ouest, se trouvent des couches de cendres interstratifiées de minces feuillets d'argile jaune, et alternant avec d'autres lits à scories et fragments de basaltes, nodules de limonite. C'est dans ces cendres argileuses que gisaient les débris humains. Ces couches sont le résultat d'un processus d'atterrissement s'exerçant aux dépens des produits proprement érup-

1. Dr Sauvage. *L'Homme fossile de Denise*, in *Revue d'Anthropologie*. 1872, p. 289. — Lyell, *Ancienneté de l'homme*. 2e édition, p. 215 et sq. — Hamy. *Précis de Paléontologie humaine*, p. 209 et *Bull. Soc. Anth. Paris*, 1868, p. 112. Marcellin Boule. *L'âge des derniers volcans de France*, p. 31, in *La Géographie* (mars-mai 1906). — De Mortillet, *Formation de la Nation Française*, p. 280.

tifs; l'examen microscopique, dit M. Boule, démontre bien l'origine détritique de la gangue empâtant les ossements. Par-dessus, se trouvent les matériaux scoriacés projetés par la dernière éruption du volcan. Le dépôt fossilifère stratifié n'a certainement pu se produire, fait remarquer M. Boule, que grâce à des conditions topographiques dont il ne reste aucune trace, car ils affleurent sur une pente raide où l'eau ne peut séjourner. Le même géologue pense que si, comme il le croit, ce dépôt repose sur les tufs à Elephas meridionalis, il serait sensiblement contemporain de la faune quaternaire ancienne dont les débris sont tombés dans les fentes de ces tufs, caractérisée ici par le Rhinocéros de Merk. Mais en tout cas, il est très antérieur au quaternaire supérieur dont les formes topographiques sont déjà celles d'aujourd'hui. Les débris conservés, outre le premier frontal, sont quatre blocs, contenant, le premier, un second frontal, une portion des maxillaires supérieurs de deux sujets d'âge différent, des portions de vertèbres, de métatarsien, de radius, de pariétal; le second, une dent et un métacarpien; — les deux derniers blocs sont généralement considérés comme suspects, ayant été achetés de paysans beaucoup plus tard; mais comme l'un de ces blocs présente en connexion exacte « les trente-huit os de la main et des doigts, et les seize os du carpe, » sans aucune confusion, on ne peut guère admettre qu'ils aient été introduits artificiellement dans leur gangue. Toutefois on a l'habitude de les regarder comme suspects et leur provenance est indéterminée.

Quoi qu'il en soit, les deux frontaux sont sûrement authentiques. Le premier découvert, incrusté à l'intérieur d'une épaisse couche limoniteuse, appartiendrait à un homme jeune; les arcs sourciliers sont saillants et confluent entre les yeux; ce qui reste du nez montre une base large et des orbites arrondis. Le front s'élève d'abord quelque peu, puis fuit rapidement en arrière. — Ce sont les mêmes caractères, mais plus fortement marqués, qui s'observent sur le frontal encore engagé dans le bloc n° 1 : arcades sourcilières saillantes en épais bourrelets, confluant en une glabelle proéminente, surmontée d'un front fuyant en arrière d'une partie fortement déprimée. Ce sont les caractères accoutumés de la race de Néanderthal, étudiée précédemment.

— *L'Olmo.* — Une autre découverte paraissant remonter jusqu'à la même période, celle de l'Olmo, en Italie septentrio-

nale, semble donner une note assez discordante (1), du moins à première vue. Le crâne fut recueilli par M. Cocchi dans la vallée de l'Arno, en amont de Florence, en juin 1863, à quinze mètres de profondeur. Il gisait dans une argile bleue lacustre, avec de petits lits de tourbe dans la partie supérieure, au même niveau qu'une mandibule de cheval, l'extrémité d'une défense d'éléphant, un crâne de Cervus megaceros, des ossements de Mammouth, et un silex taillé en pointe moustérienne. Des coquilles recueillies on ne peut rien conclure, toutes vivant actuellement dans la région, sinon que le gisement n'est pas, comme on l'a dit, pliocène.

Au-dessus de l'argile venaient des graviers fins ferrugineux, de quelques centimètres, avec les mêmes fossiles; puis des graviers plus gros et des sables, dénotant une sédimentation tumultueuse, et contenant des ossements de Bos primigenius; ces graviers étaient recouverts par un lehm décalcifié, rubéfié en haut, plus calcaire en bas (2), mesurant deux mètres et plus, mais remplacé ici par des alluvions sans fossiles, surmontés par d'autres récentes s'échelonnant depuis le néolithique jusqu'à l'époque Romaine et les temps modernes. Évidemment, comme le pense d'Acy, l'argile bleue s'est formée durant la phase tranquille du dernier interglaciaire, et les graviers sableux qui la couronnent sont les alluvions fluvio-glaciaires de la dernière extension glaciaire. Le crâne remonte donc au dernier interglaciaire (3), ainsi que la pointe moustérienne l'accompagnant, et cette pointe est plus ancienne que notre moustérien français, comparable au contraire au moustérien apparemment plus ancien, à faune chaude, de Grimaldi et d'Europe centrale, et à l'acheuléen.

La pression du sol a profondément déformé le crâne, mais une étude attentive a permis de rétablir la plupart de ses ca-

---

1. De Mortillet. *Bull. Soc. Anth. Paris*, 1868, p. 40. — D'Acy. *Les crânes de Canstadt, de Néanderthal et de l'Olmo, mémoire présenté au Congrès Scientifique International tenu à Paris en 1886.* — Hamy, *Précis de Paléontologie humaine*, p. 206 et seq. — De Quatrefages. *Introduction à l'Étude des Races humaines*, p. 60 et sq. — De Quatrefages et Hamy. *Crania Ethnica*, p. 18 et sq.

2. Ce lehm ressemble bien au lœss postglaciaire qui contient en France le moustérien final et l'âge du Renne, et, en Europe centrale, toutes les phases du Paléolithique supérieur.

3. La découverte, dans les mêmes argiles, au même niveau, d'un squelette entier d'Éléphant antique, confirme cette donnée : Cocchi. *Bolletino di Paletnologia Italiana*, 1897, p. 51.

ractères. Par ses grandes proportions longitudinales, par les contours de sa moitié postérieure, il se rapproche de Néanderthal; mais par sa région frontale, il s'écarte fortement de ce type : le front est droit, large, lisse, assez peu élevé, les orbites médiocrement écartées, les arcades sourcillières à peine indiquées. MM. de Quatrefages et Hamy, malgré ces différences considérables d'avec le type Néanderthalien, refusent d'y voir, comme M. Karl Vogt, un exemplaire d'une autre race; un examen attentif de séries crâniennes assez voisines, mais plus récentes, les a amenés à n'y voir qu'une simple variation sexuelle : le type de l'Olmo serait la variante féminine de celui de Néanderthal. Ils s'appuient incontestablement sur de très fortes raisons d'analogies, et comparent le crâne italien à celui de Clichy, dont il se rapproche visiblement, et à celui d'Eguisheim, dont nous n'avons pas parlé, parce que sa date exacte est trop sujette à discussion et finalement peu sûre. Ils attribuent les modifications frontales, c'est-à-dire l'atténuation des saillies, à l'influence du sexe. En toute hypothèse, le piteux état de ce précieux débris et ses déformations en rendent l'utilisation morphologique difficile et précaire. Plusieurs découvertes anglaises ne nous renseignent aussi que médiocrement.

— *Tilbury.* — A Tilbury, près Londres, l'agrandissement des docks de la rive gauche de la Tamise permit, en octobre 1883, de recueillir les restes d'un squelette humain à 10 m. 50 de profondeur, à 0 m. 75 dans un banc de sable sous-jacent à 9 m. 25 de dépôts alternativement vaseux et tourbeux. D'après Owen, qui a publié cette trouvaille (1), ce serait au chelléen ou tout au moins au moustérien que cette assise serait assimilable. Les restes comprennent des portions de crânes et de mandibules, les fémurs, les tibias, l'humérus droit, le radius et le cubitus gauches et quelques autres fragments; ils dénotent un homme âgé, très vigoureux.

Le crâne, très *dolichocéphale*, présente un type néanderthaloïde très accentué, voûte crânienne peu élevée, front bas, fuyant, étroit, arcades sourcilières proéminentes, mais à un moindre degré que sur Néanderthal. Le fémur gauche présente, entre les deux

1. Owen. *Antiquity of man as reduced from the discovery of a human skeleton during the excavations of the East & West India dock extension at Tilbury, north bank of the Thames.* Londres 1884. — Analysé in *Matériaux*, 1885, p. 118. — Voir De Mortillet. *Formation de la Nation française*, p. 287-288 (fig), et *Le Préhistorique*, 3e édition, p. 257.

trochanters normaux, une troisième tubérosité ou trochanter supplémentaire; ainsi que le fémur droit, il est excessivement fort et épais.

— *Bury-Saint-Edmond.* — A peu près à la même époque que la découverte de Tilbury, une seconde se produisait à Bury-Saint-Edmond (Suffolk), dans la vallée de la Linnet (1). Une calotte crânienne fut recueillie, en novembre 1882, à sept pieds et demi de la surface, dans une poche de limon exploité comme terre à briques, ayant donné, dans le voisinage, des ossements de Mammouth et des silex acheuléens (silex amygdaloïde de l'acheuléen ancien et grand éclat Levallois). Le crâne est en bien mauvais état; il semble avoir appartenu à une femme adulte, de taille petite et misérable; il présente des proportions longitudinales fortes; la partie postérieure est très développée, tandis que le frontal est très fuyant, autant qu'on en peut juger.

— *Galley-Hill.* — Une troisième découverte anglaise doit être placée à côté des précédentes, bien que tous les auteurs qui en ont parlé ne l'acceptent pas sans réserve. Il s'agit des ossements recueillis en 1888 par M. Elliot dans des graviers de Galley-Hill (Kent). Les ossements ont été vus en place par l'inventeur et plusieurs autres personnes, et les couches de gravier superposées ne présentaient aucun remaniement. C'était (2) vers la base du gravier, épais d'environ 3 m. 50, dans un lit de sable argileux, que gisaient les ossements. Au même niveau furent recueillis, ainsi que dans les graviers superposés, des ossements d'hippopotame, de rhinocéros, de mammouth, etc., ainsi que de nombreux silex taillés chelléens ou acheuléens. Il semble que la seule objection faite contre la découverte, lorsqu'elle fut présentée par Sir E. T. Newton, est que les ossements n'étaient pas roulés et se trouvaient réunis. Mais des silex recueillis présentent des arêtes si vives qu'on voit qu'aucun transport ne leur a été infligé, et d'autre part, M. Abbott a découvert, dans un autre gravier analogue, et recouvert semblable-

1. Henry Prigg. *On a Portion of human Skull of supposed Paleolithic Age, from near Bury-St-Edmunds. Journal of Anthropological Institute*, 1885, p. 51. De Mortillet. *Le Préhistorique*, 3e édition, p. 258.

2. E. T. Newton. *On a human Skull and limb-bones found in the paleolithic terrace-gravel, at Galley-Hill*, in *Quarterly Journal of Geological Society*, 1895, p. 505. — A. Rutot. *A propos du squelette humain de Galley-Hill (Kent)*, in *Mémoires Soc. d'Anthr. de Bruxelles*, 21 janvier 1904. — *L'Antropologie*, 1895, p. 486; 1896, p. 60. — M. Rutot le vieillit à mon sens beaucoup trop, en le reportant très au delà du chelléen. — Dr Klaatsch. *Zeitschrift für Ethnologie*, 1903, p. 903.

ment d'une strate argileuse, une grande partie d'un squelette de mammouth. Ce fait indique qu'il n'y a rien d'impossible à la conservation presque complète d'un corps humain dans les conditions de celui de Galley-Hill.

Les débris recueillis sont : la boîte crânienne, la moitié droite de la mandibule, deux fémurs, des portions des tibias, clavicules, humérus, bassin, etc.

Les caractères du crâne, extrêmement dolichocéphale, l'écartent du type de Néanderthal : sa hauteur est trop grande, le front bien convexe, les régions orbitales et occipitales différentes. Cependant la protubérance de la nuque et le développement relitivement grand des arcades sourcilières, le rapprocheraient du type, ainsi que le rétrécissement de la tête en arrière des orbites. La mandibule a le menton plus accusé que dans les spécimens passés en revue plus haut; d'autre part les dents sont grandes, surtout la dernière molaire. — Les fémurs sont courts par rapport à la tête assez forte; leur corps est plus grêle que chez le groupe néanderthaloïde et se rapproche davantage des Australiens; les tibias ne sont pas platycnémiques; l'humérus et la clavicule dénotent une forte musculature de la poitrine et des bras.

En somme tout le monde s'entend pour ne pas confondre le type de Galley-Hill avec celui de Néanderthal, malgré certains traits communs, dont la petite taille et la forte dolichocéphalie. Il démontrerait que, dès ces âges reculés, un certain mélange de types pouvait déjà exister, conclusion qui ne choque en aucune manière les vraisemblances.

Si nous quittons l'Angleterre pour l'Europe centrale, nous devrons signaler deux localités ayant livré des restes humains contemporains de la faune chaude.

— *Taubach.* — La première est Taubach (Weimar), gisement à ossements d'éléphant antique, de rhinocéros de Merck, et à rares silex à facies moustériens. On y a trouvé en place une ou deux dents isolées, insuffisantes pour baser une induction quelconque (1), et dont nous ne parlerons pas davantage.

— *Krapina.* — La seconde localité est Krapina (2), en Croatie;

1. H. Obermaier : *Les restes humains de l'Europe centrale*, in L'*Anthropologie*, 1906, p. 57.

2. Obermaier. *La station paléolithique de Krapina*, in l'*Anthropologie*, 1905, p. 13. — On y trouvera la liste des travaux publiés par l'explorateur du gisement, M. Gorjanovic-Kramberger. — Voir aussi l'*Anthropologie*, 1906, p. 156.

le gisement est situé dans une cavité peu profonde, et est essentiellement constitué par une accumulation verticale de 8 m. 50 de matériaux détritiques tombés de la voûte, dans laquelle s'intercalent, à divers niveaux, des sables et limons fluviatiles provenant des débordements de l'ancienne Krapinika, et des strates d'habitation humaine. L'occupation de cet abri date donc d'une époque où la rivière n'avait pas encore creusé son lit jusqu'au niveau actuel, situé 25 m. plus bas que le plancher de l'abri, puisqu'en période d'inondation, elle débordait dans la grotte.

M. Kramberger, l'explorateur du gisement, a constaté que des débris de castor abondaient dans les couches, d'origine fluviatile, situées vers la base, puis venaient des niveaux surtout marqués par des foyers allumés par l'homme, renfermant presque exclusivement des os humains brisés ou brûlés, au-dessus desquels venaient des niveaux surtout riches en débris d'ours des cavernes, que l'on rencontrait aussi plus bas. Tout en haut, des marmottes ont fait probablement des terriers. La faune ne comprend que des animaux de climat tempéré, sanglier, cerf, chevreuil, grand cerf d'Irlande, rhinocéros de Merck. Les silex sont moustériens, malgré cette donnée ancienne; ce qui indiquerait que, dans ce pays, l'acheuléen s'est peut-être plus promptement transformé en moustérien qu'ailleurs. On a parlé d'os travaillés; cela paraît inexact.

Faut-il conclure à l'anthropophagie, comme le croit Kramberger? C'est possible, mais il est à remarquer que les os humains sont fracturés en travers et non en long comme les os à moelle des animaux; cette différence de traitement demande une explication.

Quoi qu'il en soit, les restes humains recueillis se rapportent à au moins une douzaine d'individus. L'état très fragmentaire des débris en rend l'étude plus difficile; cependant, de treize fragments d'arcades sourcilières et de plus de cent autres fragments de crânes, on peut déduire que des caractères nettement néanderthaloïdes s'y retrouvent (fig. 5); l'avant du frontal se projette en visière, les arcades sourcilières sont énormes et forment un bourrelet très accentué (1). Toutefois le front, sauf sur un exemplaire très plat, est un peu plus convexe, tout en restant fuyant; les bosses pariétales sont aussi plus développées.

---

1. Voir KRAMBERGER. *Mitteilungen der Anth. Gesellschaft in Wien*, XXXI. Tafel I, fig. 1, 1a; — XXXII, p. 202, 203 (courbes du crâne). — XXXV, Tafel I.

Il y a aussi trois portions de maxillaires supérieurs et quatorze mandibules dont trois assez entières (Fig. 1, nº 9, 10, 11) (1). Ces mandibules présentent entre elles, et aussi avec celles de Spy, La Naulette, etc., de grandes différences, mais toutes, cependant, se placent dans le voisinage de l'une ou l'autre de ces dernières. Il y a, de l'une à l'autre de toutes ces mandibules, d'étonnantes variations de hauteur : les unes sont à peu près aussi hautes à la symphyse que sous les grosses molaires, tandis que, chez d'autres, la plus grande proportion verticale est en avant, et tombe très vivement vers les molaires. Tous les mentons de Krapina sont conformes à ceux de la race de Néan-

Figure 5. — Graphique résultant de l'étude des fragments de crânes de Krapina.

derthal, et par conséquent en retrait, à pic et aplatis dans plusieurs, ayant, dans un cas, une certaine tendance à s'arrondir en-dessous. On retrouve sur une des mandibules de Krapina cette disposition transversale des dents antérieures déjà signalée à Malarnaud, mais devenue absolument linéaire; peut-être s'agit-il seulement d'un cas individuel.

La seule maxillaire supérieure assez bien conservée (2) laisse voir la partie inférieure du trou nasal, qui paraît au moins aussi large que sur l'homme de La Chapelle-aux-Saints; la surface montante de gauche s'élève droite, plutôt en se bombant

1. *Ibid.*, XXXI, p. 188; taf. II, nº 3; — XXXII, p. 206. — XXXV, taf. II et p. 222.

2. *Loc. cit.*, XXXI, taf. II, fig. 1.

un peu, et paraît ainsi présager l'absence de la fosse canine déjà observée à La Chapelle-aux-Saints et à Gibraltar. Un autre caractère commun aux débris de Krapina et au crâne corrézien est le faible développement de l'apophyse mastoïdienne, si réduite chez les anthropoïdes; en outre, à Krapina, il y a une apophyse, en arrière de la fosse glénoïde, que l'on rencontre aussi chez ces animaux.

Quant à la dentition, elle est très puissante; les dents, volumineuses, ont un émail très plissé; la conformation incurvée en arrière de la racine des dents incisives est en relation avec la forme en retrait du menton. Une particularité des mêmes dents est d'offrir à la base de leur surface interne un second denticule naissant (1), que nous avons eu à signaler dans le jeune homme du Moustier.

Des autres ossements il semblerait qu'il y a deux types différents (peut-être simples variations sexuelles); les humérus semblent plus élancés que dans les races actuelles, et deux clavicules sont fortement arquées; ils dénoteraient une stature plus élevée que dans la race de Spy-Néanderthal; les détails que nous avons donnés montrent cependant avec elle une parenté très étroite.

Les débris de Krapina, si inférieurs soient-ils, appartiennent certainement à des hommes; aucune hésitation n'est permise au point de vue anatomique, et d'ailleurs nous savons quelque chose de la vie de ces sauvages : ils s'abritaient sous des surplombs, ils y faisaient des feux, ils y préparaient la chair des animaux tués à la chasse, rhinocéros, grand ours, grand cerf, bœuf primitif; on a même quelque raison de les soupçonner d'anthropophagie; d'autre part, ils taillaient des instruments de silex, et, sans doute, avec ceux-ci façonnaient des ustensiles et des armes de bois qui ne nous sont point parvenus.

Des ossements dont nous abordons l'étude en terminant, nous voyons bien qu'ils appartiennent à un type anatomique extrêmement voisin de l'homme, mais leur complexion s'en écarte assez pour qu'il ne soit plus certain que c'est à notre humanité qu'ils se rapportent, et même il est impossible de dire si les êtres énigmatiques auxquels ils ont appartenu étaient doués des facultés mentales, de l'ingéniosité industrielle qui caractérisent, pour le philosophe, l'humanité. Cependant, s'il est douteux que leur psy-

1. *Ibid.*, XXXI, Taf. III, et p. 190, 191.

chologie ait été humaine, il est au contraire certain, pour le biologiste, que leur organisme dénote une structure caractéristique des « hominiens » et qui se rapproche beaucoup, malgré des caractères plus inférieurs, des races primordiales européennes que nous venons de passer en revue.

— *Le Pithécanthrope de Java.* — Les restes de ces formes étranges, où nous avons peine à reconnaître des ancêtres de notre race ont été, jusqu'ici rencontrés deux fois seulement; une fois en Europe, près de Heidelberg, où, tout récemment, une mandibule intacte vient d'être mise à jour, dans des terrains qui confinent au tertiaire supérieur (pliocène); — une autre fois au Trinil, vallée du Bengawan (Java), sous la forme d'une calotte crânienne (1), d'un fémur, de plusieurs dents, dans des dépôts fluviatiles, actuellement classés dans le quaternaire.

Ces derniers ossements, baptisés *Pithecanthropus erectus*, ont eu, voici une quinzaine d'années, une célébrité bien naturelle et qu'ils méritaient sans aucun doute. L'âge auquel ils se rapportent avait tout d'abord été donné comme probablement pliocène, mais des recherches nouvelles ont amené sur ce point plus de précision, et quelque peu rajeuni le gisement (2). Au-dessous du gisement ossifère ayant fourni les os du Pithécanthrope se trouvaient des calcaires marins, pliocènes de l'avis de tous les savants qui les ont étudiés, à cause de la proportion de 50 % d'espèces encore vivantes qu'on y rencontre. Ce calcaire est couronné par un niveau coralligène, recouvert par des marnes à coquilles d'eau douce d'espèce encore vivante, et par conséquent déjà quaternaires. Puis vient la phase volcanique; le volcan Lawu-Kukusan s'est formé dès le début du quaternaire, et des conglomérats andésitiques bouleversés correspondent à sa première activité; ils sont couronnés par un niveau argileux à coquilles d'eau douce. C'est dans le conglomérat andésitique qui lui succède, tout à la base, que les ossements de cet être problématique ont été découverts; par-dessus viennent cinq masses de tufs andésitiques stratifiées, d'origine principalement fluviatile et d'une épaisseur qui peut dé-

1. Manouvrier. *Discussion sur le Pithecanthropus erectus; Bull. Soc. d'Anthr. de Paris*, 3 janvier 1895. — *Deuxième étude sur le Pithecanthropus erectus; ibidem*, 17 octobre 1895. — Voir des résumés des discussions en d'autres pays in *L'Anthropologie*, VII, p. 220, 334, 336; XI, p. 238; XII, p. 103, 440. — Dr E. Dubois, *On Pithecanthropus erectus. Journal of the Anthr. Institute*, XXV, p. 240.

2. *L'Anthropologie*, 1908, p. 260 et 615.

passer 100 mètres, après lesquels s'est encore déposée une argile bleue noirâtre.

D'après le docteur Dubois, qui a exploré les tufs andésitiques et conglomérats à structure gréseuse, ils contiennent une faune rappelant beaucoup les Indes : un éléphant apparenté aux mastodontes (stégodon), d'autres éléphants, des rhinocéros, dont un garde des affinités pour un type pliocène des collines Siwalik, une série de ruminants, buffles, bibos, leptobos, et de cervidés, un macaque, un singe semnopithèque, un grand pangolin (édenté) de 2 mètres de long, un puissant félin, tenant du tigre et du lion, etc., témoignent à la fois de rapports avec la faune actuelle et avec les animaux du quaternaire le plus ancien et du pliocène des Indes. MM. Volz et Martin s'accordent pour attribuer les couches andésitiques du Trinil au quaternaire, à l'exclusion du quaternaire récent; c'est donc à un moment quelconque de la première partie de cette période que les ossements doivent être attribués, même au cas où le dépôt fluvial qui le contenait ne représenterait pas le gîte originel des fossiles, mais un remaniement de couches andésitiques ossifères plus reculées. La minéralisation très avancée des débris, en tout comparable à la pétrification de ceux de nos gisements miocènes européens, ne plaiderait pas dans le sens d'un rajeunissement trop grand, surtout si l'on songe aux difficultés que comporte un parallélisme trop étroit avec les phénomènes du quaternaire européen (1).

Venons à l'examen des ossements attribuables au « Pithécanthrope »; ils ont été trouvés à quelque distance l'un de l'autre : une troisième molaire supérieure à un mètre du crâne, et le fémur à quinze mètres plus loin. On a, ultérieurement, publié une seconde molaire, et retrouvé une prémolaire. — Aucun autre débris attribuable à l'homme ou à un anthropoïde n'a été récolté à vingt mètres à la ronde, ce qui est favorable à l'hypothèse que ces débris appartiennent à un seul individu, mais ne la transforme pas en certitude.

---

1. On ne s'est pas suffisamment rappelé que les Allemands font commencer le quaternaire plus tôt que la plupart des Français, c'est-à-dire avec les premières manifestations glaciaires. Quand un Allemand parle de quaternaire moyen, cela correspond donc au quaternaire ancien des Français; aussi la nouvelle assignation géologique du Pithécanthrope n'en fait-elle probablement pas le contemporain de la race de Spy, comme cela a été dit. D'ailleurs, on n'est pas encore à même de paralléliser étroitement la chronologie géologique de régions aussi éloignées et différentes que Java et l'Europe.

Le fémur est nettement humain par toutes ses formes, il présente en particulier une conformation de la saillie pilastrique attestant un développement humain du muscle crural, c'est-à-dire une attitude bipède; sa longueur indiquerait chez l'homme une stature voisine de 1 m. 60; elle l'écarte aussi des anthropoïdes, à l'exception des Gibbons; mais ces derniers sont de dimensions bien plus faibles que l'homme et leur fémur est proportionnellement bien plus grêle. Celui du Trinil est bien un peu gracile, mais sans excès. D'ailleurs, l'obliquité de son axe par rapport au plan articulaire (78°) l'écarte absolument de ces derniers singes (86° au moins). Il présente une production pathologique, résultant de l'ossification des aponévroses tendineuses de plusieurs muscles. On en connaît de semblables (1), chez des hommes atteints de carie vertébrale. Cette infirmité fait supposer que la locomotion de notre personnage était sensiblement gênée. On comprendrait mieux, par ce motif, la rectitude remarquable de cet os, consécutive à l'activité modérée des muscles de la cuisse et du fémur.

Les deux molaires supérieures rappellent plutôt l'homme par la configuration de leur face triturante, mais la direction antéro-postérieure de la couronne de la troisième molaire, la grandeur des dimensions horizontales, la forme et l'écartement des racines en font des dents vraiment exceptionnelles (2). Comme leurs caractères se confirment réciproquement, ils semblent indicateurs d'une dentition rappelant celle des anthropoïdes par la taille de ses éléments. Elle reflète un maxillaire de volume intermédiaire, mais les lignes courbes temporales du crâne, beaucoup moins rapprochées de la ligne médiane, indiquent une dentition où les canines n'auraient pas le développement qu'elles présentent chez les anthropoïdes.

La prémolaire recueillie ou identifiée ultérieurement (3), a confirmé que la dentition est bien humaine, car on sait que, de même que les canines et les incisives, ces dents, chez les grands singes et spécialement chez les mâles, prennent un extraordinaire développement. Il n'y a rien de tel ici.

---

1. *Zeitschrift für Ethnologie*, 1895, Taf. VII et IX.

2. M. Houzé a trouvé le même écartement chez un Bruxellois; M. Garson a retrouvé les proportions de largeur sur une troisième molaire d'Australien; M. Manouvrier a aussi remarqué ces proportions et cette direction sur une troisième molaire supérieure de Néo-Calédonien.

3. Avec un petit fragment de mandibule; Cf. MANOUVRIER, *L'Anthr.*, 1901, p. 103.

Le fragment le plus important est sans aucun doute la calotte cranienne (fig. 6); c'est sur elle que presque toutes les discussions ont porté; les uns y ont vu un débris ayant appartenu à un grand gibbon se rapprochant beaucoup des proportions et du volume cérébral humain, et en effet il y a plus d'un rapport morphologique entre le crâne du Trinil et les anthropoïdes: l'étroitesse antérieure très grande du front, nullement compensée par un renflement post-orbital, son aplatissement *total*, amenait une réduction des lobes frontaux du cerveau qui ne se rencontrent pas chez l'homme normal. Le bord supérieur des orbites, se rapprochant beaucoup de la glabelle, coïncident avec

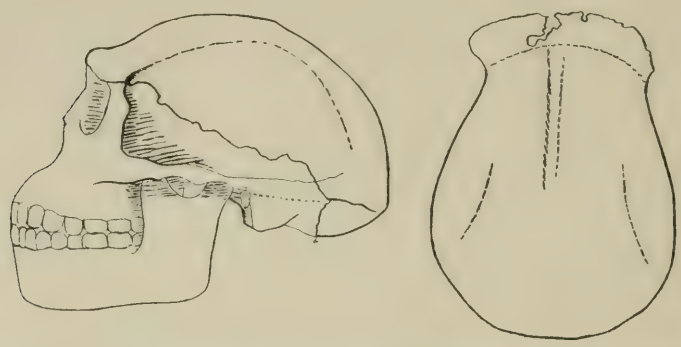


Figure 6. — Pithécanthrope de Java, crâne complété de sa base et de la face, d'après Manouvrier; la calotte seule existe.

une visière frontale proéminente, et plus proéminente encore que la glabelle, la situation très avancée de l'ouverture orbitaire, sont des caractères simiens. Il en est de même de l'absence de courbures et de bosses pariétales et occipitales, amenant le maximum de diamètre antéro-postérieur à se placer sur la crête occipitale. C'est une indication du même genre, à peu près inouïe chez l'homme, que la continuité qui existe entre la crête occipitale supérieure et la crête susmastoïdienne, grâce à un renflement de la région inférieure et postérieure de la région pariétale. Mais la plupart de ces caractères n'éloignent pourtant pas autant le crâne de Java des crânes humains normaux de race inférieure, que les crânes adultes des anthropoïdes.

Beaucoup d'auteurs, malgré les caractères précédents, ont considéré la calotte de Java comme humaine, ou au moins pro-

tohumaine. Elle n'est pas sans rapports frappants avec le type humain néanderthaloïde; elle est trop grande et trop vaste, en comparaison des grands singes connus, quoique son volume, si on le compare à l'homme normal de race inférieure soit extrêmement faible. Cela paraît surtout si on tient compte que sa structure interdit de l'attribuer à un pygmée, et suppose une masse squelettique analogue à celle que le fémur dénote. La capacité cérébrale d'un tel crâne a donné lieu à des évaluations oscillant entre 850 et 1000 c^3; le premier chiffre a été indiqué par Dubois ultérieurement à l'opération d'évidement de l'intérieur de la cavité; du second chiffre, M. Manouvrier disait tout d'abord qu'il ne devrait pas s'écarter de la réalité de beaucoup plus que 100 c^3, et qu'il devait être un peu trop fort. La topographie intérieure de la voûte crânienne dénote, d'après Dubois, un cerveau à forme générale bien humaine, dont le lobe frontal est relativement très développé, et égale le double de son volume chez les anthropoïdes (1). Malgré cela, et étant donnée la stature assez élevée, on peut conclure que même dans les races les moins bien douées au point de vue du développement cérébral, le Pithécanthrope serait certainement un « imbécile ». Un cerveau aussi réduit serait compatible avec les facultés normales d'un pygmée, mais, chez ces derniers, la faible capacité cérébrale coïncide avec une morphologie cranienne toujours relativement supérieure.

Et pourtant cette capacité cérébrale l'éloigne absolument des anthropoïdes adultes, ainsi que la position du trou occipital situé très avant sous l'occiput; le premier n'est pas conservé, mais le second est assez entier pour qu'on puisse constater cette situation.

Ces différences sont très importantes, étant donné le caractère au moins adulte de l'individu de Java; on pourrait en quelque sorte en dire qu'il présente, transporté à *l'état adulte*, la forme générale, assez voisine de celle de l'homme, des très jeunes anthropoïdes. On sait que, dans leur premier développement, ces animaux ont un encéphale très développé relativement à leur taille, et une position à peu près humaine du trou occipital; mais dans le développement ultérieur, il se produit un recul du trou occipital et un refoulement de la région occipitale qui finit par regarder, non plus en bas, mais en

1. Dubois. *Journal of Anatomy and Physiology*, Londres, janvier 1899.

arrière, le trou occipital venant occuper le plan le plus bas. Le crâne de Java ressemble donc, pour ce qui concerne sa calotte, à celui d'un anthropoïde qui aurait gardé jusqu'à l'âge adulte les particularités que nous avons signalées, tout en ayant continué de croître en proportion du développement du reste du corps. Cela n'empêche pas qu'aucun caractère non compatible avec le type humain ne se trouve dans le crâne javanais : la continuité des crêtes occipitales et submastoïdienne a été exceptionnellement retrouvée par Manouvrier sur un crâne originaire du Turkestan, où toutes les crêtes osseuses se sont exagérées ; l'extraordinaire resserrement postorbital et l'aplatissement du front en visière ont été retrouvés sur un crâne préhistorique du Brésil (1) ; mais ces crânes, dans leur ensemble, n'ont rien de pithécoïde. C'est l'association, sur un même crâne, de tous les caractères signalés, qui fait une place à part au crâne du Trinil.

Une question doit être examinée : est-ce un individu normal de sa race, ou ne serait-ce pas un microcéphale ? Il y a de sérieuses difficultés à cette dernière hypothèse : d'abord l'extrême rareté, dans toutes les races, de cette monstruosité : 1 pour 50.000 ; puis la difficulté d'admettre qu'un idiot ait réussi à vivre jusqu'à un âge *au moins* adulte à l'époque et dans le milieu où le Pithécanthrope a vécu ; il y aurait eu vraiment une étonnante conjuration de sorts exceptionnels pour faire trouver les restes d'une anomalie aussi peu vraisemblable. On peut noter, dans ce sens, l'existence d'une saillie (crête métopique) médio-frontale, se dirigeant sur le « blegma », et reproduisant en ce point la forme de la fontanelle blegmatique ; il y a lieu de se demander si ce ne serait pas la conséquence d'une soudure précoce de la suture métopique, réalisée avant l'achèvement de la croissance des os du crâne en épaisseur ; mais, d'une part, cette crête peut exister dans des crânes absolument normaux (nègres), et d'autre part, comme la crête métopique dessine la fontanelle du crâne de Java, on peut constater que celle-ci était étendue, contrairement à ce qui a lieu, non seulement chez les microcéphales, mais simplement chez les nouveau-nés à encéphale médiocre.

Aussi ne peut-on, avec une probabilité suffisante, parler de microcéphalie, quoiqu'on puisse supposer avec quelque vrai-

1. Nehring. *Menschenreste aus einem Sambaqui von Santos (Brasil)*, in *Zeitschrift für Ethnologie*, 1895 (Verhandlung).

semblance ce crâne comme peut-être un peu inférieur à la moyenne de sa race, l'inverse étant également plausible. D'ailleurs, on avait aussi parlé tout d'abord de cas pathologique pour celui de Néanderthal, et les découvertes qui se sont multipliées ont démontré l'erreur de cette appréciation. Sans doute, quelques découvertes finiront par se produire et dissiperont ce qui peut subsister d'incertitude.

En résumé, l'individu du Trinil diffère moins de la race de Néanderthal que des anthropoïdes, mais il en diffère autant que cette race des types européens actuels; il se rapproche assez de ces animaux, pour qu'on ait pu envisager l'hypothèse d'une espèce de gibbon colossal douée d'un développement cérébral voisin de celui de l'homme. Si, comme cela est très probable, mais non absolument certain, les dents et le fémur appartiennent au même sujet, il faut ajouter à ce développement cérébral humain, ou presque, une attitude bipède et un développement dentaire très fort, mais déjà caractérisé comme humain, étant donné la prémolaire faible, et d'autre part, l'insertion peu élevée du muscle temporal.

En se basant sur des corrélations sérieusement discutées, M. Manouvrier avait essayé une reconstitution du reste de la tête, y compris la mâchoire inférieure; il lui avait attribué un menton fuyant à peine un peu plus que ceux des mandibules quaternaires, une grande massivité, et un développement assez considérable, une branche montante large et trapue, faiblement échancrée par en haut.

— *Mauer.* — La découverte de la mandibule de Mauer vient de faire passer ce graphique idéal dans le domaine des faits constatés, et cette coïncidence est d'un grand poids pour faire accepter le caractère normal du type physique révélé par le Pithécanthrope. La mandibule de Mauer (1), a été découverte dans cette localité, voisine de Heidelberg, le 21 octobre 1907, dans une carrière de sables déposés autrefois par le Neckar dans un ancien méandre, et réalisant une sorte de terrasse de vieux diluvium.

La coupe des dépôts successifs qui affleurent dans la tranchée est celle-ci à partir de la terre végétale : 1) Lœss récent (5 m.75); 2) Lœss ancien (5 m. 17); 3) Sables fluviatiles en douze strates

1. Otto Schœtensack. *Der Unterkiefer des Homo Heidelbergensis aus dem Sanden von Mauer bei Heidelberg.* Leipzig, 1908. — Comptes rendus français, in *L'Anthropologie,* 1909, p. 81. *La Revue Préhistorique,* 1909, p. 76.

superposées (7 m. 15); 4) Banc d'argile (2 m. 25); 5) Sables fluviatiles, visibles sur 5 m. 60.

C'est dans ces dernières, à 24 m. 10 de la surface du sol actuel, et dans un lit de 0 m. 10, composé de graviers avec petites couches argileuses, que gisait la mandibule humaine (fig. 7).

On a également recueilli dans ce dépôt 35 espèces de mollusques et 14 types de mammifères. Les premières vivent encore toutes en Europe, mais huit d'entre elles ont émigré vers l'Est, ce qui dénote un climat plus continental qu'aujourd'hui. Les animaux se rapportent pour la plupart à la faune du quater-

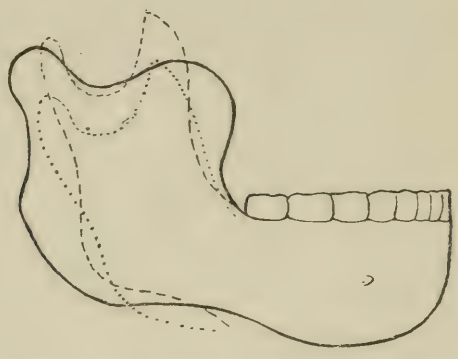


Figure 7. — Mandibule de Mauer ; les profils ponctués représentent la branche montante d'un nègre et d'un européen.

naire ancien de France, avec Éléphant antique abondant, comme à Chelles et dans les niveaux anciens de Saint-Acheul; mais la présence, en abondance, de Rhinoceros etruscus, espèce de la fin du pliocène, et de quelques autres formes de signification analogue, dénotent une phase très reculée, comparable sans doute aux niveaux anciens d'Abbeville et de Tilloux (Charente) qui ont aussi donné des instruments chelléens. L'âge de la mandibule humaine de Mauer est donc parfaitement bien déterminé; c'est le plus ancien reste sûrement daté que l'on connaisse. Comme on l'a vu, il est, avec d'autres ossements d'animaux, au sein d'un terrain de transport, et n'est accompagné, jusqu'à présent, d'aucun objet en pierre travaillé; au moment de la découverte, les deux moitiés se sont séparées; à l'une d'elles, adhérait encore, collé par du sable conglomeré, un gros

galet calcaire. L'os a la couleur jaune et brune de ceux qui sont récoltés au même niveau, et présente de nombreuses dendrites de manganèse; à deux mètres gisaient deux molaires inférieures d'Éléphant antique adulte, et une mâchoire d'un plus jeune.

Au premier coup d'œil, l'étrangeté anatomique de la mâchoire de Mauer apparaît; son manque *absolu* d'avancement mentonnier, la forme tout à fait arrondie de cette région, l'extraordinaire puissance du corps de la mandibule, l'auraient fait attribuer assurément, si on n'avait que cette région privée de dents, à un anthropoïde voisin du gorille; de même, le caractère des branches montantes, si on les avait toutes seules, aurait pu faire supposer quelque grand gibbon; mais heureusement, la mâchoire est parfaitement intacte, elle possède toutes ses dents, et elles sont absolument humaines; sans doute, elles sont relativement grosses, par rapport à celle d'un moderne Européen, mais elles sont semblables à plus d'une race actuelle, et il ne serait pas difficile, chez les Australiens, de trouver l'une ou l'autre plus puissante encore; toutefois l'ensemble dépasse en vigueur toutes les dentitions modernes. Une particularité qui ne contribue pas peu à rapprocher cette dentition de celle de l'homme le plus récent, c'est que la canine ne dépasse en aucune façon les autres dents, et présente, par rapport aux dents voisines, les mêmes relations de volume qu'aujourd'hui (1).

Il y a une véritable disproportion entre cette mandibule à ossature si puissante, et le développement modéré des dents. Pour de tels os, elles sont petites, elles avaient l'espace de se développer bien davantage. On peut s'étonner de voir la troisième molaire ne pas même atteindre le développement des deux autres, alors que la largeur du corps mandibulaire est bien supérieure à ce qu'elle est chez l'homme, et qu'en arrière, à la base de la branche ascendante, il y a même assez d'espace pour une quatrième molaire; il est vrai que cet espace se retrouve chez les Australiens.

Toutes les molaires (à l'exception de la troisième gauche) sont

1. M. Siffre (*Revue Préhistorique*, 1909, p. 125), particulièrement compétent sur les études de dentition, la déclare aussi franchement humaine; il appuie tout spécialement son jugement sur la forme de la première prémolaire, qui est profondément différente chez l'homme et chez le singe le plus voisin. Dans ce dernier, elle n'a qu'une seule pointe et deux racines, et a une disposition presque carnivore; chez l'homme, elle a deux cuspides et une seule racine, caractère que présente la mandibule de Mauer. « Il y a autant de différence entre ces dents qu'entre la molaire de l'herbivore et la sécante du carnassier. »

à cinq denticules, comme chez les Australiens actuels, et dans les mandibules de Krapina; mais celle-ci sont déjà moins nettement pentacuspides.

Grâce à la fracture, au niveau du collet, des mollaires de la moitié gauche (adhérente au galet), on a pu se rendre compte que la cavité où se loge la pulpe était très vaste, ainsi que cela a lieu encore aujourd'hui dans le jeune âge, de telle sorte que les parois sont peu épaisses, malgré l'âge adulte du sujet, dont la surface triturante est assez usée déjà. Les prémolaires ont leur denticule interne assez développé, mais cela ne dépasse pas la limite des faits connus; on peut voir à la première, qu'elle ne présente aucune trace d'articulation à une canine supérieure, ce qui démontre que celle-ci était aussi peu développée qu'aujourd'hui.

Revenons à la partie osseuse. Le profil de la symphyse mentonnière fuit en arrière d'une courbe adoucie (à laquelle participent les incisives dont les racines sont incurvées) qui rejoint le bord inférieur du corps mandibulaire sans présenter aucune saillie, aucun angle. Ce caractère est identique à la constitution de la symphyse des anthropoïdes (1), et laisse bien en arrière tout ce que nous avons dit des mentons les plus faiblement marqués de la série des mandibules : Spy, la Naulette, Arcy, Puy-Moyen avaient cette surface plutôt droite qu'en retrait, et en tout cas, pas arrondie. Ce n'est que sur l'une des mandibules de Krapina, et aussi, je pense, sur celle de Malarnaud, que l'on constate un aspect de transition, mais non dénué d'un rudiment de saillie, dont on peut mesurer l'angle. Ici, il n'y a pas trace de cet angle mentonnier.

Au contraire des mâchoires européennes, cette mandibule, placée sur un plan horizontal, ne repose pas sur toute l'étendue de son bord; il y a, au niveau de la symphyse, une zone où elle ne porte pas (appelée incision sous-mentale). Ce vide, très considérable sur la mâchoire de Mauer, se retrouve à peine sur la mandibule de Spy, et à divers degrés de développement,

---

1. En 1888, (*Bull. Soc. Anth. P.*, p. 701) M. Topinard écrivait à ce sujet : « Chez les singes anthropoïdes, la face antérieure de la mandibule est arrondie sans la moindre trace d'un relief sur la ligne médiane, la courbe se continue en bas et en arrière insensiblement, et le bord inférieur fuit. Chez l'homme, le triangle mentonnier est toujours indiqué, et il y a toujours un angle droit pour le moins, à la jonction de la face antérieure et au bord antérieur. » C'est la première description qui convient à la mâchoire de Mauer.

à Krapina; le docteur Klaatsch l'a constaté chez les Australiens; il existe chez le gibbon, mais non chez le gorille, ni l'orang. L'épaisseur de la symphyse, 17 millim., s'écarte absolument de celle de l'homme actuel (12 ou 13), même de l'homme de Spy (15 mm.), de Krapina (15 mm.; 14,4) qui s'en rapprochent le plus. La surface interne de la symphyse rentre obliquement en produisant une convexité assez considérable, analogue à Spy et Krapina, mais plus marquée, et se renforce en un bourrelet lingual au voisinage du bord inférieur; entre les deux se trouve une dépression avec, sur les côtés, les insertions du génioglosse; nous ne détaillerons pas plus ces fins caractères anatomiques, qui ont quelques rapports avec ceux du gorille, du chimpanzé et du gibbon; ces deux derniers sont moins avancés que le premier, dans la différenciation des dents antérieures adaptées au combat, et, pour ce motif, se rapprochent plus des proportions de la mâchoire de Mauer. La région interne de la symphyse, à Spy et Krapina, s'en distingue par divers détails, spécialement par l'apparition d'une « spina mentalis » qui les rapproche plus de l'homme actuel.

Les branches latérales ont un développement inconnu chez l'homme, elles se font remarquer par leur hauteur, leur épaisseur, les surfaces doucement renflées, l'aplanissement de la surface interne, qui ne présente pas un bourrelet distinct d'insertion du muscle myohyoïdien, etc. Au contraire, Spy, et l'une des maxillaires de Krapina présentent ce bourrelet très marqué en une ligne saillante et très prolongée en avant; chez le gorille, elle a le même aspect que sur la mandibule de Mauer au trou mentonnier. A l'épaisseur de 18,5 qui atteint 23 mm. 5 après la 3e molaire dans la mâchoire de Mauer (1), Spy n'oppose que 13 mm. 5 et 16 mm.; le second de ces chiffres n'est que de 15 mm. sur l'une des mâchoires de Krapina; le premier, chez les autres de même provenance, atteint 16,4 (pour s'amincir en arrière), et 15. Pour ces mâchoires de Spy, de Krapina, il n'y a donc pas à parler, comme pour celle de Mauer, de cette disproportion entre le volume de la partie osseuse et des dents qui est si frappante.

Examinons enfin les branches montantes : leur largeur, 60 mm., est presque double de la moyenne actuelle et égale presque leur hauteur (66 mm. comme aujourd'hui). Elles montent en

1. Le second de ces chiffres dépasse même le gorille.

haut, presque à angle droit (107°), avec le bord inférieur du corps mandibulaire, ce qui l'écarte de types récents, ainsi que l'énorme extension de l'apophyse coronoïde, et le très léger enfoncement auquel se réduit l'échancrure sigmoïde. La forme de l'apophyse coronoïde large, à bords arrondis, à forme semi-circulaire, contraste beaucoup avec la conformation de cette partie chez l'homme actuel, même de race inférieure; l'Australien et le Dayak s'en rapprochent quelque peu, mais n'approchent pas de son épaisseur. A ce point de vue, comme par la profondeur de l'échancrure sigmoïde, le gorille est moins éloigné de notre organisation que notre fossile humain, quoiqu'il s'en écarte par la rectitude et la force de son bord antérieur. C'est du gibbon que ce dernier se rapproche le plus par ce caractère; on trouve chez ce singe la même largeur de toute la branche, la même forme de l'apophyse coronale et du condyle, la même incision sigmoïde peu profonde, à bords plats. La grande largeur de cette branche, la faible profondeur de l'échancrure sigmoïde, me paraissent se retrouver aussi, atténués cependant, dans les mandibules humaines de La Chapelle-aux-Saints et de Malarnaud, qui sont les seules (en dehors du crâne du Moustier, plus analogue, par ce caractère, aux Australiens actuels) à conserver cette région en assez bon état. La branche montante de Spy, quoique très mutilée, présente encore une largeur considérable, et un aspect redressé analogue à celui de Heidelberg. Les fragments de Krapina s'écartent notablement de lui par la hauteur de l'apophyse coronoïde et la profondeur de l'échancrure sigmoïde.

Les condyles de Mauer, pour une longueur égale à celle des Européens, présentent une surface d'articulation très considérable atteignant 16 mm. (au lieu de 10) de diamètre, comparable à celle du gorille.

En résumé, par ses proportions, les courbes de son profil, l'énorme développement de sa branche ascendante et ses particularités, la mâchoire de Mauer présente une morphologie extrêmement voisine des anthropoïdes, et spécialement du moins différencié d'entre eux, le gibbon; mais par ses dents, par sa brièveté, par le graphique presque parabolique de son arcade dentaire, elle est incontestablement humaine et s'écarte absolument de ces animaux. Les rapports morphologiques qu'elle présente avec les mandibules de Spy, de Krapina, etc., sont assez considérables pour qu'on puisse considérer ces dernières

comme en étant une dérivation atténuée; cette conclusion peut aussi s'appliquer aux races inférieures actuelles. L'être qui possédait une telle mandibule, paraît correspondre, à peu de chose près, au type déjà révélé par la découverte de Java, et ces deux trouvailles se corroborent mutuellement.

III

CONCLUSIONS.

En usant des procédés habituels dans les travaux de paléontologie et d'anatomie comparée, l'inventeur de la mâchoire de Mauer conclut que cette découverte démontre que les anthropoïdes sont un groupe zoologique qui s'est, au point de vue dentaire, orienté en divergeant de plus en plus d'une forme fondamentale où la dentition s'écartait moins de celle de l'homme; mais comme déjà les singes inférieurs fossiles, tels le Dryopithèque, le Mésopithèque, le Pliopithèque, ont des canines très développées (1), il faut remonter jusqu'aux Prosimiens ou Lémuriens, pour trouver un type d'où puissent dériver également ces organismes construits sur le plan des singes d'une part, et sur le plan fondamental humain d'autre part.

Il me semble que cette conclusion se rapproche beaucoup de celle tirée par Topinard et Hartmann de l'anatomie comparée des anthropoïdes, des singes et de l'homme (2); se basant sur la constitution du pied, il constate que, chez les singes inférieurs, où le calcanéum est aplati transversalement comme chez les quadrupèdes, le pied peut encore se poser à plat; le pouce inférieur, opposé aux autres doigts, est le moins développé des orteils. Chez les anthropoïdes, surtout l'orang, cette réduction s'exagère, sauf pour le gorille; par là, ils s'écartent plus de l'homme que les autres singes, et encore davantage par la constitution de leur cheville : tandis que chez l'homme, le bout du tibia repose horizontalement sur l'astragale et sur le calcanéum renforcés, il repose, chez les anthropoïdes, sur un plan d'insertion si oblique vers l'intérieur, que le pied ne peut plus

1. Gaudry. *Les Enchaînements du Monde animal. Époque tertiaire*, chap. X.

2. E. Hartmann, *Les Singes anthropoïdes et leur organisation comparée à celle de l'homme.* — Topinard. *L'Homme dans la nature*, (analysé dans l'*Anthropologie*, 1891, p. 696).

poser, sa plante se trouvant orientée vers l'intérieur, et le bord externe seul portant à terre. Ce membre inférieur, merveilleusement adapté pour grimper, est détestable pour la marche; ces grands anthropoïdes s'écartent donc par ce caractère du type humain plus que tous les autres quadrumanes; malgré de remarquables convergences du reste des membres, du torse, que la longueur extrême des bras leur permet de relever, et de la tête, au cerveau à structure presque humaine, tous caractères qu'une spécialisation convergente et parallèle pourrait expliquer, de nombreux savants, tels que Carl Vogt, Topinard, Hartmann, Gaudry (1), Boule, pensent que les types simien et humain ne sauraient dériver l'un de l'autre; ils s'imaginent le groupe des Primates comme un grand arbre, dont les Lémuriens sont les racines, qui donnent naissance à plusieurs souches; l'une d'elles, celle des singes, arrive par son rameau le plus élevé jusqu'aux anthropoïdes, qui, issus de diverses formes de singes, suivent une voie parallèle à l'homme, passant très près de lui, mais sans aucune relation vraie : ils sont le point terminus d'une lignée; l'homme serait celui d'une autre branche, dont il est impossible de dire le point d'attache sur le tronc, sinon qu'il se trouve en amont des singes et en aval des Lémuriens.

Ainsi qu'on le voit, ce n'est pas tant à la paléontologie qu'à l'anatomie comparée (2), que cette conclusion hypothétique demande ses arguments (3); cependant les découvertes que nous avons énumérées tout en lui donnant un commencement de véri-

---

1. GAUDRY, *Essai de Paléontologie philosophique*, 89; voir aussi, *Similitude des dents de l'homme et de quelques animaux*, (*Anthr.*, 1900) et *Contribution à l'histoire des hommes fossiles* (*Anth.*, 1903).

2. Darwin a formulé à peu près ainsi le problème : « L'homme descend d'une forme moins parfaite que lui; en effet, la similitude étroite qui existe entre lui et les animaux inférieurs pendant le développement embryonnaire, les rudiments qu'il conserve et les régressions anormales auxquelles il est sujet, sont des faits qu'on ne peut plus contester... On ne peut plus se méprendre sur leur signification... Il est incroyable que de tous ces faits réunis sort un enseignement faux; celui qui ne croit pas, comme le sauvage, que les phénomènes de la nature sont sans rapport les uns avec les autres, est forcé d'admettre que l'étroite ressemblance de l'embryon humain et de celui du chien, par exemple, que la conformation de son crâne, et de tout son corps sur le même plan que celui des autres mammifères...., que tout, enfin, mène à cette conclusion que l'homme, ainsi que d'autres mammifères, descend d'un ancêtre commun. »

3. TOPINARD, *L'Évolution des molaires chez les Primates*. (*L'Anth.*, 1892, p. 641.) — Il serait injuste de taire que l'école de Broca, dont font partie des savants éminents comme Manouvrier, continue à préférer l'hypothèse qui réunirait l'homme et les anthropoïdes.

fication, ne nous permettent pas de remonter plus haut; d'autres pourront venir s'ajouter aux premières, mais, sans doute, en petit nombre.

Qu'on réfléchisse que nous ne sommes guère mieux fournis de faits concernant les grands singes fossiles. De cela, il y a des raisons positives à donner. On sait que les ossements ne se conservent que dans des conditions déterminées, relativement exceptionnelles, qui les ont mis à l'abri de l'eau de pluie, dissolvante et avide de calcaire; dans les terrains sableux, ils disparaissent aussi bien qu'à la surface du sol; on ne peut donc les retrouver que s'ils ont été enfouis dans un terrain protecteur, argile, tourbe, vase, dépôt d'inondation formé partiellement d'éléments calcaires, ou recouverts par une couche isolante et imperméable. Un certain nombre ont subsisté dans des grottes des pays calcaires, où des repaires de fauves s'étaient établis; ils y traînaient les reliefs de leurs rapines, eux-mêmes y mouraient. D'autres se sont laissé tomber dans des fondrières ou des fentes, et y sont demeurés à l'abri des causes de destruction. Or les grands singes, comme l'homme, sont doués d'une vigilance, d'une prudence, d'une force considérable, qui leur évitaient ordinairement d'être les victimes d'accidents ou de bêtes féroces (1). L'intelligence de l'homme, les facultés d'appréciation des grands singes leur épargnaient les mêmes mésaventures qu'aux herbivores ou aux carnassiers; leur genre de vie même les exposait beaucoup moins, et, morts naturellement, ils devaient subir le sort commun de tous les cadavres superficiels, la destruction totale, dispersion d'abord par les animaux amateurs de charogne, dissolution bientôt par l'eau de pluie.

Enfin, durant le tertiaire supérieur, seule période géologique où les vestiges de ces premiers primates ont des chances de se rencontrer, le nombre d'individus de ces types qui ont pu se succéder est relativement fort restreint, par rapport à toutes les autres espèces animales. Les anthropoïdes et l'homme ont une croissance remarquablement lente, une vie longue, des capacités prolifiques restreintes, tandis que carnassiers et herbivores atteignent promptement leur taille, se reproduisent surabondamment, pullulent, et vivent assez peu de temps. Quoi d'étonnant alors que les restes osseux des grands Primates soient des raretés dont l'énumération est trop courte : quatre ou cinq

1. On sait que le gorille chasse de son domaine forestier tous les grands fauves, même le lion et l'éléphant.

mâchoires, plusieurs dents, quelques os longs, et c'est tout, tandis que les ossements d'herbivores et de carnassiers foisonnent. Par rapport aux nombreuses générations de leurs troupeaux, on pourrait presque dire qu'il n'y a eu qu'un tout petit nombre de générations de quelques centaines de primates, capables de fournir leurs ossements à la fossilisation.

Après avoir exposé à quel ensemble d'hypothèses purement scientifiques les documents de la paléontologie humaine viennent ajouter leur appoint, je terminerai en indiquant comment un savant spiritualiste et catholique qui a, plus que personne, travaillé, du point de vue paléontologique, à reconstruire les chaînons successifs du développement des êtres, essayait de donner de l'évolution qu'il y constatait, les raisons profondes et philosophiques. Il lui a paru désormais certain que les espèces fossiles, bien loin d'être immuables, furent de simples phases du développement des types se poursuivant dans l'immensité des âges. Il a cherché à deviner les grandes lignes de ce plan grandiose, annonçant un organisateur immuable, et, terminant son *Essai de Paléontologie philosophique*, Albert Gaudry se dit que « les êtres animés ne sauraient avoir eux-mêmes produit leurs forces vitales; quand nous imaginerons toutes les forces physiques ou chimiques, elles ne feront pas une force vitale, et surtout une force pensante; c'est donc la force première, c'est Dieu qui crée les forces. Plusieurs philosophes ont pensé que Dieu avait, à l'origine, créé des forces auxquelles il avait donné le pouvoir virtuel de se modifier..., mais il y a eu de nombreuses apparitions d'organes nouveaux et de fonctions nouvelles, de telle sorte qu'il faut admettre des créations successives de forces. Dans tous les cas, soit qu'on pense que Dieu a fait chaque force, soit qu'on suppose qu'il a multiplié et modifié une partie des forces qu'il a créées, il me semble que l'activité divine s'est manifestée d'une manière continue. »

Mais à ce point de vue même, le commencement et le développement des êtres qui naissent sous nos yeux n'est pas moins mystérieux que l'origine et le développement successif des mondes disparus : « Quel que doive être un jour son génie, un homme commence par être un vitellus microscopique, puis un blastoderme, puis un fœtus; ensuite, il vient au monde, sa sensibilité se manifeste, son activité augmente, et plus tard brille une lueur d'intelligence qui grandit lentement : il y a donc apparition de forces nouvelles, car il est difficile de prétendre

que les ovules contenus dans les ovaires de la mère, ou les animalcules spermatiques du père possèdent en eux un principe intellectuel. Un être qui pourra être un Raphaël, un saint Vincent de Paul, un Descartes, débute si simplement que tout d'abord il n'a pas les marques de l'humanité : il n'a que des caractères propres au règne animal. Chacun constate cela. Pourquoi n'admettrait-on pas que ce qui se passe de nos jours, se soit passé autrefois. En quoi la difficulté d'établir la limite des phénomènes psychiques et matériels est-elle plus choquante, s'il s'agit des temps passés que lorsqu'il s'agit du temps présent? »

« Il ne faut point confondre, dans la vie, le point de départ et le point d'arrivée. Nous pouvons avoir un passé modeste; cela n'empêche pas que nous ayons soif d'idéal, de concept, d'amour divin. Notre âme grandie entrevoit un magnifique avenir, nous nous éloignons de plus en plus du monde matériel d'où notre corps est sorti pour nous élever vers l'Infini. »

Fribourg

Abbé H. Breuil.

Professeur agrégé à l'Université de Fribourg (Suisse).

Addendum. — Au moment où ces pages vont paraître, une nouvelle découverte d'homme du quaternaire moyen vient de se produire. M. Peyrony, instituteur aux Eyzies (Dordogne), fouillant à La Ferrassie, rencontra les jambes repliées d'un squelette, à quatre mètres de profondeur; un groupe de savants, parmi lesquels MM. Boule, Cartailhac, Capitan, Bouyssonie, Bardon et moi-même, furent convoqués pour contrôler la situation du cadavre. Ils s'assurèrent qu'aucune des assises superposées (deux aurignaciennes séparées par un gros éboulis et reposant sur une autre moustérienne à os utilisés), n'était remaniée. Toutes se superposaient sans trouble au-dessus du cadavre, gisant dans une faible dépression du sol sous-jacent, moustérien ancien.

Aucun remblai ne semble avoir recouvert le corps; deux blocs placés irrégulièrement à ses côtés, deux ou trois autres sur sa tête, l'ont *peut-être* été intentionnellement, de même qu'une vraie jonchée d'éclats d'os assez volumineux, recouvrant le tronc; cela reste douteux. L'attitude du mort renversé sur le dos, les jambes très ployées, toutes deux versées à droite, le bras gauche allongé le long du flanc, le droit relevé et replié à droite, la tête renversée en arrière et à gauche, sur l'épaule haussée fortement, la

bouche largement ouverte, tout est signe que cet homme a dû mourir là. On a respecté son attitude suprême, on a protégé son corps des animaux sauvages, car les connexions anatomiques ne présentent pas de dérangement. Pourtant le foyer moustérien s'étend au-dessus, immédiatement, comme partout; comment le piétinement, le va-et-vient des habitants ne l'a-t-il pas plus dérangé? Ils ont donc, durant un certain temps, respecté cette place; les seuls os dérangés sont quelques phalanges de la main droite, situées au milieu de la poitrine, très loin de leur situation normale. Probablement elles y ont été replacées après qu'une cause accidentelle les eût déplacées; cela dénoterait encore une pensée de respect.

Quant aux caractères anatomiques, ils ne laissent aucun doute: par son front fuyant aux fortes arcades, par le grand espace entre la région sous-nasale et le bord alvéolaire de la mâchoire supérieure, par le menton droit ou un peu en retrait, la longueur du corps de la mandibule, la largeur et la massivité de la branche ascendante, par ses os des membres trapus, arqués et comme tordus, etc., l'homme de La Ferrassie se manifeste comme un néanderthaloïde parfaitement caractérisé.

H. B.

Les Eyzies, 30 Septembre 1909.

Note

La vraie nature de l'Induction scientifique.

Il arrive à tout le monde de poser d'excellents principes... et de les oublier à l'occasion. Un grand principe posé par les logiciens, tout au vestibule de leur science, c'est la division de la logique en naturelle et artificielle : la première exercée spontanément, en vertu de l'activité même de l'esprit; la seconde, servant pour ainsi dire de secrétaire à la première, avec un certain pouvoir de correction et d'amélioration. Il arrive cependant à celle-ci d'oublier son rôle de suivante; elle va de l'avant, définit, divise, argumente, et, ce faisant, n'a qu'un tort qui est de mériter avec une nuance aggravante son nom d'*artificielle*.

C'est précisément le tort que se donnent certains auteurs quand ils traitent de l'induction scientifique. Ils croient pouvoir la définir *a priori*, en s'en tenant aux minces données de la philosophie médiévale sur ce point; ou, s'ils citent les modernes, c'est en rattachant — oh! si peu — leurs méthodes et fins à des définitions et principes qui ne s'y attendaient guère et ne s'y prêtent pas davantage.

On dira donc que l'induction est un raisonnement qui va du particulier au général, c'est-à-dire de quelques singuliers, suffisamment énumérés pourtant (car il y a le hiatus à franchir), à tous. On ajoute que le grand point, c'est de pouvoir ajouter aux quelques singuliers énumérés : *et sic de ceteris*. On couronne le tout en proposant comme principe permettant cette addition la constance des lois naturelles ou l'identité d'essence dans l'espèce,... mais on oublie d'indiquer à quels signes il sera reconnaissable qu'il s'agit dans le cas donné, d'une loi naturelle, ou d'une essence.

Sans nous arrêter à critiquer la position précédente, disons seulement qu'elle mérite le reproche déjà formulé d'être artificielle; alors qu'il est beaucoup plus simple et surtout plus sûr,

puisqu'il s'agit d'induction scientifique, de regarder les savants à l'œuvre et de traduire leur procédé en langage logique.

Le savant part de l'expérience; il se trouve en présence d'un phénomène qui apparaît dans certains cas déterminés. Et comme son rôle est de l'expliquer et que l'explication se donne par la cause, le problème est donc celui-ci : trouver dans les cas susdits un autre phénomène qui soit cause du premier. Il doit évidemment s'y trouver, puisque le phénomène donné au point de départ réclame une cause et que celle-ci d'ailleurs se trouve toujours en quelque façon là où se trouve son effet. Et c'est là précisément la difficulté que ne semble pas soupçonner la logique artificielle de l'induction : trouver la mineure!

$$a,\ b,\ c,\ldots = A \text{ (phénomène-effet)}$$
$$a,\ b,\ c,\ldots = x \text{ (phénomène-cause)}$$

Comme tous les cas concrets, *a, b, c,* sont extrêmement complexes; et, par exemple, en dehors du phénomène-effet, attribut de la majeure, combien d'autres phénomènes se rencontrent dans *a, b, c,* comme attributs possibles de la mineure! Un pourtant entre tous est le bon, et c'est cet x qu'il s'agit de dégager et à quoi s'emploie l'imagination scientifique qui suggère l'hypothèse et les expériences capables de vérifier celle-ci. Lorsqu'un judicieux emploi des méthodes a permis d'atteindre au but et de transformer x en B (phénomène-cause connu), la conclusion peut se formuler $B = A$.

$$a,\ b,\ c,\ldots = \textit{fermentation}$$
$$a,\ b,\ c,\ldots = \textit{microbes}$$
$$\textit{microbes} = \textit{fermentation}.$$

Il est aisé maintenant de comparer l'induction artificielle et l'induction réelle et de voir combien grande est la différence de l'une à l'autre. La majeure est la même cependant : plusieurs cas concrets présentant un même caractère ou phénomène. Quant à la mineure, l'induction artificielle ne nous dit pas quel doit être l'attribut : elle suppose le problème résolu en quelques exemples plus ou moins concluants; — l'induction réelle nous dit que cet attribut doit être non pas quelconque, mais la cause propre du phénomène observé. L'induction artificielle nous dit que l'énumération des singuliers doit être suffisante pour repré-

senter la totalité : *a, b, c,..* = tout *B*; — l'induction réelle dit que les singuliers doivent être suffisants, non pas comme nombre, mais comme champ d'expérience pour l'invention de la cause. Quant à la conclusion, l'induction artificielle nous dit que c'est une proposition générale et plurielle : tout *B* = *A*; — l'induction réelle nous dit que c'est une proposition abstraite *A* = *B*. Quant au principe qui légitime le passage des prémisses à la conclusion, l'induction artificielle parle surtout de la constance ou fixité des lois naturelles; malheureusement son idée de derrière la tête en invoquant ce principe, c'est de prouver que ce qui s'est présenté ou produit un certain nombre de fois (et donc est une loi naturelle) se représentera et se reproduira toujours (puisque les lois naturelles sont fixes) : une jolie pétition de principe, comme on voit; — l'induction réelle nous dit que le principe ici, c'est celui de causalité : ce qui est cause propre et nécessaire est nécessairement aussi lié à son effet.

Il faudrait donc séparer nettement les deux inductions complète ou formelle et incomplète ou scientifique, comme deux procédés logiques parfaitement distincts, et traiter l'induction scientifique en elle-même, sous son aspect original. Voici ce qu'on en dirait en substance : L'induction scientifique est la formule logique qui traduit le procédé employé par le savant dans la recherche des lois scientifiques. — C'est un argument qui est valide, en raison non de sa forme, mais de sa matière. — La majeure exprime des cas singuliers et un phénomène; la mineure exprime ces mêmes cas, plus la cause propre dudit phénomène; la conclusion relie le phénomène et la cause en une proposition abstraite, une loi. — Le principe n'est autre que celui de causalité.

A procéder ainsi on gagnerait d'éviter des confusions, c'est-à-dire des obscurités. Et aussi on comprendrait combien et en quel sens il peut être vrai que l'induction scientifique est chose moderne, et comment aussi, pour autant qu'il y est question de causalité *per se, primo*, les principes en ont été posés — comme nous avons essayé de le montrer ailleurs (1) — par le premier logicien du monde, Aristote.

J. D. Folghera.

Hawkesyard (Angleterre).

1. *Revue thomiste*, juillet 1900. *De la Démonstration à l'Induction.* — Novembre 1901 : *L'Induction scientifique des modernes dans Aristote.*

Bulletin d'histoire de la Philosophie

I

MANUELS ET OUVRAGES GÉNÉRAUX.

L'opportunité, en Angleterre, de l'apparition d'un manuel d'Histoire de la philosophie a permis à M. Alexander de donner rapidement une seconde édition du bon et facile résumé publié par lui en 1907 (1). Il y apporte quelques additions concernant surtout la philosophie grecque, dont il continue toutefois d'ignorer plusieurs points importants, mis en lumière par les plus récents travaux. La philosophie du moyen-âge demeure un peu négligée, au grand avantage de Kant et des philosophes anglais.

Plus complète, mieux équilibrée et d'une documentation tout à fait sûre est l'*Allgemeine Geschichte der Philosophie* (2) qui prend place dans la collection du prof. Hinneberg : *Die Kultur der Gegenwart*. L'excellente idée d'en avoir confié chacune des parties à un spécialiste évite l'écueil des travaux de ce genre qui voudraient chez leur auteur une compétence bien universelle. H. von Arnim expose la philosophie grecque, Cl. Baeumker la philosophie européenne du moyen-âge, Windelband la philosophie depuis la Renaissance ; et on y trouve encore quatre parties traitant de la philosophie hindoue, arabe et juive, chinoise, japonaise.La méthode suivie est celle d'une vulgarisation sérieuse et bien comprise.

Dans le même esprit et pour la *Sammlung Kösel*, Otto Willmann condense en un petit volume in-12 de 133 pages (3), l'explication des principaux termes philosophiques en usage depuis les Grecs. C'est une réduction commode des ouvrages de Eucken (4) et de Eislers (5), et bien évidemment aussi de l'*Histoire de l'Idéalisme* (6).

---

1. Arch. B. D. Alexander. *A Short History of Philosophy*. Second edition revised and elarged. In 8°, xxvi-600 pp. Glasgow, Maclehose, 1908.

2. *Allgemeine Geschichte der Philosophie. (Die Kultur der Gegenwart.* Teil I, Abeitlung V.) Bearbeitet von W. Wundt, H. Oldenberg, Goldziher, W. Grube, T. Jnouge, H. v. Arnim, Cl. Baeumker, W. Windelband. — viii-572 pp. ; Leipzig, Teubner. 1909.

3. Dr. Otto Willmann, *Die wichtigsten philosophischen Fachausdrücke in historischer Anordnung* in-12, 133 pp. — Kempten und München, Kösel, 1909. — Si M. Willmann avait suivi *l'Année philosophique*, dont les articles et les comptes rendus ne sont pas sans importance pour l'histoire de la pensée française, il saurait que Charles Renouvier mourut le 1er septembre 1903.

4. *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*, Leipzig, 3 Aufl. 1904 ; *Geschichte der philosophischen Terminologie*, ibid. 1879.

5. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke*, Berlin. 2 Aufl. 1904.

6. O. Willmann. *Gesch. des Idealismus*. 2 Aufl. Braunschweig, Vieweg, 1907.

Je ne puis passer sous silence les savantes études de M. Duhem, qui appartiennent à l'histoire de la philosophie, autant, sinon plus, qu'à l'histoire des sciences : 1) *Essai sur la notion de Théorie physique de Platon à Galilée* (1), et, 2) *Le mouvement absolu et le mouvement relatif* (2).

Mieux que personne, M. Duhem était désigné pour faire l'historique d'une question qu'il a lui-même tant travaillé à éclaircir ; d'autant plus qu'il y devait apporter son admirable clarté d'exposition et son patient labeur.

A vrai dire, de Platon à Galilée, il n'y a pas de « théorie physique » au sens strict où on l'entend aujourd'hui. Mais au point de vue où se place M. Duhem, l'équivalent est donné par l'Astronomie, la seule science alors assez achevée « pour faire prévoir l'allure de nos modernes théories de Physique mathématique ». De telle sorte que la question: *Quelles sont les relations de la Théorie physique et de la métaphysique,* a été pendant 2000 ans formulée de la manière suivante: *Quelles sont les relations de l'Astronomie et de la Physique,* en prenant ce dernier terme dans son acception aristotélicienne.

Ce sont les réponses données à cette question par la pensée hellène, par la science sémitique, par la scolastique chrétienne du moyen-âge, par les astronomes de la Renaissance, que M. Duhem se propose de passer en revue.

Si l'on en croit Eudème dont nous connaissons le témoignage par Simplicius, lequel se renseigne auprès de Sosigène (vers 140 ap. J.-C.), Eudoxe, le disciple de Platon, serait le fidèle interprète de son maître en enseignant que le but de l'Astronomie est de trouver les mouvements circulaires, uniformes et parfaitement réguliers, capables de servir d'hypothèses suffisantes pour *sauver les apparences* présentées par les planètes. Ce fut, en tout cas, la seule fin poursuivie par Eudoxe et Calippe : sauver les apparences, σώζειν τὰ φαινόμενα. Leur contemporain Aristote ne s'en contente pas : au-dessus de la méthode de l'astronomie se trouve celle du physicien qui lui impose des conditions restrictives. Le choix de ses hypothèses doit être dirigé par les spéculations qui prennent pour point de départ la perfection de l'essence des cieux et la nature du mouvement circulaire. Tels sont dès le début les deux points de vue en opposition (3). Ils commandent toutes les opinions postérieures. La raison d'être de la dépendance de l'astronome, d'après Hipparque, est que plusieurs hypothèses peuvent arriver à sauver les apparences, alors que dans la nature des choses une seule doit

---

1. P. Duhem. *Essai sur la notion de Théorie physique de Platon à Galilée.* Paris, Hermann, 1908 : in-8°, 140 p. — Extrait des *Annales de Philosophie Chrétienne.*

2. P. Duhem. *Le mouvement absolu et le mouvement relatif.* Montligeon (Orne), 1909. in-8, 284 p. — Extrait de la *Revue de Philosophie.*

3. En vérité le texte de Simplicius, tel qu'il est cité par M. Duhem (p. 3), ne me paraît pas exprimer une opinion bien différente de celle d'Aristote : « Platon, y est-il dit, admet *en principe* que les corps célestes se meuvent d'un mouvement circulaire, uniforme et constamment régulier ; il pose *alors* aux mathématiciens ce problème...» N'est-ce pas là un principe de physique qui doit conditionner les hypothèses des mathématiciens ?

être vraie. Or de dire laquelle, seul le physicien est capable. C'est en somme, quels que soient les principes physiques de chacun, ce qui est admis communément jusqu'à Ptolémée. Celui-ci, obligé de rompre avec les hypothèses antérieures, n'a aucun souci de les remplacer, et il ne connaît d'autre guide que la règle de la plus grande simplicité. Les mouvements qu'il compose pour sauver les phénomènes n'ont aucune réalité. Cette doctrine est pleinement acceptée par Proclus qui la confirme par la raison plus générale de l'impuissance où nous sommes de connaître les choses célestes, tandis que Simplicius, esprit éclectique et qui ne penche point vers les solutions extrêmes, s'en tient à une sorte de terme moyen entre l'opinion d'Aristote et l'opinion de Proclus.

Les Arabes, à partir du XIe s. où ils commencent à s'inquiéter de ce problème, admettent tous que les hypothèses astronomiques doivent être conformes à la nature des choses célestes. D'où, parmi eux, lutte ardente entre les disciples de Ptolémée et les péripatéticiens. Seul Maïmonide fait exception et se rattache à Proclus.

La scolastique chrétienne hésite entre le système de Ptolémée, admirablement propre à sauver les phénomènes, et les tentatives des péripatéticiens arabes. Roger Bacon, après avoir suivi ces derniers, finit par se rallier à l'Almageste (1), mais seul Thomas d'Aquin, (et peut-être Bonaventure), remet la question sur son véritable terrain en s'interrogeant sur la valeur de la théorie physique. Sous l'influence très certaine de Simplicius, il déclare que les hypothèses, bien qu'elles paraissent sauver les phénomènes, ne sont pas nécessairement vraies, « car on pourrait peut-être expliquer les mouvements apparents des étoiles par quelque autre procédé que les hommes n'ont point encore conçu ». Ce principe posé par S. Thomas est admis sans discussion, pendant tout le XIVe s., par l'Université de Paris, qui peut ainsi adopter le système de Ptolémée sans renier Aristote. Avec Lefèvre d'Étaples, elle accentuera encore ses préférences dans le sens de Proclus. « Du début du XIVe siècle, écrit M. Duhem, au début du XVIe, l'Université de Paris a donné touchant la méthode physique des enseignements dont la justesse et la profondeur passent de beaucoup tout ce que le Monde entendra dire à ce sujet jusqu'au milieu du XIXe siècle. »

Cette tradition se retrouve à l'École de Vienne (1380) et paraît se conserver intacte chez les Allemands. De même, les humanistes adoptent sans difficulté les idées de Proclus. Par contre, à l'École de Padoue, les Averroïstes soutiennent, à la suite de leur maître, la réalité des hypothèses, et, ce qui est plus étrange, leurs adversaires, disciples de Ptolémée, se laissent entraîner à le leur concéder. Copernic, formé dans ce milieu et dont le but est précisément de mettre fin aux discussions par la découverte d'un système plus satisfaisant, attribue à ses théories une valeur réelle. Sur ce dernier point M. Duhem est très affirmatif : la préface d'Osiander ne représente pas les idées du maître. Osiander

1. M. Duhem reconnaît au nombre des fragments qui forment les *Communia naturalia* la partie de l'*Opus minus* consacrée aux mouvements des corps célestes, et une partie importante de l'*Opus Tertium*, dont il a d'ailleurs retrouvé le manuscrit qui la conserve à la Bibliothèque nationale, fonds latin, ms. n° 10264, fol. 186. recto. à fol. 220, recto.

(Hossmann) est fidèle à la tradition allemande, comme le sont Gemma Frisius, Érasme, Reinhold, etc..., comme le sont encore les théologiens protestants qui admettent en astronomie les calculs de Copernic malgré leur opposition, en physique, à ses principes. Savants et théologiens (les catholiques sans doute comme les protestants) paraissent donc en majorité très éloignés du réalisme.

Mais vers le moment où commence la réforme grégorienne du calendrier et en même temps que croît l'hostilité des théologiens et des philosophes à l'égard des hypothèses copernicaines, une réaction vigoureuse se fait jour. Le jésuite Clavius, de Bamberg, membre de la commission instituée par Grégoire XIII, rejette l'opinion qui fait des excentriques et des épicycles de pures fictions destinées à sauver les phénomènes (1581). D'autre part, en 1578, Tycho Brahé écrit que les principes posés par Osiander ne sont que des subterfuges destinés à éviter les censures théologiques; les hypothèses doivent s'accorder avec les principes d'Aristote et les textes de l'Écriture, car elles expriment des réalités. C'est aussi ce que pensent Giordano Bruno et Képler. C'est enfin à ce même point de vue réaliste que se placent Galilée et, avec lui, les théologiens du Saint-Office qui le condamment. Presque seul en cette circonstance, le cardinal Bellarmin eut la sagesse de rappeler l'ancienne tradition si oubliée. Presque seul..., car le cardinal Maffeo Barberini qui, devenu Urbain VIII, devait, selon l'expression de M. Duhem, contre le réalisme impénitent de Galilée donner libre cours au réalisme intransigeant des péripatéticiens du Saint-Office, eut avec l'accusé un entretien dans lequel, au dire du cardinal Oregio, il lui rappela que pour transformer son hypothèse en certitude il lui fallait prouver que toute autre était forcément en contradiction avec les faits d'expérience. « Force est de reconnaître et de déclarer aujourd'hui que la logique était du parti d'Osiander, de Bellarmin et d'Urbain VIII, et non pas du parti de Képler et de Galilée ; que ceux-là avaient compris l'exacte portée de la méthode expérimentale et qu'à cet égard, ceux-ci s'étaient mépris. »

Mais, pour être juste, il faut reconnaître aussi qu'une grande vérité se cachait sous l'illogisme dont ils étaient victimes et, à leur insu, dirigeait leurs recherches : la possibilité d'appliquer aux choses sublunaires la même méthode que les anciens réservaient à l'étude des corps célestes.

« En dépit de Képler et de Galilée, conclut M. Duhem, nous croyons aujourd'hui, avec Osiander et Bellarmin, que les hypothèses de Physique ne sont que des artifices mathématiques destinés à *sauver les phénomènes :* mais grâce à Képler et à Galilée, nous leur demandons de *sauver à la fois tous les phénomènes* de l'Univers animé. »

2) La seconde série d'études, sur *Le mouvement absolu et le mouvement relatif*, est un fragment d'une œuvre plus considérable, où M. Duhem se propose de faire connaître la formation du système de Copernic. Elle se rattache donc aux précédentes. Son but immédiat est de rechercher par quelles pensées métaphysiques les physiciens rendaient intelligibles leurs discussions sur le repos ou le mouvement de la terre, car, sans elles, étant donné que l'expérience seule ne perçoit que le mouvement relatif de deux corps, il leur était impossible de se prononcer.

Cette question préliminaire, l'auteur doit la résoudre avant d'aborder les arguments par lesquels l'École terminaliste de Paris, au XIVe siècle, prétend établir les hypothèses sur lesquelles le système astronomique de Ptolémée est fondé. Et, pour ce faire, il est amené à examiner les diverses théories, proposées depuis Aristote, sur le lieu et le mouvement local. C'est l'objet propre du présent travail.

Je ne puis songer à résumer ici une enquête aussi consciencieuse et dont chaque détail a sa valeur (1). M. Duhem, on le sait, ne craint pas d'affronter les ouvrages et les manuscrits les moins connus et les moins attrayants; et sa moisson est riche. La conclusion elle-même où l'auteur insiste surtout sur les enseignements que l'évolution, dont il vient de retracer le cours, livre au savant et au philosophe, donnerait une idée inexacte de l'ample et sérieuse documentation qui intéresse l'historien de la philosophie. Celui-ci ne peut se dispenser d'y avoir directement recours.

II

PHILOSOPHIE GRECQUE.

I. — Monographies de doctrines.

M. Max Wundt n'a pas tardé à faire paraître le premier volume de

1. A propos d'Aristote, M. Duhem me permettra cependant de remarquer que l'on peut lire d'une manière plus littérale et plus simple qu'il ne le fait, le texte dans lequel le Stagirite établit l'impossibilité du mouvement total de l'Univers et la nécessité, en son centre, d'un corps immobile distinct du Ciel. — Le membre de phrase *τούτου δ'οὐθὲν οἷόν τε μένειν μόριον* (286 a 14) est relatif à *τὸ σῶμα τοῦ οὐρανοῦ* (a 13) et non à *τοῦ σώματος τοῦ φερομένου κύκλῳ*; la loi formulée ne l'est pas universellement de toute sphère animée d'un mouvement de rotation, mais de la sphère céleste : celle-ci en aucune de ses parties ne peut être immobile. « Parce que le ciel est tel (son corps est en effet quelque chose de divin), pour cela il possède un corps circulaire qui, par nature, se meut circulairement, toujours. Pourquoi donc le corps entier du ciel (c'est-à-dire de l'univers, comme le remarque Simplicius) n'est-il pas tel ? parce qu'il est nécessaire que quelque chose du corps qui est mû circulairement demeure immobile, à savoir ce qui est au centre ; or de *celui-là* aucune partie ne peut rester immobile, etc... » Suit la raison pour laquelle, d'une manière plus spéciale, on doit lui refuser un centre immobile. — Aristote suppose ici non pas que le centre de toute sphère est un corps mais bien que chacune des parties de l'Univers est corporelle. Dans cette hypothèse le centre du monde, même conçu comme un indivisible est un point réel d'un corps réel. Et la question se pose de savoir si ce corps auquel il appartient peut être le ciel. Non, répond Aristote, puisque le ciel n'est immobile en aucune de ses parties. D'où la nécessité d'un autre corps, capable de l'immobilité requise. — L'interprétation de Simplicius (p. 398, 12 — *Heiberg, Simpl. in Arist. de cœlo comment. (Comment. in Aristot. graeca...* Vol. VII). Berlin, Reimer, 1894) est conditionnée par la raison qu'il croit trouver au *περὶ κινήσεως ζῴων*, de l'immobilité nécessaire du centre. D'ailleurs la preuve citée par M. Duhem (p. 9) est-elle bien en harmonie avec le problème en question ? La solution qu'elle écarte ne pouvait évidemment être acceptée, puisqu'elle est en opposition directe avec le principe de la mobilité de la sphère céleste. En tout cas on ne le retrouve pas dans les citations d'Alexandre et de Nicolas de Damas. Il est très clair que pour Alexandre, un corps distinct du ciel s'impose simplement parce que le centre, nécessairement immobile, ne peut appartenir au corps céleste (*ibid.*, p. 399, 7 ss).

son *Histoire de la morale grecque* (1) annoncée, l'on s'en souvient, par une première esquisse sur l'évolution de l'un de ses caractères les plus saillants : l'intellectualisme. On peut lui savoir gré d'avoir eu le bon goût d'y conserver la même simplicité, le même ordre, la même élégance. Suivant l'exemple donné par M. Th. Gomperz, son but n'est pas de se restreindre aux seuls philosophes. Il a bien soin, au contraire, d'étendre aussi loin que possible le champ de son exploration, de manière à ne laisser dans l'ombre aucun des vestiges qui permettent de suivre, dans toute sa complexité, la formation de la morale grecque. C'est, en effet, le sujet spécial de ce volume qui se termine par l'étude de Socrate et de Platon. Je reviendrai plus bas sur la manière dont M. Wundt comprend l'un et l'autre. La partie la plus originale et la plus instructive de l'ouvrage est dans l'exposé des idées, des sentiments, des mœurs tels que la littérature, la vie religieuse, sociale et politique de la Grèce nous les font connaître. Malgré quelques considérations parfois un peu artificielles dont l'office est de faire le lien entre les faits les mieux connus et de les présenter d'une manière intéressante, c'est une introduction précieuse à l'histoire de la morale philosophique.

Une question d'un haut intérêt et que l'on aimerait à voir plus tard examinée d'un peu près par M. Wundt, est celle de la valeur attachée par la morale grecque à l'idée de devoir. On se rappelle que M. Brochard a contesté qu'elle se trouvât même chez Aristote. Aussi était-il assez naturel de se laisser émouvoir par le titre suivant donné à un gros volume de plus de 600 pages : *Essai historique sur le développement de la notion de droit naturel dans l'antiquité grecque* (2). On pouvait espérer, de l'étude d'une notion si voisine, quelques lumières. De fait l'auteur, M. E. Burle, possède une érudition étendue et assez précise, qui lui permet de mettre à contribution : philosophie, littérature, histoire et législation. Nul n'est oublié, ici encore, des plus grands penseurs grecs. Et pourtant l'on est déçu, car s'il y est bien question de droit naturel, c'est d'un point de vue juridique très spécial, et si la méthode est historique, l'application n'en est pas toujours parfaite. Pour M. Burle, une théorie du droit naturel se présente essentiellement comme une théorie individualiste s'opposant à la suprématie absolue de la société et lui assignant des limites, puisqu'elle reconnaît à l'individu des droits primordiaux qui découlent de sa nature même. Exposer comment les Grecs comprirent le droit naturel sans verser dans l'anarchie et tout en reconnaissant à la cité l'importance que l'on sait, tel est le but principal de la thèse. D'après l'auteur, l'expression la plus complète de l'idéal grec se trouverait dans le stoïcisme. Peut-être, en effet, n'a-t-il pas vu avec toute la précision désirable ce qui distingue ce système des précédents dans la manière de concevoir l'universalité et la nécessité de la loi. Tout au moins le

1. M. Wundt. *Geschichte der griechischen Ethik*. I. *Die Entstehung der griechischen Ethik*. — Leipzig, Engelmann, 1908 ; in-8°, IX-535 pages.

2. E. Burle. *Essai historique sur le développement de la notion de droit naturel dans l'antiquité grecque*. — Trévoux, J. Jeannin, 1908 ; gr. in-8°, XV-632 pages.

manque absolu de choix dans les matériaux et l'extrême confusion de leur ordonnance ne permettent-ils pas de suivre aisément les étapes assignées par M. Burlè au développement qu'il se proposait de nous faire connaître de l'idée de droit naturel.

II. — Monographies d'auteurs.

Pré-Socratiques.—Deux monographies, très sérieusement conduites, sont consacrées à étudier dans la philosophie antésocratique : l'une le rapport entre la connaissance rationnelle et la connaissance sensible (1), l'autre la conception de la divinité considérée comme origine et fin des existences individuelles (2). Je rattacherai à la première quelques articles publiés par l'*Archiv für Geschichte der Philosophie.*

Avant Protagoras, il n'est personne qui s'interroge, non plus seulement sur les limites, mais sur les différents modes de la connaissance. Avant Héraclite, chez l'un quelconque des Ioniens, on ne trouve pas la moindre trace de ces problèmes. C'est donc seulement depuis Héraclite jusqu'à Démocrite que M. Arndt entreprend de relever les premiers indices d'une distinction entre la connaissance rationnelle et la connaissance sensible. Au début de ses recherches, il rappelle fort sagement que l'on doit se défier, dans la lecture des documents, des apports que témoins anciens et historiens modernes n'ont pas manqué de faire aux doctrines primitives en les interprétant à l'aide de leurs idées et de leurs distinctions. M. Arndt suit donc une méthode sévère.

Grâce à elle, il se persuade d'abord que, contrairement à l'opinion de Zeller, Héraclite n'a jamais entendu amoindrir la valeur de la connaissance sensible. Celle-ci, au contraire, fonde la vraie connaissance, laquelle a pour objet la loi de l'univers, c'est-à-dire le changement perpétuel. La pensée est nécessaire à cette connaissance vraie, mais son rôle est de permettre un bon usage des sens, et on ne voit pas qu'Héraclite en ait fait un mode de connaissance distinct. Se servir mal de leurs sens, voilà ce qui est reproché au vulgaire et ce qui s'oppose à la philosophie. M. Arndt l'établit par une discussion serrée des textes, de ceux surtout qu'on lui pourrait opposer. Il n'est pas sans intérêt de rapprocher sa manière sobre et critique de celle de M. W. Schultz qui continue, avec une confiance inlassable, et cette fois sur un fragment d'Héraclite, l'application de sa méthode d'interprétation symbolique (3). Ne trouve-t-il pas aussi moyen de la compliquer, très hardiment, de comparaisons avec quelques textes de la Genèse et quelques citations égyptiennes de Plutarque ?

Les Pythagoriciens, bien que, par leur point de vue mathématique, ils

---

1. Dr Ernst Arndt. *Das Verhältnis der Verstandeserkenntnis zur sinnlichen in der vorsokratischen Philosophie.* (*Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte,* hrsg. von Benno Erdmann, XXXI). Halle a. S., Niemeyer. 1908 ; in-8°, 57 pages.

2. Aug. Diès. *Le Cycle mystique. La divinité origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique.*— Paris, Alcan, 1909 ; in-8°, IV-115 pages.

3. W. Schultz. *Die Kosmologie des Rauchopfers nach Heraklits fr. 67.* — *Arch. f. Gesch. d. Ph.* B. XXII. H. 2, janv. 1909, p. 197.

aient marqué un progrès sur le sensualisme, n'ont pas distingué la raison des sens. Tout ce que l'on peut trouver chez Philolaos qui ait rapport à la connaissance doit s'entendre, non des facultés de connaître, mais de l'objet capable d'être connu. S'il distingue les deux termes νόος et αἴσθησις, d'après le contexte il est facile de voir que le dernier veut signifier le sentiment (Gefühl) et non pas la perception sensible. Vis-à-vis de celle-ci, les rapports mathématiques, sur lesquels ces philosophes insistent tant, n'ont d'autre rôle que de la rendre possible. — Est-il exact, du reste, que les Pythagoriciens aient choisi le nombre comme principe dernier de leur explication du monde ? M. Otto Gilbert, après un examen approfondi des témoignages d'Aristote (1), estime que leur idée fondamentale est l'opposition du déterminé (πέρας) et de l'indéterminé (ἄπειρον). Le πέρας désigne la surperficie des corps : celle-ci, en effet, les limite et les détermine. Et parce qu'elle peut toujours se mesurer géométriquement, les choses sont faites à l'image des nombres. M. Gilbert explique, en fonction de ce principe, tout ce que nous savons du pythagorisme. L'on voit aisément qu'en faisant de la surface mesurée des corps leur principe formel, il favorise l'opinion de M. Arndt.

Celui-ci, après avoir passé rapidement sur Xénophane qui ne présente rien d'intéressant, sinon ses réflexions désabusées sur la connaissance humaine, continue son enquête par l'étude de Parménide. Avec ce philosophe, dit-il, nous constatons un grand progrès « dans le développement du germe d'une théorie de la connaissance ». Et pourtant, il ne distingue pas encore de manière consciente deux modes de connaître, mais seulement deux objets différents présentés à l'esprit, et, si l'on veut, deux résultats de la connaissance : la vérité et l'opinion. L'opinion (δόξα βροτῶν) ne s'oppose pas à la vérité aussi absolument qu'on le veut parfois. Il y a trois chemins indiqués par Parménide : celui de l'être, le seul vrai ; celui du non-être, tout à fait impraticable ; celui de l'opinion, qui est accessible : il nous mène à prendre une certaine connaissance du détail de l'univers. Car seul, celui-ci, dans son ensemble, s'identifie avec l'être un et immobile. Les phénomènes particuliers ne sont pas soumis à la loi rigoureuse de l'identité. Et ils ne peuvent pas l'être puisqu'ils ne relèvent pas de la pensée. Zénon et Mélissos ajoutent à la doctrine de leur maître lorsqu'ils nient toute multiplicité et tout devenir.

Empédocle, dont M. Arndt accentue beaucoup la dépendance vis-à-vis de Parménide, n'attribue de valeur qu'à la connaissance sensible. Il en est de même d'Anaxagore. Le νοῦς, dont il parle, n'a rien à voir avec la connaissance humaine.

Pour ce qui est de Démocrite, il y a peut-être moyen de concilier l'opinion de Natorp. (*Forsch. zur Gesch. des Erkenntnisproblem im Altertum*, kap. IV, p. 161) et celle de Brieger (*Demokrits angebliche Leugnung der Sinneswarheit. — Hermes*, 37, p. 56) en disant que ce philosophe distingue ce que les sens peuvent connaître : les apparences, et ce

1. O. Gilbert. *Aristoteles' Urteile über die pythagoreische Lehre.— Arch. f. Gesch. d. Ph.*, B. XXII. H. 1 et 2, oct. 1908 et janv. 1909, pp. 28 et 145.

qu'ils ne peuvent pas connaître : les atomes et le vide. Pas plus que les autres, il n'a l'idée d'une distinction entre deux facultés.

En résumé, les Pré-Socratiques ont réfléchi dans une certaine mesure à la connaissance, mais d'une manière très différente de la nôtre. Ils ne pensent qu'à sa valeur objective et, à ce seul point de vue, comparent sens et raison, sans recherche préalable sur la distinction, la nature, la méthode de ces deux modes de connaître, exception faite pour quelques essais d'explication physique de la connaissance sensible. — Conclusion incontestable, ajouterai-je, mais qui ne met pas en relief suffisant ce qui fait, d'après les indications mêmes de l'auteur, le point de vue spécial de ces philosophes.

La thèse de M. A. Diès est une contribution très intéressante et très opportune à l'étude de l'influence exercée par la religion sur la philosophie grecque. Elle se divise en deux parties. La première résume les données les plus récentes et les plus certaines sur la religion grecque, l'opposition entre la religion classique sereine et purement esthétique, ignorant toute idée d'une divinité origine et fin des existences individuelles et le courant mystique représenté surtout par le culte de Dionysos et l'Orphisme et qui rejoint peut-être une religion primitive. En celle-ci « la conception d'une divinité origine et fin des existences individuelles est en germe dans certaines idées ou tendances encore confuses : idée d'un divin plus impersonnel, plus vague et plus diffus que le divin anthropomorphique de l'épopée ; idée d'influences sensibles à écarter par des purifications et des expiations ; tendance à une union ou identification avec la divinité pour se protéger contre sa malfaisance ou s'approprier sa force. »

La seconde partie détermine en quelle mesure ces idées se retrouvent dans la philosophie antésocratique. La conception d'une divinité origine et fin des existences individuelles s'y présente sous deux formes très opposées : une forme rationnelle et une forme mystique, et ce n'est pas à la forme mystique que revient le rôle dominant. Celle-ci n'existe, à vrai dire, avant Empédocle, que dans l'Orphisme doctrinal et quelques fragments épars du Pythagorisme : « Sous sa forme rationnelle, l'idée d'une divinité origine et fin des existences individuelles tend à se produire partout où, sur l'hylozoïsme général, se greffe une conception moniste de l'évolution cosmique. La substance choisie comme principe et terme du devenir universel revêt la divinité du Tout qui s'y résume. En ce sens l'eau de Thalès, l'infini d'Anaximandre et l'air d'Anaximène peuvent être conçus comme divinité origine et terme des existences individuelles et nous verrons l'hylozoïsme ionien aboutir à se formuler ainsi, en son expression la plus explicite, dans l'éclectisme de Diogène d'Apollonie. Mais déjà dans Héraclite, Dieu est moins principe et terme d'existences que substance permanente et formule rationnelle du devenir. C'est que, dans l'évolution, Héraclite envisage moins la durée temporelle que la simultanéité des oppositions. La substance divine s'évanouit à chaque instant sous la multiplicité des existences individuelles ; et les existences individuelles ne sont qu'apparitions phénoménales de la substance divine. D'autre part la permanence de la

substance fait souvent place à la permanence de la loi même du devenir. — L'idée d'une divinité origine et fin des existences individuelles disparaît dès que l'évolution est niée ou l'hylozoïsme amoindri ou le monisme délaissé. L'évolution est niée par l'éléatisme ; l'hylozoïsme est amoindri déjà avec Parménide jusqu'à ce qu'il soit à peu près oublié dans l'atomisme ; celui-ci rétablit l'évolution, mais délaisse la conception moniste de l'origine et de la fin cosmiques. L'hylozoïsme aboutit, chez Xénophane, à un panthéisme unitaire et statique ; mais, tout aussitôt, de la vie divine inhérente au monde, Parménide ne garde que la pensée ; du Dieu de Xénophane, l'éternité, la suffisance logique, l'immutabilité se transportent à un être purement rationnel, dépouillé de toute auréole religieuse. Cet être matériel se scinde en multiplicité dans l'atomisme ; mais, unique ou plural, il garde son dédain de tout principe d'explication étranger à lui-même ; sphéros immuable ou infinité une éternellement, il ne peut y avoir, en son repos bienheureux, jouissance d'une divinité qui se possède ni, en son errance, effort d'une divinité qui se reconquiert. — C'est pourtant tout cela qu'Empédocle met dans son sphéros. L'unité parfaite de Parménide se recompose étrangement de la multiplicité atomistique ou pythagoricienne ; et tout le rationalisme des philosophes se retrouve interprété par le mysticisme des sectes religieuses..... Pour la première fois dans la philosophie antésocratique, l'idée d'une divinité origine et fin des existences individuelles se formule tout ensemble sous sa forme rationnelle et sous sa forme mystique...Sa fusion ne pouvait être qu'incomplète et éphémère.»

Je ne pouvais mieux que par cette longue citation donner une idée du travail approfondi de M. Diès.

Socrate. — Après les discussions savantes, systématiques et poussées à l'extrême de M. K. Joel, il paraissait indispensable à une étude sur Socrate de reprendre en détail toute la question de la valeur historique de Xénophon. M. G. Zuccante ne l'a pas pensé (1). Il se contente de récrire en un style large et clair ce qui est admis assez habituellement sur ce point. A plus forte raison ne faut-il pas s'attendre à une bien grande originalité lorsqu'il traite du Milieu, de la Vie, de la Doctrine de Socrate. Son ouvrage a cependant le mérite d'être assez complet au point de vue bibliographique, et il se lit facilement.

Le simple chapitre consacré par M. Wundt au même philosophe dans sa *Geschichte der Griechischen Ethik* (2) est à la fois plus critique et plus personnel. Sur le problème des sources, il reconnaît le bien fondé de plusieurs remarques de Joël et se tient en défiance vis-à-vis de Xénophon. Il n'accepte aussi qu'avec beaucoup de réserve le témoignage de Platon. M. Wundt nous avertit d'ailleurs qu'il croit plus à l'influence de la personne de Socrate, dont il fait un portrait plein de vie, qu'à celle de sa doctrine. Même au point de vue moral son enseignement fut-il très riche en aperçus nouveaux ? Le contenu positif en est emprunté à la vieille tradition du milieu populaire où naquit Socrate.

1. G. Zuccante. *Socrate. Fonti. Ambiente. Vita. Dottrina.* — Turin, Bocca, 1909 in-8°, VIII-412 pages.

2. Pp. 344-389, cf. *supra*.

Pareillement son esprit pratique, l'utilitarisme de ses vues (M. Wundt l'accentue fortement), l'insistance et la logique de sa méthode, lui sont traits communs avec ceux de sa race. Son intellectualisme est une conséquence assez naturelle de l'assimilation entre l'art et la vertu morale commandée elle-même par le sens du mot ἀρετή qui désignait alors l'habileté, la dextérité, la compétence. L'originalité de Socrate doit être cherchée bien plutôt dans la réflexion intense que, le premier, il consacre à l'étude de l'activité humaine et dans son désir de lui donner une règle rationnelle. On serait tenté de dire que c'est là réduire un peu sa valeur de philosophe et que l'auteur se laisse peut-être entraîner par le souci de bien montrer tous les liens qui rattachaient Socrate à la société où il vécut. Néanmoins l'esquisse est ferme, bien établie, vraisemblable, et mérite qu'on s'y arrête.

Platon. — Même après la critique approfondie, par M. Léon Robin, de la valeur historique d'Aristote comme source de notre connaissance du platonisme, l'on peut remercier M. John Burnet de s'être décidé à publier les notes laissées sur ce sujet par son jeune et regretté confrère M. J. M. Watson (1). Elles sont en effet pleines de remarques judicieuses et bien que, en définitive, favorables à Aristote, écrites dans un esprit de grande impartialité. Il est facile de condamner en bloc le témoignage d'Aristote et de l'accuser d'inintelligence historique ou d'injustice, mais il est plus équitable et plus scientifique de voir de près ce qu'il en est et de chercher au besoin une explication plus vraisemblable de ses exagérations ou de ses méprises. Tel est le principe auquel se confie M. Watson et d'après lequel il examine un à un et avec conscience les principaux reproches adressés au Stagirite.

L'une des raisons que le plus souvent on fait valoir pour déprécier Aristote est qu'il ne se doute pas ou ne veut pas convenir de la transformation subie par la théorie des Idées dans les derniers dialogues. En particulier, à partir du *Sophiste*, l'Idée ne serait plus une sorte de chose logique, inerte et immobile, mais Platon lui reconnaîtrait l'intelligence, la vie et le mouvement. M. Aug. Diès dont j'ai signalé déjà l'étude remarquable sur la philosophie antésocratique, entreprend, dans son autre thèse de doctorat, de réfuter cette opinion (2). En France on le sait, elle est soutenue par M. Rodier, et, avec bien des nuances, trouve à l'étranger des partisans comme Bonitz, Zeller, Horn, Lutoslawski, Gomperz, etc... Elle s'appuie avant tout, remarque M. Diès, sur la définition de l'être, donnée dans le *Sophiste*... Mais est-il vrai que cette définition « entraîne ou bien annonce ou, tout au moins, accompagne une conception nouvelle de la nature des Idées ? » Le travail de M. Diès répond à cette question précise par les conclusions suivantes qui font face, chacune, aux difficultés et aux arguments des opposants : « 1° Le concept de mouvement n'est pas au premier plan dans le *Sophiste :* il n'est qu'un moyen terme dans une argumentation dont le but est d'éta-

1. J. M. Watson. *Aristotle's Criticisms of Plato.*— Oxford, University Press, 1909 ; in 8°, 88 pages.

2. A. Diès. *La définition de l' Être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon.* — Paris, Alcan, 1909 ; in-8° VII-137 pages.

blir la réalité du non-être ; cette réalité du non-être suppose, en effet, la Communauté des Genres ; la démonstration de cette communauté réglée entre les genres exige, en dernière analyse, deux concepts nettement irréductibles, le mouvement et le repos, que l'idée commune d'existence lie sans les identifier.

» 2° La définition de l'Être par le pouvoir de pâtir ou d'agir n'est pas une nouveauté absolue du Sophiste pas plus qu'elle n'en est le but ou le gain essentiels. Elle est donnée comme provisoire et traitée comme telle. Elle ne pouvait être donnée comme durable ; parce que l'être, pour l'argumentation du *Sophiste*, devait être démontré indéfinissable, hétérogène à tout autre terme. Elle a un rôle, non doctrinal, mais essentiellement dialectique ou, si l'on nous permet ce barbarisme, *argumental ;* elle est introduite pour permettre la transition à l'opposition du mouvement et du repos.

» 3° Le mouvement que le *Sophiste* attribue à l'οὐσία n'est que le mouvement passif qui résulte, pour l'objet de connaissance, du fait d'être connu. Cette οὐσία est primairement et directement la réalité intelligible et incorporelle des Amis des Idées ; l'argument qui y démontre l'existence d'un mouvement est un argument *ad hominem*. Si l'application en est possible et peut-être inévitable aux Idées platoniciennes, c'est parce qu'elles aussi sont objets de connaissance, mais elle n'entraîne rien qui détruise leur immutabilité.

» 4° Le mouvement actif, l'âme, la vie et la pensée n'existent que dans le παντελῶς ὄν. Mais ce παντελῶς ὄν ne peut-être confondu ni avec l' οὐσία des Amis des Idées ni avec la réalité absolue des Idées platoniciennes. Le παντελῶς ὄν est le monde sensible, bien qu'il ne soit identique ni au Tout, ni à l'Être sur lesquels porte l'argumentation générale du *Sophiste*.

» 5° On a tout droit de voir, dans la Communauté des Genres qui fonde la réalité du non-être, le progrès et le gain essentiels du *Sophiste*. Si on veut trouver les antécédents de cette doctrine dans les dialogues antérieurs au *Sophiste*, c'est encore dans le *Phédon* qu'ils sont le plus clairs : la Communauté des Genres est un développement dû au problème général du langage et spécialement à la question de l'erreur. La Communauté permet l'explication du devenir, tout en sauvegardant par le rôle des intermédiaires, l'identité immuable des Idées. Mais cette Communauté des Genres n'introduit point dans les Idées un mouvement ou une vie consciente ; elle n'est point, en effet, conséquence nécessaire de la définition de l'Être et, si elle se traduit en métaphores qui supposent une puissance, un mouvement, une conscience, elle ne suppose cependant rien autre chose que les relations logiques et ontologiques des Idées. ».

Avec l'article de M. Brochard sur la *Participation* (1) (publié après que M. Diès eût terminé sa thèse), ce travail d'une tenue scientifique irréprochable et d'une clarté merveilleuse en un tel sujet, est un très fort appoint en faveur de l'interprétation qu'on y propose. Il a cet avantage sur plusieurs études faites du point de vue adverse, qu'il

1. *Année philos.* 18e an. 1907, p. 1. — Cf. *Rev. des Sc. ph. et th.* t. II (1908), p. 753.

serre toujours de près le contexte et sait tenir compte des différentes valeurs que prend tour à tour l'argumentation ondoyante mais aussi très suivie de Platon. Les idées dominantes du *Sophiste :* l'hétérogénéité de l'être et la nature positive du non-être, sont en conséquence bien en lumière. S'il y avait à noter quelques réserves, ce serait peut-être, à mon avis, sur le rapport marqué entre la Communauté des Genres et le Parménide : la seconde partie de ce dialogue n'en montre-t-elle pas la nécessité ? et sur la question de savoir si avant le *Sophiste,* Platon était bien conscient qu'il attribuait à l'âme, principe de vie, la même réalité, le même *être* dont, par ailleurs, il semblait faire le privilège de l'Idée : ne semble-t-il pas que les discussions du *Sophiste* sur la nature de l'Être sont provoquées par l'intuition de cette ressemblance jusque-là inaperçue ?

Les autres travaux que j'ai à signaler sur Platon ont ceci de commun qu'ils insistent sur les influences psychologiques et surtout mystiques qui peuvent expliquer sa doctrine.

D'après M. Stewart (1), ce qui a manqué jusqu'ici aux recherches des platonisants c'est une base psychologique. Il ne suffit pas de s'absorber dans une étude minutieuse du texte. Mais à l'aide de la psychologie moderne il faut essayer de déterminer quelles sont les « expériences » qui cherchent à s'exprimer dans la théorie des Idées. Parce qu'ils se sont rapprochés de cette méthode, et malgré toute leur « Schwärmerei » les Cudworth, les More, les J. Smith ont été plus à fond dans l'intelligence de Platon que de plus récents « textualists ». M. Stewart retrouve à la base de la théorie des Idées une double expérience : l'une scientifique, l'autre esthétique. Et, l'on devait s'y attendre, il prononce qu'Aristote a déformé la première et méconnu la seconde. Du point de vue scientifique, Platon considère les Idées comme des instruments de l'esprit, des catégories dont il se sert pour connaître le sensible. On reconnaît la thèse si brillamment soutenue par P. Natorp. M. Stewart ne fait à peu près que la reproduire en s'inspirant aussi parfois de Jackson. La partie neuve de l'ouvrage est la seconde où l'auteur explique comment du point de vue esthétique Platon devait pourtant, et Natorp l'a méconnu, considérer les Idées comme des choses ; mais comme des choses au sens où les entend Berkeley et telles encore que l'Art et la Religion en peuvent contempler. C'est-à-dire que M. Stewart ne sort pas pour autant de l'idéalisme. L'intuition qui atteint les Idées, ajoute-il, est d'ordre artistique et mystique. Il la compare à celle de Plotin et de Ste Thérèse.

C'est aussi l'avis de M. W. Temple (2) qui, mieux encore, rapproche la vision des Idées par Platon de la vision par les Apôtres de Jésus transfiguré et de celle qui fut donnée à S. Paul à l'instant de sa conversion.

Le regretté Lewis Campbell se montrait beaucoup plus réservé dans sa communication au 3me Congrès d'histoire des religions tenu à

1. Stewart. *Plato's Doctrine of Ideas.* — Oxford, Clarendon Press, 1909 ; in-8°, 206 pages.

2. W. Temple. *Plato's Vision of the Ideas.* — *Mind,* oct. 1908 p. 502.

Oxford (1). Il se contenta d'y noter, sans vouloir relever les éléments empruntés à l'Orphisme ou au Pythagorisme ni les traces possibles des religions orientales, les influences du sentiment moral et religieux sur le développement de la pensée platonicienne. Pour lui d'ailleurs, chez Platon, morale et religion coïncident (2). Il serait difficile d'extraire de ses observations nombreuses et qui débordent souvent son sujet, une thèse bien arrêtée. Et c'est, sans doute, ce qui en fait la valeur, dans un problème si délicat et que l'on commence seulement à pouvoir étudier d'une manière sérieuse.

Dans son *Histoire de la morale grecque*, M. Wundt devait se montrer plus hardi, s'il voulait réaliser le dessein de cet ouvrage. Le chapitre qu'il consacre à Platon (3) est un essai de synthèse de l'histoire de sa pensée morale : il envisage successivement le disciple de Socrate, le mystique, le réformateur. J'ai déjà remarqué à propos de Socrate la tendance de M. Wundt à absorber l'histoire intellectuelle des penseurs qu'il étudie et la valeur proprement philosophique de leurs idées, dans l'histoire de leur psychologie personnelle et du milieu social où ils vécurent. Ici l'excès est encore plus sensible. Il est cause, sans doute, de l'importance si grande donnée en Platon au mystique et au réformateur. La morale du *Gorgias* et du *Philèbe* passe presque inaperçue et toute attention par contre est donnée au *Phédon*, au *Banquet*, et aux trois dialogues politiques. L'inconvénient a d'ailleurs son avantage puisqu'il nous fait connaître Platon sous un jour nouveau qui éclaire bien des détails d'ordinaire inaperçus (4).

Aristote. — La compréhension supérieure qui caractérise la philosophie d'Aristote est un progrès incontestable sur ses prédécesseurs, toujours contraints de sacrifier à leur système telle ou telle partie du Réel. M. P. Eusebietti le rappelle en exposant ce que fut pour lui le problème métaphysique (5). Mais cette complexité même ne nuit-elle pas parfois à la cohérence des divers points de vue que l'on voudrait unir ? Ed. Zeller n'a-t-il pas fortement signalé une contradiction des plus graves entre la théorie de la Science et la théorie du Réel, soutenues par le Stagirite ? De cette manière de voir, on peut trouver un essai de réfutation

---

1. L. Campbell. *The religious element in Plato. — Transactions of the third international Congress for the History of Religions.* Vol. II. p. 140.— Oxford, Clarendon Press, 1908.

2. Cf. *Religion in greek Literature.* Longmans,1898.

3. Wundt. *Geschichte der griechischen Ethik.* p. 421.

4. Pour être complet, je dois mentionner encore le *Platon* (auteur : M. André Barre, préfacé par M. Picavet), qui inaugure la collection de l'éditeur Michaud *Les grands philosophes français et étrangers*, dont le but est de donner des œuvres de chacun, un choix de textes avec une brève étude sur le système philosophique et la vie du penseur;—puis deux articles assez superficiels de *l'Arch. f. Gesch. der Phil.* B. XXII, H. 4 : *Die Reihenfolge der Platonischen Schriften*, par A. Goedeckemeyer et, H. 2. et 4, *Die Tendenzen der platonischen Dialoge Theaitetos Sophistes Politikos*, par J. Eberz.

5. P. Eusebietti. *Il problema metafisico secondo Aristotele e l'interpretazione d'un passo della metafisica. (Met. A, 18-1075 b. 17-24).— Arch. f. Gesch. der Ph.* B. XXII, H. 4, juillet 1909, p. 536.

dans l'*Histoire de la Philosophie juive au moyen-âge* du Dr D. NEUMARK(1). L'auteur, en effet, est amené à consacrer à Aristote, tout un long chapitre où il étudie avec, il est vrai, pas mal de confusion et de subtilité, les rapports qui existent, des deux points de vue physique et métaphysique, entre la distinction Matière-Forme, l'explication du Devenir, et la théorie de la Définition (2). Par contre, revenant sur la question très obscure du νοῦς παθητικός, M. P. BOKOWNEW (3) a l'intention d'établir, que, irrémédiablement, cette expression a un double sens et marque ainsi l'impossibilité où fut Aristote d'unir le rationalisme et l'empirisme.

A ces divers travaux viennent se joindre un excellent exposé de la théorie aristotélicienne du Temps (4), un article intéressant du R. P. GILLET sur le *Tempérament moral d'après Aristote* (5), enfin une étude critique sur l'authenticité des *Catégories* (6). L'auteur de ce dernier article, M. E. DUPRÉEL, fait valoir avec beaucoup de force et de sagacité, les arguments qui concluent à la composition postérieure de cet ouvrage qui est, du reste, sans importance pour la connaissance de la philosophie péripatéticienne.

Les Stoïciens. — La seconde édition du très bon résumé de BARTH, *Die Stoa* (7), ajoute à la première un examen de l'influence exercée par le Stoïcisme. Les indications qu'il fournit sont toujours très précises et peuvent rendre de réels services.

Le Néo-Platonisme. — Un aperçu sommaire mais suffisamment méthodique et exact de la philosophie de Plotin est présenté par M. C. J. WHITBY (8). — Dans le *Philosophisches Jahrbuch* (9), M. St. SCHINDELE relève les antécédents néo-platoniciens de la doctrine de l'aséité de Dieu et de la distinction entre l'essence et l'existence dans les créatures. On eût aimé y trouver un commentaire précisant le sens exact de chacun des textes que l'auteur énumère un peu trop matériellement.

Kain. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P.

---

1. NEUMARK. *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt.* 1er B. ; Berlin, Reimer, 1907 ; gr. in-8°, XXIV-615 pages. — Cf. infra.

2. L'interprétation de M. Neumark a été critiquée au congrès de Heidelberg par M. HUSIK. — Cf. *Rev. de Mét. et de Morale*, XVI, 1908, p. 1002.

3. P. BOKOWNEW. *Der νοῦς παθητικὸς bei Aristoteles.* — *Arch. f. Gesch. der Ph.* B. XXII, H. 4, juillet 1909 ; p. 493.

4. *Die Lehre des Aristotes von der Zeit,* von Dr G. WUNDERLE. — *Philos. Jahrb.* B. XXI, H. 1 et 2, 1908 ; pp. 33 et 129.

5. M. GILLET, O. P. *Le tempérament moral d'après Aristote*, dans *Revue Néo-Scolastique*, mai 1909, p. 185.

6. E. DUPRÉEL. *Aristote et le traité des Catégories.* — *Arch. f. Gesch. der Ph.* B. XXII, H. 2, janv. 1909 ; p. 230.

7. BARTH. *Die Stoa. Frommans Klassiker der Philosophie.* XVI. — Stuttgart. Fromman, 1908 ; in-8°, 312 pages.

8. C. J. WHITBY. *The Wisdom of Plotinus.* — London, Rider, 1909 ; in-12, 131 pages.

9. St. SCHINDELE. *Aseität Gottes, Essentia und Existentia in Neuplatonismus.* B. XXII (1909), H 1 et 2, pp. 3 et 159.

III

PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE.

I. — PHILOSOPHIE LATINE.

1. — Monographies de doctrines.

Les Universaux. — Voici encore un ouvrage sur la Question des Universaux au moyen âge. M. DEHOVE, qui a consacré sa thèse principale au réalisme thomiste, cherche, dans sa thèse latine, les précurseurs de cette doctrine durant le XIIe siècle (1)

Il en a trouvé là même où on n'avait pas coutume de les chercher jusqu'ici. Sans doute, nul parmi eux n'est arrivé à cette solution lucide qui deviendra dominante au XIIIe siècle, mais ils l'ont préparée en étudiant, les uns ou les autres, quelque aspect du problème. Guillaume de Champeaux, dans une de ses dernières opinions sur la question, Adélard de Bath et les autres tenants de la théorie dite de l'indifférence, n'ont guère fait qu'effleurer la vraie doctrine. Abélard et l'auteur anonyme d'un traité intitulé *De generibus et speciebus*, attribué à tort au philosophe du Pallet, ont surtout mis en lumière cette idée que les universaux proviennent des choses naturelles. Gilbert de la Porrée, au contraire, insiste surtout sur l'autre aspect de l'universel, son caractère transcendant, son rapport avec les idées divines. Le plus complet sur cette matière, celui qui, avec Gilbert de la Porrée, a le mieux dégagé le côté psychologique du problème, c'est l'auteur anonyme du *De intellectibus* Pierre Lombard enfin — M. Dehove le soutient contre le Dr Espenberger — est favorable au réalisme tempéré, et la fortune de son ouvrage n'a pas peu contribué à propager cette doctrine.

Cette étude, solide dans l'ensemble, se base sur une analyse attentive des textes. Quelques-uns pourtant ont reçu une interprétation qui semble un peu forcée : j'entends ceux qui ont trait à Guillaume de Champeaux et aux partisans de la théorie de l'indifférence.

Preuve de l'existence de Dieu. — Le volume que le P. A. DANIELS, O. S. B., vient de consacrer à l'argument de S. Anselme (2), n'étudie pas celui-ci en lui-même ou chez son auteur ; il a pour but d'en suivre l'histoire chez les théologiens du XIIIe siècle. Avant cette époque d'ailleurs, il n'est pas mentionné. Dans ce fait, les uns ont voulu voir une approbation, d'autres une improbation : il se peut simplement

1. H. DEHOVE. *Qui praecipui fuerint labente XII saeculo ante introductam Arabum philosophiam temperati realismi antecessores.* Lille, R. Giard, 1908; in-8°, 136 pages.

2. P. Augustinus DANIELS, O. S. B. *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des Hl. Anselm.* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, hrsg. von Dr. Cl. BAEUMKER, G. von HERTLING u. M. BAUMGARTNER, t. VIII, fasc. 1-2.) Münster, Aschendorf, 1909; in-8°, XII-168 pages.

que les ouvrages de S. Anselme n'aient pas été suffisamment connus des Summistes. Durant le XIIIe siècle, le Prepositinus, Pierre de Capoue, Simon de Tournai, Philippe de Grève, maître B. de Lang, Hugues de S. Cher, O. P., Ulrich de Strasbourg, O. P., et un anonyme qui serait peut-être Richard Rufus, n'en font pas mention. Parmi les autres, trois, Albert le Grand, Pierre de Tarentaise et Henri de Gand, n'expriment pas nettement leur jugement ; deux, S. Thomas d'Aquin et Richard de Middletown lui sont nettement opposés ; dix, Guillaume d'Auxerre, Richard Fischacre, Alexandre de Hales, S. Bonaventure, Matthieu d'Aquasparta, Jean Peckham, Nicolas Occam, Gilles de Rome, Guillaume de Ware, Jean Duns Scot, lui sont plus ou moins favorables. Quelle doctrine les a amenés à s'y rallier ? Est-ce, comme l'ont prétendu quelques auteurs, parce qu'ils professeraient l'innéité de l'idée de Dieu, ou soutiendraient qu'il est le premier connu ? Le P. Daniels ne le croit pas et montre pour S. Bonaventure et Duns Scot, les deux principaux, qu'il n'en est rien. Ce qui les a amenés à admettre l'argument du Proslogion, « c'est qu'ils y voyaient une application du principe de causalité, non pas de la causalité efficiente, mais de la causalité exemplaire. »

Comme préliminaire de cette intéressante étude, l'auteur a publié, d'après les manuscrits, les textes sur lesquels elle se base ; plusieurs étaient encore inédits (1).

2. — Monographies d'auteurs.

École franciscaine. — Trois études monographiques à signaler sur S. Bonaventure (2), R. Bacon (3) et Scot (4).

Le Dr K. Ziesché avait commencé en 1900, dans le *Philosophisches Jahrbuch* (XIII B., pp. 1-21), l'analyse de la Cosmologie de Bonaventure, par un exposé général de sa doctrine sur la Matière et la Forme. Il l'a complétée récemment par deux articles de la même Revue où sont abordés, entre autres problèmes, deux points plus spéciaux et plus caractéristiques de la dépendance où est S. Bonaventure de S. Augustin : la question de la matière angélique et celle des *rationes seminales*. Il est certain que pour Bonaventure la distinction matière et forme, considérée dans les Anges, n'est pas l'équivalent de la distinction essence et existence. Toute substance, enseigne-t-il, même spirituelle, est nécessairement composée de matière et de forme. C'est, d'après Aristote, la définition même de la substance. Quant aux *rationes seminales*, M. Ziesché montre

1. Pourquoi l'auteur ne mentionne-t-il pas le manuscrit de l'Université de Louvain contenant les œuvres de saint Anselme (n° 143, ancien 109)? Il a pourtant déjà été utilisé par M. Ubaghs dans son édition du *Monologium* et du *Proslogium*.

2. Dr. K. Ziesché. *Die Naturlehre Bonaventuras.* — *Philos. Jahbuch*, XXI, B. (1908), H. 1, pp. 56-89 et H. 2, pp. 156-189.

3. P. Hadelin Hoffmans. 3 art. sur la théorie de la connaissance de Bacon, dans : *Revue néo-scolastique*, 1908, nov., pp. 474-498; 1909, fév., pp. 32-46; août, pp. 370-397.

4. Dr. P. Parthenius Minges, O. M. *Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus.* (*Beitr. zur Gesch. der Phil. des Mittelalters.* hrsg. von Dr. Cl. Baeumker, u. s. w., Münster, Aschendorf, 1908, VIII-108 pp.

avec beaucoup de précision quelles modifications le S. Docteur doit leur faire subir pour essayer de résoudre les difficultés qu'elles occasionnent.

Le R. P. Hadelin Hoffmans ne fait lui aussi que continuer l'analyse, entreprise depuis plusieurs années déjà, de la philosophie de Roger Bacon. Ses trois derniers articles nous font connaître les deux points de vue si différents où se place Bacon, selon qu'il veut expliquer la connaissance sensible ou la connaissance intellectuelle : la première résultant d'un contact immédiat et d'une interaction du sujet et de l'objet, la seconde faisant appel à l'intervention active de causes immatérielles distinctes de l'âme. L'auteur montre bien sous quelles influences, souvent contradictoires, travaille le philosophe anglais. Il est à souhaiter que le P. Hadelin Hoffmans parvienne à unir et à fondre ces études partielles dans un ouvrage d'ensemble où elles pourront prendre leur vraie valeur.

On ne compte plus les travaux d'approche que le R. P. Minges O. M., ne cesse de consacrer à la doctrine philosophique ou théologique de Scot. Le dernier paru a pour objet d'écarter une conception fausse du Réalisme professée par le Docteur subtil. De cette conception erronée le principal représentant est Stöckl : c'est donc à ses arguments que s'attaque l'auteur. Avec beaucoup de clarté et une délimitation toujours très précise de ce qu'il concède et de ce qu'il nie, le P. Minges prouve que l'unité de la matière est dans l'intention de Scot, non pas numérique mais générique, et que dans sa manière de concevoir les rapports de l'universel avec les individus, rien d'autre ne le sépare du thomisme que l'insistance avec laquelle il distingue dans l'individu la formalité de nature de la formalité individuelle. Sur ce dernier point la seule difficulté est de bien saisir ce que Scot entend par sa distinction formelle. L'auteur fait cependant quelques réserves sur l'exactitude des expressions choisies par Scot.

École Néo-Platonicienne. — Le travail du Dr C. Baeumker donne plus que ne promet son titre (1). Si la vie et l'œuvre du polonais Witelo, jusqu'ici à peu près inconnu dans l'histoire de la philosophie, sont étudiées avec tout le soin voulu, l'érudition de l'auteur l'a amené à écrire, à son sujet, d'importantes dissertations historiques qui décèlent une connaissance approfondie de la philosophie ancienne et médiévale, et mettent en bonne lumière les divers courants que suit cette dernière. Il faut noter spécialement une excellente étude sur la preuve de l'existence de Dieu au moyen âge que les travaux similaires, déjà annoncés ici même (2), ne peuvent égaler ; une étude sur la métaphysique de la lumière dans l'antiquité et le moyen âge ; des dissertations sur diverses théories platoniciennes du moyen âge ayant trait à la connaissance, aux intelligences, au temps et à l'espace, etc.

Le philosophe mathématicien Witelo — c'est la vraie forme de son

1. Cl. Baeumker. *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts.* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, hrsg. von Cl. Baeumker u. G. von Hertling, t. III, fasc. 2). Münster, Aschendorf, 1908 ; in-8o, XXII-686 pages.

2. Cf. Cf. *Revue des Sciences Ph. et Th.*, II (1908), p. 766 ; III, (1909), p. 777.

nom — naquit vers 1230, en Silésie, d'un père thuringien et d'une mère polonaise. Vers 1260, il descendit en Italie et étudia à Padoue la philosophie, les mathématiques et les sciences naturelles. Peu après, il se rendit à Viterbe où séjournait la cour pontificale. Là, il se lia avec le dominicain Guillaume de Moerbeke, pénitencier apostolique, et lui dédia, vers 1270, son traité *De Perspectiva*. Il semble qu'il était clerc. Sa mort arriva peu de temps après, peut-être au couvent des Prémontrés de Vicoigne, près Valenciennes.

Outre le traité *De Perspectiva*, Witelo composa plusieurs autres ouvrages aujourd'hui perdus : *De elementatis conclusionibus*, *Philosophia naturalis*, *Scientia motuum cœlestium*, *Naturales animæ passiones*. Très probablement, il faut revendiquer pour lui le traité *De Intelligentiis* attribué parfois à Alain de Lille. Des raisons solides appuient cette hypothèse ; sa doctrine concorde avec celle du *De Perspectiva* et son contenu répond bien au titre d'un traité cité parmi les œuvres de Witelo, *De Ordine entium*. On peut donc, semble-t-il, l'utiliser pour connaître les idées du philosophe polonais.

Dans les deux ouvrages, dont le Dr Baeumker donne une édition critique, la doctrine dominante est le néo-platonisme. Si, sur certains points, on reconnaît l'influence de l'aristotélisme et du platonisme, néanmoins, les principes fondamentaux de l'école néo-platonicienne : l'unité principe du multiple, la théorie de la lumière, y apparaissent bien nettement. Les sources de ces doctrines sont les œuvres de Denys l'Aréopagite et surtout le *Liber de Causis ;* c'est par eux qu'agissent Proclus et Plotin.

Ces données sont intéressantes, car elles permettent de dégager plus nettement encore, à côté de l'augustinisme et de l'aristotélisme, l'existence au XIIIe siècle d'un mouvement néo-platonicien indépendant des deux autres. On en trouve des traces chez Albert le Grand, mais il se manifeste surtout chez Thierry de Freiberg, chez Eckart et son école.

École nominaliste. — La plupart des manuels, sauf celui de M. De Wulf, accordent à peine une mention à Nicolas d'Autrecourt. Il mérite pourtant de fixer l'attention. Si ses œuvres, du moins celles qui nous sont parvenues, n'ont que peu de volume, elles témoignent cependant d'une position philosophique digne de remarque. C'est ce que mettent en évidence deux études parues presque en même temps. L'une est due au savant historien des Universités du moyen âge, Hastings Rashdall, l'autre fait partie de la collection publiée par le Dr Baeumker et a pour auteur le Dr Lappe (1).

H. Rashdall compare Nicolas d'Autrecourt à Hume et à Berkeley ; il note pourtant qu'au point de vue religieux il n'a pas le scepticisme de ces derniers et, sur ce terrain, se rapprocherait davantage de M. Balfour.

---

1. Dr. H. Rashdall. *Nicholas de Ultricuria, a medieval Hume*, dans *Proceedings of the Aristotelian Society*, new Series, t. VIII, p. 1-27. Londres, Williams and Norgate, 1907, — Dr. J. Lappe. *Nicolas von Autrecourt, sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften.* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, hrsg. von Cl. Baeumker n. G. von Hertling, t. VI, fasc. 2). Münster, Aschendorf, 1908; in-8o, 32-48 pages.

Certains passages de ses œuvres évoqueraient même des idées plus récentes. Mais, laissant de côté les comparaisons, il suffira d'établir les traits principaux de la doctrine professée par Nicolas d'Autrecourt. Je suivrai pour cela l'exposé du Dr Lappe.

Nicolas naquit sur la fin du XIIIe siècle au village d'Autrecourt (Meuse), et fit ses études à l'Université de Paris : de 1320 à 1327 on le trouve au collège de Sorbonne. Il obtint les grades de « magister in artibus, Baccalarius et Licentiatus in theologia et in legibus », et commenta les Sentences. Son enseignement et les disputes qu'il eut avec le franciscain Bernard d'Arezzo attirèrent l'attention ; il fut cité à comparaître à la cour pontificale. En 1346, ses ouvrages furent condamnés au feu et il dut réprouver 65 propositions qui en avaient été extraites. Exclu du corps universitaire, il devint en 1350 doyen du chapitre de Metz. — Le Dr Lappe a publié ce qui reste de lui : deux lettres à Bernard d'Arezzo, un fragment d'une lettre à un certain Gilles ; il a ajouté une lettre de Gilles à Nicolas et les propositions condamnées. La seconde lettre de Nicolas et sa réponse à Gilles étaient encore inédites.

Pour Nicolas d'Autrecourt, le principe de contradiction est la première loi de la pensée ; il n'y a de certitude pour une proposition qu'en tant qu'elle se ramène à lui. Mais cette réduction n'est possible que dans le cas où le prédicat est identique au sujet. En conséquence, il faut écarter les principes de causalité, de finalité et de valeur, comme irréductibles. Il n'y a pas davantage connaissance certaine de la substance : aussi Nicolas professe le phénoménisme. Des choses en soi nous n'avons aucune certitude ; de l'âme nous ne connaissons que des actes, non des facultés. — Ces mêmes principes l'amènent à nier l'efficacité des preuves classiques de l'existence de Dieu; de celle-ci, nous n'avons que la « certitudo fidei ». Par suite de la négation du principe de causalité, il soutient une sorte d'occasionalisme. De plus il est atomiste. — Par ses conclusions et par ses tendances, Nicolas d'Autrecourt se place à l'opposé de l'aristotélisme alors dominant et même de l'averroïsme. Il se rattache de près au nominalisme d'Occam.

II. Philosophies Juive et Arabe.

Philosophie Juive. — Le titre de l'ouvrage que vient de publier le Dr Neumark (1) est plein de promesses et ne manquera pas d'attirer l'attention, car de tous côtés on réclame une histoire abordable de la philosophie juive au moyen âge. Je doute pourtant que ce travail, malgré toute la science dont il fait preuve, comble encore cette lacune. Il est d'une lecture difficile, tant sa rédaction est compacte et touffue. Ce premier volume porte en sous-titre : Principes fondamentaux : I. Introduction. II. Matière et forme. Je m'en tiendrai à l'introduction qui donne un aperçu général de la philosophie juive et la caractérise.

L'auteur, pour comprendre le moyen âge, remonte jusqu'aux pre-

1. David Neumark. *Geschichte der Jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt.* Erster Band. *Die Grundprinzipien.* Berlin, G. Reimer, 1907; in-8°. XXIV-615 pages.

mières manifestations de la pensée juive et en suit l'évolution. Il y relève un fait significatif : la succession des influences platonicienne et aristotélicienne. Pourquoi la première a-t-elle, durant le moyen âge cédé la place à la seconde ? Le Dr Neumark croit qu'il ne suffit pas, pour répondre à cette question, de constater l'entrée en contact de la pensée juive avec les œuvres d'Aristote, il y a une cause plus profonde. Et en effet, la littérature juive postérieure à celle qui fait partie du canon a une tendance à la mythologie et au mysticisme : aussi la philosophie de Platon lui convenait mieux. L'*Halacha*, ou commentaire rabbinique des textes juridiques, disciplina les esprits et peu à peu les amena à être de niveau, si l'on peut ainsi dire, avec la dialectique d'Aristote, lorsque, pour la seconde fois, le monde juif entra en contact avec la pensée grecque.

Durant le moyen âge, le développement de la philosophie juive en Orient (VIIIe-Xe siècles), est conditionné par deux facteurs principaux : l'influence grecque et le mouvement caraïte à tendances rationalistes. Elle n'est pas dépendante des Arabes, dans les proportions que l'on a parfois indiquées, et il est fort probable, au contraire, que les Juifs ont connu Aristote indépendamment des Arabes, par les traductions syriaques ou persanes plus anciennes. — C'est par l'*Halacha* que la philosophie passa d'Orient en Occident. Au dire de l'auteur, « les premiers philosophes de l'Occident étaient Juifs. Bachja et Gebirol étaient non seulement les premiers philosophes de l'Espagne, mais de l'Occident en général ». Il faut en rabattre, car on ne saurait sans injustice exclure de l'histoire de la philosophie Jean Scot, et celui-ci écrivait vers 850-860, avant tous les philosophes juifs. Ceux-ci peuvent se ranger en trois groupes. Le premier qui comprend Israeli, Saadja, Almoqammes, Abusahal et Bachja se base sur la Physique d'Aristote. Déjà avec Bachja la transition vers la Métaphysique du Stagirite est sensible et deviendra dominante avec Gebirol (Avicebron), Abraham bar Chija, Abraham et Moïse ibn-Esra, Hallewi et Ibn-Sadik, qui forment le second groupe. Maimonide enfin, le plus célèbre de tous, dessine un mouvement de retour vers les principes de la Physique.

L'influence arabe s'est manifestée surtout durant la seconde période sur le groupe de Gebirol, en faisant placer la philosophie sur le terrain de la Métaphysique. Mais même alors, la pensée juive a su rester indépendante des particularités de l'Islam, et, en somme, a mieux rendu que les Arabes la vraie doctrine d'Aristote.

La société pour l'encouragement des études judaïques a voulu célébrer le centenaire de la mort de Maimonide par la publication d'un ouvrage qui lui fût consacré. Il paraît sous la direction de W. Bacher, M. Brann, D. Simonsen, J. Guttmann, avec la collaboration de nombreux savants juifs (1). Le premier volume contient douze travaux traitant des œuvres

1. *Moses ben Maimon sein Leben, seine Werke und sein Einfluss.* Zur Erinnerung an den siebenhundersten Todestag des Maimonides herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenchaft des Judentums durch Prof. W. Bacher, Dr M. Brann, Prof. D. Simonsen unter Mitwirkung von Rabbiner Dr J. Guttmann stellvertretendem Vorsitzenden der Gesellschaft. Band I. Leipzig. G. Fock, 1908; in-8o, VIII-494 pages.

de Maimonide, de sa langue, de son style, de ses théories en médecine et en exégèse, etc. Je n'en retiendrai que deux, les seules qui aient directement trait à l'histoire de la philosophie. L'une est due à H. Cohen, elle étudie la morale de Maimonide (1) ; l'autre, du Dr J. Guttmann, montre l'influence qu'il exerça sur l'Occident chrétien (2).

La morale est le point central de la philosophie de Maimonide, sans être cependant exclusive de la métaphysique — les deux premières parties de son grand ouvrage (*Guide des Égarés*) le montrent de reste. — L'idée de Dieu est à la base de cette morale ; sans Dieu, il n'y a pas de morale. La moralité consiste à se rapprocher de Dieu, en le connaissant et en l'aimant, car la connaissance et l'amour sont identiques. Or, les attributs de Dieu sont « ses voies », c'est-à-dire les directions de son activité, modèle de la nôtre. Les attributs de Dieu sont donc les lois de l'activité humaine. — Ce rapprochement de Dieu n'a rien à voir avec l'ascétique et la mystique que rejette le philosophe juif. Il aboutit au perfectionnement de la nature humaine et s'achèvera dans le royaume messianique, conçu au sens idéal. Là, tous les hommes connaîtron Dieu également et conséquemment tous seront bons.

L'auteur au cours de cette étude, compare sans cesse Maimonide et Aristote. Finalement selon lui, le philosophe juif se rapproche plus de Platon que d'Aristote lorsqu'il traite, soit du fondement de la morale, soit des vertus et de la liberté.

Le Dr Guttmann, déjà bien connu par ses travaux sur les rapports de la science juive avec la scolastique, recherche les traces de l'influence exercée par Maimonide sur les principaux représentants de la philosophie médiévale et moderne, de Guillaume d'Auvergne à Leibniz. Son travail, fort érudit, mérite de retenir l'attention de tous ceux qui se préoccupent de connaître les sources des auteurs qu'ils étudient.

D'après lui, l'œuvre de Maimonide aurait été traduite en latin vers 1190 et utilisée dès le début du XIIIe siècle. Guillaume d'Auvergne et Alexandre de Hales la connaissent déjà et lui empruntent quelques données. Le premier s'en est même servi très largement dans son *De Legibus*. Mais c'est surtout l'école dominicaine avec Vincent de Beauvais, Albert le Grand et S. Thomas d'Aquin qui la met plus fréquemment à contribution. Mieux encore que son maître Albert, S. Thomas d'Aquin l'a connue dans le détail et a su en tirer profit avec la sagace critique qui le caractérise. Les points principaux où les deux grands théologiens font appel à Maimonide, soit pour se rallier à lui, soit pour le contredire, sont la création du monde dans le temps, la preuve de l'existence de Dieu, les attributs divins et la providence, les Anges, la prophétie. L'école franciscaine (S. Bonaventure, Roger Bacon, Raymond Lulle, Duns Scot) n'a que peu de rapports avec Maimonide. Des auteurs juifs c'est Avicebron qu'elle semble préférer.

Philosophie arabe. — M. Horten vient de donner une brève esquisse des divers courants suivis par la philosophie arabe de l'origine

1. H. Cohen. *Charakteristik der Ethik Maimunis, ouv. cit.;* p. 63-134.
2. J. Guttmann. *Der Einfluss der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland, ouv. cit.*, p. 135-230.

à nos jours (1). Il en compte quatre principaux : la tendance grecque, la tendance théologique, la tendance scientifique et la tendance mystique. — La première s'efforce de faire entrer la pensée grecque dans l'Islam. Elle s'y emploie par des traductions et des commentaires. Ses tenants représentent pour l'Europe la philosophie arabe. Ils s'appellent de noms bien connus : Kindi (Alkindi) vers 870, Farabi (Alfarabi) 950, Ibn Sina (Avicenne) 1037, et Ibn Rosch (Averroès) 1198. Ce dernier qui a une si grande importance dans l'Occident latin, n'a pas eu d'influence sur le développement de la pensée dans l'Islam. Le système de ce groupe est une résultante de l'aristotélisme, du néo-platonisme et du Coran. — Les théologiens luttent, en faveur de l'orthodoxie, contre le mouvement grec. Mais actuellement, leurs productions, assez nombreuses, ne sont pas connues dans le détail. — Les savants s'inspirent des sources grecques et indiennes ; mais y ajoutent des travaux personnels qui suffisent à les caractériser. Ils doivent à leur époque d'être philosophes en même temps que savants. — Les mystiques, enfin, visent à la pratique autant et plus qu'à la spéculation. Leur doctrine est une ascèse. Ils sont tout remplis des idées néo-platoniciennes et indiennes sur Dieu et ses rapports avec le monde.

« Ces diverses tendances forment des lignes convergentes qui influent les unes sur les autres. » Gazali 1111, représente le point où elles s'unissent. « Il est mystique, théologien, philosophe. Il accepte sans restriction les résultats des sciences naturelles à son époque. Comme Thomas d'Aquin dans le christianisme, il a ouvert la porte de la science à l'Islam. Depuis lui, la théologie islamique a un vêtement grec. »

Après avoir fait remarquer que la philosophie d'Averroès est encore bien mal connue, le P. Manser le disculpe d'une accusation injustement portée contre lui (2). — On lui reproche, en effet, de dénier à Dieu la connaissance des singuliers et la providence. De fait, il n'en va pas ainsi. « Averroès n'est l'adversaire ni de l'une ni de l'autre. Selon lui, Dieu connaît les particuliers, et comme tels, mais il ne les connaît pas comme nous ; il les connaît d'une manière plus parfaite, parce que sa connaissance les cause. Cette causalité divine est également, pour Averroès, la raison propre pour laquelle il y a une providence en général et pour laquelle il y a une providence divine vis-à-vis des choses terrestres. Cette dernière, il est vrai, est fort contrariée par une puissance étrangère à Dieu, la matière éternelle et incréée. »

Kain. M. Jacquin, O. P.

IV

PHILOSOPHIE MODERNE

I. — Monographie de doctrine.

M. Kronenberg est déjà connu en Allemagne par de nombreux ou-

1. M. Horten. *Die Entwicklungslinie der Philosophie im Kulturbereiche des Islam* dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, xv, 2 (1909), p. 166-177.

2. P. G. Manser. *Die göttliche Erkenntnis der Einzelndinge und die Vorsehung bei Averroës*, dans *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*. xxiii, 1. (1908) p. 1-29.

vrages de vulgarisation philosophique. Celui qu'il présente actuellement au grand public, *Geschichte des deutschen Idealismus* (1), est destiné sans doute à un succès analogue. On peut le conjecturer sans trop de hardiesse, d'après l'élégance et la clarté du style, d'après la facilité avec laquelle sont effleurés les divers systèmes et les courants d'idées les plus intéressants pour l'histoire. Le point de vue n'est pas exclusivevement historique et l'intention avouée de l'auteur est d'arriver à dégager les directions principales vers lesquelles doit s'efforcer de tendre la pensée allemande. Pour en mieux juger, il lui a paru utile de rappeler quel fut le développement de l'idéalisme depuis son apparition en Grèce, de telle sorte que ce premier volume nous fait assister à l'évolution de l'esprit humain depuis la mythologie primitive jusqu'à Herder. Le leit-motiv qui commande et inspire les réflexions de l'auteur est l'opposition permanente du Sujet et de l'Objet.opposition dont les vicissitudes, qui doivent avoir pour terme l'affranchissement suprême du Sujet, sont à ses yeux ce qu'il y a de fondamental dans l'histoire de la pensée. Est-il besoin de souligner les vues souvent arbitraires et superficielles auxquelles cet *a priori* conduit M. Kronenberg ? Mais il assure par là l'unité de son ouvrage, et si l'on songe par ailleurs qu'un chauvinisme très sûr de lui-même et qui transparaît à plusieurs reprises, lui fait voir en Descartes un fils adoptif de l'Allemagne, on conviendra que cet ensemble de qualités spéciales n'est pas fait pour déplaire au public auquel le livre s'adresse.

II. — Monographies d'auteurs.

Gassendi. — Si l'on excepte l'ouvrage de P.-Félix Thomas (2) et un chapitre de Lange dans son Histoire du Matérialisme, on ne trouve guère sur Gassendi que les renseignements rapides donnés par les manuels. Cet oubli où on laisse l'adversaire de Descartes, M. G. S. Brett est heureux de le réparer par le volume qu'il lui consacre (3). Il estime en effet que les causes nombreuses et faciles à énumérer de son peu d'influence ne l'empêchent pas d'avoir fait pour la science ce que tenta plus tard Herbert Spencer : il lui donna une philosophie. Celle-ci mérite donc d'être mieux connue. M. Brett en divise l'étude suivant les trois points de vue : logique, physique, moral. Dans la quatrième partie de l'ouvrage réservée à l'appréciation de la doctrine, l'auteur fait ressortir l'originalité de Gassendi vis-à-vis de l'atomisme ancien. On aurait tort

1. M. Kronenberg. *Geschichte des deutschen Idealismus.* Ier B. *Die idealistische Ideen-Entwicklung von ihren Anfangen zu Kant.* München, Beck, 1909; in-8°, XII-438 pages.

2. *La Philosophie de Gassendi.* Paris, Alcan, 1889.

3. G. S. Brett. *The Philosophy of Gassendi.* London, Macmillan, 1908; in-8° XLV-310 pp. — La bibliographie de l'auteur est assez incomplète, comme on peut s'en rendre compte en consultant Ueberweg. Celui-ci d'ailleurs oublie lui-même plusieurs ouvrages. Cf. *Revue de Philos.* sept. 1909, p. 335. Cf. etiam : P. Pendzig. *Renaissance und Philosophie,* Heft 1. *Pierre Gassendi's Metaphysik und ihr Verhältnis zur scholastischer Philosophie.* Bonn, Hanstein. 1908.

de voir en Gassendi un pur matérialiste, car il n'explique pas par la matière l'activité de l'esprit. Son réalisme empiriste, si opposé en effet à l'idéalisme de Descartes, ne doit pas faire illusion sur ce point. Il est regrettable que, pour le mieux mettre en lumière, M. Brett n'ait pas utilisé les discussions qui mirent aux prises les deux philosophes. Il y eût gagné aussi, sans doute, dans son examen spécial de la manière dont Gassendi comprit le mouvement, les catégories, en particulier la substance, puis les rapports entre la qualité et la quantité. Bien saisir ce dernier point, ajoute l'auteur, est essentiel à une intelligence exacte du système. Il termine en comparant la philosophie qu'il vient d'exposer avec celle de Leibniz et celle de Lotze.

Descartes. — M. Cl. Baeumker (1) prend occasion de la publication des *Œuvres de Descartes* pour attirer l'attention sur quelques points de sa vie et de ses écrits mis en bonne lumière par le journal de Beeckmann.

Dans la nouvelle collection *Les grands philosophes français et étrangers* (2), M. L. Debricon publie d'assez nombreux extraits des œuvres philosophiques et scientifiques de Descartes. On y trouve en entier le Discours de la Méthode et le premier livre des Principes. Une introduction retrace la biographie du philosophe, l'histoire de ses écrits et rappelle les grandes idées du système.

M. A. Kastil (3) commence avec Descartes une série d'études sur l'histoire du problème de la connaissance. S'attachant à faire ressortir la continuité de l'effort philosophique des différents penseurs, il ne craint pas d'éclairer et de critiquer les essais de Descartes à la lumière des doctrines qui lui sont postérieures. Le résultat principal auquel le conduit cette méthode assez dangereuse est de constater l'imperfection et la confusion des points de vue et des solutions adoptés par le philosophe français.

La première partie de la thèse soutenue récemment par M. Albert Léon (4) et qui a pour objet d'étudier l'un des aspects de l'influence cartésienne subie par Spinoza, est exclusivement consacrée à Descartes. L'intention de l'auteur est de déterminer quelles sont les théories professées par ce philosophe sur la Pensée, son objet et les rapports qui unissent l'un à l'autre. Mais en réalité, comme il le fera aussi, nous allons voir, pour Spinoza, c'est tout le système que M. A. Léon envisage de ce point de vue spécial. Car devant parler de la Pensée, il ne

---

1. Cl. Baeumker. *Neue Beiträge zur Lebens- und Entwickelungsgeschichte des René Descartes*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, B. XXII, H. 2 et 3, pp. 144 et 345.

2. L. Debricon. *Descartes.* — Paris, Michaud (1909), in-12, 222 pages.

3. A. Kastil. *Studien zur Neueren Erkenntnistheorie; I. Descartes.* Halle a. S., Niemeyer, 1909; XV-209 pages.

4. A. Léon. *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet.* — Paris, Alcan, 1907 (date de l'impression; l'ouvrage ne parut qu'après la soutenance de thèse qui eût lieu le 13 mars 1909); gr. in-8°, 294 pages.

pouvait passer sous silence la Méthode ni la relation qui existe entre la Connaissance et l'Existence, et, devant traiter de l'Objet, il lui était nécessaire de s'occuper de la Substance, de Dieu, et de l'Étendue. Des particularités de son interprétation, il suffira de noter les suivantes. Elle tend à nier le nominalisme de Descartes dans sa manière de concevoir la méthode dialectique et la substance. Sur ces deux points, M. A. Léon le rapproche d'Aristote (1). Quant aux preuves de l'existence de Dieu, les deux premières sont comprises à la lumière des indications données par M. Hannequin. Cependant, en ce qui concerne la seconde, la Preuve ontologique, l'auteur se refuse à admettre qu'elle ait eu pour Descartes une base synthétique. L'argument est tout entier analytique. Mais il reste vrai qu'il suppose l'essence de Dieu déjà constituée, sinon par un procédé purement intellectuel et *a priori*, au moins comme un fait rationnel saisi par l'esprit.

Spinoza. — La méthode suivie par M. Albert Léon pour retrouver en Spinoza l'influence de Descartes n'est pas historique. Il nous en prévient lui-même. « Nous avons voulu, dit-il, essayer de retracer, sur un point spécial, moins l'histoire de la pensée spinoziste que le développement dialectique de la pensée cartésienne dans le spinozisme... En effet, avec Leibniz et Hegel..., nous croyons que la philosophie, à travers tous les systèmes, suit un développement interne qui lui est immanent, et qui peut être distingué des pensées individuelles dans lesquelles il prend corps pour ainsi dire. » (p. 14). L'auteur ne se préoccupe donc nullement des conditions réelles et psychologiques qui ont permis, de fait, et limité, et modifié les pures relations logiques qui unissent les deux systèmes. Il accepte en quelque sorte, par avance, les déformations et les compléments que recevra fatalement de ce chef la pensée individuelle, historique de Spinoza. D'ailleurs, le sujet lui-même choisi par M. A. Léon, M. Delbos le lui fit remarquer (2), est aussi antihistorique que possible, car la question des rapports de la pensée et de l'objet ne s'est posée que très tard pour Spinoza, alors que déjà étaient arrêtées les grandes lignes de son système.

Aussi bien est-ce une interprétation totale du spinozisme qui nous est donnée par l'auteur. Les lignes suivantes que je lui emprunte me paraissent rendre assez fidèlement son point de vue général : « Spinoza a entrepris la tâche — possible en droit, selon lui — de déduire de certains principes, voire d'un seul principe évident par soi, le Tout de la Connaissance humaine, tant en elle-même que dans ses objets et ses limites. Le point de départ de cette déduction est, au reste, pris dans le cartésianisme. Spinoza puise dans les principes de cette philosophie à peu près tout ce qui peut s'accommoder d'une conception tout intellectualiste du savoir. Il fait plus encore : il pousse avec une extrême rigueur la doctrine cartésienne, envisagée de ce point de vue seulement, jusqu'à ses dernières conséquences..., il y néglige systématiquement

1. Il serait intéressant de savoir sur quels documents M. A. Léon fait reposer la distinction qu'il paraît établir (p. 29) entre la Substance d'Aristote et celle des Scolastiques?

2. *Revue de Mét. et de Morale*, mai 1909, suppl. p. 31a.

tout le côté expérimental et libertiste... Il y était destiné par la nature même de son entreprise : celle-ci, en effet, implique comme postulat fondamental l'intelligibilité universelle inconditionnelle, ainsi que l'adéquation parfaite de la Pensée et de l'Être, de l'Idée et de son Objet. » S'il n'a pris la voie de l'idéalisme, c'est qu'il « admet comme postulat non moins fondamental, que l'Idée et l'Objet, bien que coextensifs, ne se confondent jamais et sont distincts l'un de l'autre plus que logiquement. ». (pp. 83 et 84).

J'ajouterai que le point central de la thèse est l'étude de l'Étendue comme objet de la Pensée et que sur la question discutée de la personnalité de Dieu, M. A. Léon ne croit pas devoir se rallier à l'opinion si habilement défendue par M. Delbos (1) et M. Brunschwicg.

Plus conforme, à certains égards, à l'interprétation littérale du Spinozisme et cependant très personnel, est le recueil de conférences publié par M. A. Tumarkin (2). L'exposé clair et bien ordonné, mais un peu systématique, est limité à la doctrine elle-même sans recherche approfondie de ses antécédents historiques. Le caractère purement logique du panthéisme de Spinoza est nettement affirmé.

A signaler encore sur Spinoza une traduction anglaise du Court Traité d'après l'édition Van Vloten et Land. (3). Un extrait de l'Histoire de la philosophie de Schwegler lui sert d'introduction ; un glossaire la complète qui met le terme anglais en regard du hollandais et de l'allemand (trad. Schaarschmidt).

Puis le second volume de la traduction des Œuvres de Spinoza, entreprise par M. Ch. Appuhn (4). Il contient l'*Éthique* et non pas, comme il avait été annoncé, le Traité théologico-politique et le Traité politique. Le texte latin accompagne la traduction, faite avec la même méthode et la même précision que dans le premier volume. Les corrections que l'auteur a cru devoir faire au texte de Van Vloten et Land, sont réunies à la fin de l'ouvrage.

Locke. — C'est à une réhabilitation de Locke que M. H. Ollion (5) entend contribuer par son étude sur la philosophie générale de ce penseur, que trop longtemps, dit-il, on a méconnu. Plusieurs travaux, il est vrai, surtout en Allemagne à la suite de Riehl, lui ont rendu meilleure

---

1. De M. Delbos je ne puis négliger d'indiquer la note lue au Congrès de Heidelberg sur *la notion de Substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza.* Il y établit que la thèse de l'unité de substance dépend, non pas de la définition de la substance, mais de la définition de Dieu. Cf. *Rev. de Mét. et de Mor.*, XVI (1908), p. 783.

2. A. Tumarkin. *Spinoza*, acht Vorlesungen, gehalten an der Universität Bern (*Abhandlungen zur Philos. u. ihrer Gesch., hrsg. von Falckenberg*, H. 5). Leipzig, Quelle u. Meyer, 1908.

3. Van Vloten et Land. *Spinoza's Short Treatise on God Man and Human Welfare*, translated from the dutch by *Lydia Gillingham Robinson*, Chicago, Open Court, 1909, in-12, XXIV-178 pages.

4. Ch. Appuhn. *Spinoza, Éthique*, texte latin soigneusement revu, traduction nouvelle, notice et notes. — Paris, Garnier, 1909; in-18, 710 pages.

5. H. Ollion. *La philosophie générale de John Locke.* Paris, Alcan, 1909; in-8°, 482 pages.

justice ; mais en France, il n'était pas inutile de faire connaître la doctrine exacte de l'*Essai* par une analyse consciencieuse. Tel est bien en effet le caractère de cet ouvrage : l'auteur suit pas à pas l'éducation et la formation intellectuelle de Locke, il note, une à une, les influences subies par lui et relève, chapitre par chapitre, les pensées et les considérations de l'*Essai*. Et si finalement, M. Ollion n'arrive pas à justifier tout à fait l'enthousiasme de son Introduction, si l'on est un peu déçu de ne pas trouver un examen plus approfondi et plus philosophique de la doctrine, si enfin, dans la conclusion, l'importance de Locke est exagérée, et forcée sa ressemblance avec Kant, toutefois l'auteur nous apprend beaucoup de détails intéressants et instructifs, et réussit à montrer que, pour Locke, l'esprit n'est pas pure passivité, mais possède une activité réelle sinon très définie.

Leibniz.— M. Bertrand Russell, dont on connaît les travaux mathématiques et logistiques, avait fait paraître en 1900 une étude très originale et très remarquée sur Leibniz. En opposition avec la méthode généralement reçue, il faisait reposer son interprétation sur le *Discours de Métaphysique* et la correspondance avec Arnauld. Et il en venait à montrer que tout le système, en particulier la théorie des monades, pouvait se déduire rigoureusement d'un petit nombre de prémisses. L'on possède maintenant, grâce à M. et à Mme J. Ray, une édition française de cet ouvrage (1). Elle reproduit exactement l'édition anglaise à l'exception des extraits groupés en appendice. Entre temps avaient paru *La logique de Leibniz* (1901), et les *Opuscules et Fragments inédits de Leibniz* (1903), par M. Couturat, lequel, malgré quelques différences de détail, admettait et fortifiait le point de vue de M. Russell. Celui-ci, à son tour, dans la préface de l'édition française, se réfère aux documents découverts par M. Couturat et incline vers ses conclusions. « Ces documents, écrit-il, à mon avis, ne permettent plus de mettre en question que les études logiques de Leibniz furent ce qui détermina sa métaphysique, et en particulier que c'est pour avoir considéré la relation de sujet à prédicat qu'il fut conduit à ses monades « sans fenêtres ». Ils me semblent, d'ailleurs, montrer aussi qu'à certains égards les véritables doctrines de Leibniz sont encore plus différentes que je ne supposais de l'idée traditionnelle qu'on en a. Cela apparaît surtout à propos du principe de raison suffisante. M. Couturat interprète cette loi comme l'affirmation que dans toute proposition vraie, le prédicat est contenu dans le sujet : et en présence des textes qu'il publie, il est difficile de rejeter cette conclusion frappante. C'est en conséquence de cette idée que la contingence doit être définie comme une complexité infinie. » Cependant l'étude de M. Russell, malgré sa vigueur et la précision de sa dialectique, malgré aussi la profondeur de ses vues, n'inspire pas pleine confiance. Elle est moins une œuvre historique, amplement et scrupuleusement informée, qu'une construction et une discussion philosophiques faites d'un point de vue

1. *La philosophie de Leibniz*. Exposé critique par B. Russell, traduit de l'anglais par Jean Ray, et Renée J. Ray, avec une préface de l'auteur et un avant-propos par L. Lévy-Bruhl. Paris, Alcan, 1908; in-8°, XVI-233 pages.

particulier de la pensée de Leibniz et qui ne s'impose pas en toute évidence comme le point de vue fondamental.

D'ailleurs ce point de vue fondamental, unique, peut-il être assigné ? Faut-il songer à établir une hiérarchie quelconque entre les diverses créations d'un esprit aussi complexe ? Sur une forte impression de doute vous laisse à cet égard la lecture de l'Introduction écrite par M. Baruzi pour le *Leibniz* qu'il publie dans *la Pensée Chrétienne* (1).

Et d'abord parce que, au cours de " l'esquisse d'une biographie religieuse" du philosophe, l'auteur insiste à plaisir sur sa souplesse, sa versatilité, son aptitude à varier indéfiniment ses travaux, comme dans la vie sociale ses intentions et ses manières d'être. Mais surtout parce que tout en reconnaissant le bien fondé du point de vue de M. Russel, M. Baruzi nous présente un Leibniz religieux, mystique même. Il montre l'importance, sans doute l'exagère-t-il, de cet aspect méconnu du leibnizianisme. Et pourtant il conclut : « La notion de substance, intégralement comprise, dérive à la fois d'une construction logique, d'une intuition métaphysique, d'observations vivantes et de pensées mystiques. Il serait vain de décider d'une priorité. » Avant de se prononcer en effet, s'il y a lieu, il est sage d'attendre que l'on ait pu étudier d'une manière complète, les richesses documentaires accumulées à Hanovre (2). M. Baruzi, qui a pu, partiellement au moins, en prendre connaissance, nous en livre quelques-unes, et c'est le mérite de son introduction de s'y référer sans cesse. Du reste, elle n'est elle-même, pour une bonne part, que le résumé de l'excellent ouvrage de l'auteur sur *Leibniz et l'organisation religieuse de la Terre* (1907). Il est regrettable que l'exposision soit parfois gâtée par des recherches de style plutôt malheureuses et par les inspirations d'une psychologie et d'une philosophie un peu trop irréelles.

En Allemagne on s'efforce également de réviser les opinions traditionnelles sur le leibnizianisme. L'impulsion fut donnée par M. H. Cohen et par M. E. Cassirer. Dans le fascicule de la collection Erdmann que M. H. L. Koch consacre à l'examen des rapports établis par Leibniz, entre la Matière et l'Organisme (3), il s'inspire largement de ces maîtres, tout en cherchant à éviter les excès de kantisme que l'on a si fort reprochés à l'interprétation de M. Cassirer. Le premier chapitre expose la for-

---

1. J. Baruzi. *Leibniz*, avec de nombreux textes inédits. Paris, Bloud, 1909, in-12, 386 pages.

2. A ce propos je signalerai ici, bien qu'il n'appartienne pas directement à l'histoire de la philosophie, le livre de M. L. Davillé : *Leibniz historien. Essai sur l'activité et la méthode historiques de Leibniz.* Paris, Alcan, 1905. On sait que M. Davillé fait partie de la Commission chargée par l'Institut d'étudier les mss. de Hanovre.

3 L. Koch. *Materie und Organismus bei Leibniz.* (*Abhandl. zur Philos. und ihrer Gesch. hrsg.* von B. Erdmann, XXX), Halle a. S. Niemeyer, 1908; in-8°, VIII, 59 pages. — Vient de paraître aussi dans la même collection le fasc. XXVII : *Die philosophischen Lehren in Leibnizens Theodicée*, par Adelhaid Thönes; 1908, 79 pages. — Sur W. King, l'un des adversaires du déterminisme leibnizien, cf. un intéressant article de A. Seibt, dans l'*Arch. f. Gesch. d. Phil.*, B. XXII, H. 2, p. 178.

mation de la physique de Leibniz, le second s'occupe du problème de la matière et de l'organisme tel qu'il se pose à l'état achevé du système.

Reimarus. — Parmi les philosophes de l' « Aufklärung », il en est de plus originaux que Reimarus (1694-1768), mais, affirme M. J. Engert (1), l'on peut voir en lui un représentant bien caractérisé de son temps. Intellectualiste à la manière de Wolff, il ordonne en même temps la philosophie vers un but moral et religieux, conçu sous l'influence du déisme anglais (Lechler, *Gesch. des engl. Deismus* 1841), et il sait aussi concentrer son attention sur les faits qui intéressent les sciences naturelles. En cela et souvent ailleurs, par exemple dans son objectivisme, il s'inspire plus ou moins consciemment d'Aristote dont il faut le rapprocher bien plus que de Locke auquel il doit sans doute bien peu de chose. Si l'auteur prend connaissance de la thèse de M. Ollion, peut-être sur ce point sera-t-il moins affirmatif, car il suppose enseignée par le philosophe anglais la passivité absolue de l'esprit. — La dissertation de M. Engert, un peu élémentaire sans doute, est intéressante et composée avec méthode.

Kant. — Peu de travaux proprement historiques à signaler sur Kant et aucun de première importance, à l'exception du tome V de l'édition publiée par l'Académie des Sciences de Berlin (2). Il contient la *Kritik der praktischen Vernunft* (P. Natorp) et la *Kritik der Urtheilskraft* (W. Windelband).

Je noterai simplement, sans m'y attarder, l'intelligent résumé de M. Cancor (3), une dissertation de M. H. Franke sur les preuves de l'existence de Dieu (4), et sur ce même sujet une discussion serrée et précise de M. E. Rolfes, dans le *Philosophisches Jahrbuch* (5), un écrit polémique de M. R. Strecker, sur la morale kantienne (6), enfin la note présentée au Congrès de Heidelberg par M. Paul Mansion (7), sur les critiques formulées par Gauss contre le postulat fondamental de Kant : l'espace est une représentation nécessaire *a priori* qui est le fondement de toutes les intuitions extérieures. Dans cette dernière étude très documentée, l'auteur fait ressortir l'ignorance mathématique de Kant.

Schopenhauer. — L'étude de Kuno Fischer est encore aujourd'hui l'une des meilleures que nous possédions sur Schopenhauer. La troi-

---

1. J. Engert. *Hermann Samuel Reimarus als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Metaphysik.* (*Studien zur Philos. und Religion*, hrsg. von Dr. R. Stölzle, II.) — Paderborn, Schöning, 1909; in-8°, VIII-160 pages.

2. *Kant's Gesammelte Schriften*, B. V, in-8°, XI-547 pages, Berlin, Reimer, 1908.

3. Cantecor. *Kant.* Paris, Delaplace, in-18, 144 pages.

4. H. Franke. *Kants Stellung zu den Gottesbeweisen im Zusammenhange mit der Entwickelung seines Kritischen Systems.* In Diss., Breslau, 1908, 160 pages.

5. E. Rolfes. *Eine Kritische Beleuchtung von S. 604-658 (2. Aufl.) aus Kants Kritik der reinen Vernunft*, B. XXII, H. 3, p. 346.

6. R. Strecker. *Kants Ethik.* Giessen, Roth, 1909; 100 pages.

7. P. Mansion. *Gauss contre Kant, sur la géométrie non euclidienne*, dans *Rev. néo-scol.* 1908, nov. p. 441.

sième édition que vient de publier M. A. Ruge sera donc bien accueillie (1). On a eu soin de la compléier par un « Namenregister » et une table bibliographique.

En tout cas, ce ne sont pas les deux ouvrages de M. S. Rzewuski (2) et de M. A. Kowalewski (3) qui permettraient de l'oublier : le premier surtout dont le lyrisme est inquiétant, et qui, en fin de compte, par son exposé des quelques tendances optimistes de Schopenhauer, ne fait que mettre en lumière un aspect déjà connu de la pensée du grand pessimiste. Le second, sans être beaucoup plus original, est pour le moins objectif et raisonnable, et contient un bon exposé critique. L'auteur qui a étudié de manière spéciale la psychologie du pessimisme (4), relate, à la fin de son livre, des expériences faites par lui sur des écoliers, afin de rechercher la prédominance des souvenirs optimistes ou pessimistes.

Dans la *Revue de Philosophie* (5) M. J. Louis s'attache à reproduire la déduction au moyen de laquelle Schopenhauer parvient à son concept de la matière. Il peut ainsi en préciser la véritable signification et montrer en quel sens sa doctrine de l'entendement et de la raison diffère de celle de Kant.

Maine de Biran. — Au moment où disparaît M. E. Naville, Maine de Biran trouve à l'éminent historien de sa pensée et de sa vie un digne et brillant successeur en la personne de M. P. Tisserand (6). L'on sait que l'œuvre de Maine de Biran est restée fragmentaire et qu'en partie au moins elle est encore inédite. Ce qui, dans son dessein, devait former l'ouvrage capital où serait condensée toute sa philosophie, les *Nouveaux Essais d'Anthropologie*, sont demeurés à l'état d'esquisse inachevée, la mort étant venue le surprendre tandis qu'il y travaillait. Loin de se laisser décourager par cet état imparfait de la documentation, M. Tisserand s'est efforcé d'en recueillir tous les éléments, et, en les étudiant, en les comparant avec tout le soin possible, d'y retrouver la synthèse vers laquelle tendait l'esprit du philosophe. L'auteur présente le résultat de son travail comme une simple hypothèse. En vérité, si lui-même n'en devait être le meilleur juge, on serait tenté de l'estimer trop modeste. Il est parvenu à s'assimiler avec une rare perfection la doctrine qu'il avait dessein d'exposer, et la valeur de la reconstruction qu'il propose accroît sa vraisemblance historique de toute la pénétration philosophique dont elle témoigne.

---

1. K. Fischer. *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, Winter, 1908, XVI, 560 pages.

2. A. Kzewuski. *L'optimisme de Schopenhauer*. Paris, Alcan, 1908; in-12 178 pages.

3. A. Kowalewski. *A. Schopenhauer und seine Weltanschauung*. Halle a. S., Marhold, 1908; in-8°, 237 pages.

4. Cf. *Studien zur Psychologie des Pessimismus*. Wiesbaden, Bergmann, 1904.

5. J. Louis. *La détermination des concepts de matière, d'entendement et de raison dans la philosophie de Schopenhauer*. 1909, août, p. 179.

6. P. Tisserand. *L'Anthropologie de Maine de Biran ou la Science de l'Homme intérieur, suivi de la Note de Maine de Biran sur l'Idée d'existence*. Paris, Alcan, 1909, in-8°, XI-336 et 148 pages.

L'exposé de M. Tisserand conserve les cadres que M. de Biran avait adoptés pour établir définitivement son système. Le chapitre Ier tient lieu d'introduction ; il rappelle comment le philosophe classait lui-même sa doctrine parmi les philosophies de la force, par opposition aux philosophies de la substance, condamnées, selon lui, à nier l'existence d'une réalité spirituelle et même de toute réalité, aboutissant par une pente fatale, soit à une sorte de matérialisme, conscient ou inconscient, soit au scepticisme. Puis il caractérise brièvement son point de vue qui est au fond celui de Descartes, recherchant une science des principes et une science de la réalité où l'être fût donné dans le principe lui-même par une aperception immédiate et intuitive, avec cette différence que pour M. de Biran la pensée consciente d'elle-même est essentiellement force et volonté. L'auteur montre ensuite de quelle manière cette expérience primitive conduit le philosophe à reconnaître les trois degrés de vie : vie animale, vie humaine, vie de l'esprit, dont l'union harmonisée constitue la vie totale de l'homme.

A chacun de ces points en particulier, M. Tisserand consacre une partie de son ouvrage. Il le termine par une vue d'ensemble, à la fois objective et critique, et très compréhensive, dont je regrette, à défaut d'une analyse plus étendue, de ne pouvoir donner ici que quelques lignes, parmi les plus caractéristiques : « En résumé, la psychologie, conçue comme la science du sujet pensant ou du moi, reste bien le centre de l'*Anthropologie ;* sa méthode est l'analyse réflexive. Grâce à la réflexion, le moi fait le départ de tout ce qui, dans un fait de conscience, rentre dans la sphère de son activité, et de ce qui au contraire est subi. Parmi les états que nous subissons, il est amené à distinguer ceux qui sont les effets du principe vital, et ceux qui manifestent la présence d'une force supérieure au moi. La distinction est difficile à faire : c'est surtout par la différence de leur influence sur la volonté et la pensée consciente que nous la faisons. Ainsi, par l'analyse réflexive, le psychologue arrive à distinguer en lui quatre classes de faits irréductibles, qui sont chacun premier dans son ordre : l'impression vitale, antérieure dans le temps à la conscience ; l'effort volontaire, qui est le fait primitif, dans l'ordre de la connaissance ; l'âme antérieure et supérieure au moi dans l'ordre de l'existence ; enfin Dieu ou la réalité infinie, premier dans l'existence absolue. Ce syncrétisme psychologique permet à M. de Biran de concilier des philosophies très opposées et en apparence contradictoires... » mais son éclectisme « est conforme à l'esprit de sa doctrine et à sa méthode ; il est la conséquence naturelle de son dynamisme. *Un dynamisme conscient et conséquent*, telle est la formule qui s'applique le plus exactement au système philosophique qu'il se proposait d'exposer dans l'*Anthropologie*. Si on l'envisage non dans ses conclusions, mais dans sa méthode, cette doctrine est une philosophie de l'expérience, et, plus exactement de l'expérience intime, de l'expérience primitive de la conscience ; c'est une sorte d'empirisme, en ce sens que, selon lui, toutes nos idées dérivent de l'expérience, mais un empirisme radical qui, loin de préjuger la forme de toute expérience, s'efforce d'en saisir, sous ses aspects divers, les formes irréductibles... »

M. Tisserand fait suivre cette remarquable étude de la philosophie biranienne d'une édition critique de la note de 1824 sur l'*Idée d'existence* (Éd. Cousin : *Aperception immédiate*).

Galuppi. — Comme Maine de Biran, son contemporain, et subissant la même influence cartésienne, le philosophe italien Galuppi (1770-1846) prend pour point de départ et pour principe premier de sa spéculation l'intuition du *moi*. Mais, penseur moins original, et préoccupé d'autres problèmes, le cours de ses réflexions l'oriente vers de tout autres conséquences. M. F. Palhoriès (1) s'est donné pour tâche de nous les faire connaître, non pas qu'il trouve grand intérêt à cette philosophie assez incohérente, mais à cause de son importance au début du grand mouvement intellectuel italien du XIXe siècle. « Elle est, avant tout, une réaction contre le sensualisme et une introduction de la philosophie de Kant dans la Péninsule, et, à ce titre, elle indique d'avance les grandes lignes de la route que vont parcourir bientôt Rosmini, Mamiani et Gioberti ».

L'auteur distingue trois périodes dans l'évolution de la pensée philosophique de Galuppi : l'une, cartésienne, qui lui révèle le fait primitif et inébranlable de la conscience, comme étant la base de toute recherche ultérieure, et qui le convainc de la réalité substantielle du moi et du monde externe ; la seconde, sensualiste, où il étudie Condillac et Locke; enfin la période kantienne, vraiment décisive, pendant laquelle il essaie de s'assimiler la méthode et la doctrine du Criticisme, sans parvenir toutefois à se dégager des influences antérieures, car il voudrait éviter le pur subjectivisme, et sans réussir à unifier sa pensée. « L'œuvre de Galuppi ne contient pas une doctrine achevée ; c'est plutôt, si l'on peut dire, une philosophie de recherche, d'équilibre et comme de tâtonnement. » « Sa pensée marque une transition entre l'ancienne philosophie et la spéculation allemande qui exercera désormais une influence, regrettée des uns, approuvée des autres, mais, en tous cas, incontestable et profonde sur le développement de l'esprit humain. »

Rosmini. — En quel milieu parut Galuppi et quelles directions suivait à ce moment la pensée italienne, M. Palhoriès l'indique d'une façon très sommaire. Il s'y étend un peu plus dans l'Introduction qui ouvre sa belle et brillante étude sur la philosophie de Rosmini (2) bien que, là encore, et c'est un regret, il laisse de côté la formation intellectuelle du philosophe de Rovereto. Deux grands courants, nous dit-il, partageaient alors l'Italie : la philosophie des sens et l'idéalisme. Commencée dès le XVIIIe siècle, avec Locke, l'influence sensualiste avait fortement combattu celle de Descartes, puis était parvenue, avec Condillac, à une domination presque absolue : de telle sorte que la réaction intellectualiste, après les efforts inutiles de Gerdil, doit être attribuée à l'influence de Kant. L'on a vu d'ailleurs à quel compromis instable Galuppi la fit aboutir. « Sensualisme toujours persistant et Kantisme plus ou moins

1. F. Palhoriès. *La théorie idéologique de Galuppi dans ses rapports avec la philosophie de Kant.* Paris, Alcan, 1909; in-8o, XI-191 pages.

2. F. Palhoriès. *Rosmini*, Paris, Alcan, 1908; in-8o, XI-398 pages.

mitigé, tel était donc l'aspect général qu'offrait la philosophie italienne au moment où Rosmini va faire paraître ses premiers travaux philosophiques ». C'est, en ces circonstances, un titre sérieux de gloire, pour le philosophe de Rovereto, d'avoir pu édifier, du point de vue intellectualiste, une œuvre aussi considérable que sa philosophie de l'Être. Elle méritait d'être mieux connue en France. Et, sans doute, était-il difficile de s'y employer avec plus de science et de clarté que ne fait M. Palhoriès.

Se conformant à la structure même du système rosminien, l'auteur adopte pour son exposé la division fondamentale de l'Être Idéal, Réel, Moral. «... L'Être est idéal, lorsqu'il resplendit devant notre intelligence et fait de nous des êtres capables de connaître et de comprendre ; il est réel, lorsque nous entrons en contact avec lui par les sensations, qui sont toutes des modifications de ce que Rosmini appelle le sentiment ; ces deux formes enfin en impliquent une troisième : l'être idéal et l'être réel tendent à s'harmoniser, à s'adapter réciproquement : cette harmonie fonde la troisième forme de l'être en le revêtant de moralité. » Quelle est la nature de cet être idéal qui commande toute la spéculation de Rosmini et où il pense trouver la solution du problème de la connaissance, comment il le distingue de Dieu et pense échapper ainsi à l'ontologisme et au panthéisme, de quelle manière il l'utilise pour former l'intelligence humaine et lui faire percevoir la *réalité* malgré le subjectivisme des sens, M. Palhoriès l'explique avec un souci constant d'objectivité, une précision et une aisance qui font de ce livre une œuvre scientifique durable et dont la lumière sereine rejette heureusement dans l'ombre les controverses du passé. La conclusion dans laquelle l'auteur s'efforce de déterminer les ressemblances de Rosmini avec Platon, Leibniz, S. Thomas (1), Malebranche, Kant, — et que l'on doit compléter par la comparaison établie avec Hegel au ch. IV de la deuxième partie, — est aussi très intéressante. Plus profonde, je veux dire plus strictement philosophique, elle eût satisfait encore davantage en faisant ressortir, dans toute son originalité, l'intellectualisme du philosophe italien. Mais peut-être l'auteur eût-il pensé, en le faisant, outrepasser les droits du simple historien.

A. Comte. — Quelle place occupe la psychologie dans le système d'Auguste Comte ? L'opinion la plus répandue est que le fondateur du positivisme l'a non seulement négligée, mais combattue comme incompatible avec la méthode de la Science. Or, cette manière de voir, si elle peut s'expliquer par l'extrême difficulté qu'il y a à saisir sur ce point

1. Le parallèle avec S. Thomas demandait à être poussé davantage et étendu à la notion même de l'être universel. Il eût été intéressant de voir préciser ce qui distingue les deux philosophes sur ce point qui est, pour l'un et l'autre, fondamental. — Quant au problème historique que l'auteur croit apercevoir (p. 355) dans l'interprétation de *Sum.* I, *quaest.* II, *art.* I, *ad* 1, je doute fort qu'il se pose. La connaissance confuse de Dieu, dont il est parlé, n'est autre que la connaissance du bien universel, notion analogique au même titre que l'être. L'*ad 3*, du même article, s'exprime dans le même sens: dicendum quod veritatem esse in communi est per se notum : sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.

la pensée de Comte, est inexacte et injuste. Après MM. A. Bertrand, G. Dumas, Robinet et Lévy-Brühl, M. Aug. Georges entreprend de l'établir, mais d'une manière plus complète et plus systématique (1).

Il faut bien reconnaître d'abord que Comte a jugé très sévèrement l'introspection psychologique : « Sous aucun rapport, écrit-il, il n'y a place pour la psychologie ou étude directe de l'âme, indépendamment de toute considération extérieure. » (*Examen de Broussais*, p. 295). Mais en cela il ne fait que suivre Broussais, Tracy, Bonnet, de Bonald, et l'on peut expliquer cette attitude par le discrédit où était alors la psychologie par suite de l'usage qu'en faisait V. Cousin (2), mieux encore par « la méfiance de Comte à l'égard du sens propre, sous toutes ses formes ». D'ailleurs ce qu'il rejette ce n'est pas une introspection descriptive, mais la possibilité d'arriver par cette voie à formuler les lois de l'esprit. Les faits psychologiques, d'après lui, relèvent de la même méthode que tous les autres ; leur étude appartient à la biologie et à la sociologie. « En regardant la biologie comme ébauchant l'étude de l'existence humaine, d'après celle des fonctions végétatives et animales, la sociologie fait seule connaître ensuite nos attributs intellectuels et moraux qui ne deviennent assez appréciables que dans leur essor collectif ». (*Syst. de Politique*, II, p. 438). Et telle devait être la psychologie que Comte projetait d'étudier dans son *Anthropologie*. M. Georges montre en détail, tout ce que, d'après les travaux antérieurs de Comte et les influences qu'il avait subies, en particulier celle de Gall, cette science aurait mis en lumière de points de vue féconds et d'observations intéressantes.

Cournot. — Parmi les collaborateurs au numéro de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, paru en 1905 pour répandre et faire mieux apprécier les idées philosophiques de Cournot, se trouvait M. F. Mentré. L'article qu'il écrivait alors fait maintenant, partie d'un livre fort compact et très documenté (3), que son auteur publie pour acquitter « une dette personnelle » contractée envers la mémoire du grand savant, et « acquitter en même temps la dette de la postérité, la dette d'une multitude d'intelligences qui doivent beaucoup à Cournot, et qui ne l'ont pas assez dit. » C'est donc une œuvre de justice. Et pour cela, sans doute, elle est consciencieuse à un degré admirable, qui fait oublier bien vite les inexpériences et les imperfections, faciles parfois à relever dans la composition ou même dans l'exposé philosophique.

M. Mentré commence par la biographie de Cournot, l'étude de son caractère et des influences qui contribuèrent à le former ; puis il jette un regard d'ensemble sur son œuvre pédagogique, économique, mathé-

---

1. Aug. Georges. *Essai sur le Système psychologique d'Auguste Comte.* Lyon, Rey, 1908; in-8°, 63 pages. — Extrait des *Archives d'Anthropologie criminelle et de Médecine légale*, n° 178-179, oct.-nov. 1908.

2. Voir la confirmation de ces raisons données par M. Georges, au ch. IX de l'ouvrage de M. Mentré sur Cournot. (Cf. infra.)

3. F. Mentré. *Cournot et la Renaissance du Probabilisme au XIXe siècle* (Bibliothèque de philosophie expérimentale, V). Paris, Rivière, 1908; in-8°, VIII-649 pages.

matique et philosophique. Le lecteur est ainsi préparé à mieux saisir l'importance de ses idées maîtresses. La philosophie de Cournot est en effet inséparable de ses travaux scientifiques. Il n'a pas édifié de système ni cherché à résoudre les grands problèmes de la Métaphysique. La science a bien son domaine distinct, qui n'est pas celui de la philosophie ; mais celle-ci n'en est que le prolongement, le couronnement et, sans le concours incessant de la science, elle n'est que stérile radotage ou vaine scolastique. Son objet unique en réalité, est la critique de l'esprit humain considéré dans son activité scientifique. Elle est une philosophie des sciences. Cette critique, telle que l'entend Cournot, l'amène, de préférence à toute autre trop large ou trop étroite, à cette définition de la raison : « la faculté de saisir la raison des choses ou l'ordre suivant lequel les faits, les lois, les rapports, objets de notre connaissance, s'enchaînent et procèdent les uns des autres. » L'ordre des choses, tel est l'objet de la raison ; ordre qui n'est pas continuité et déterminisme absolu, mais harmonie de plans et d'enchaînements dont les interférences peuvent être fortuites ; ordre auquel la raison se porte d'instinct, pour des motifs sérieux et positifs, mais probables, sans avoir de principe absolu qui la guide. De là l'importance, dans la philosophie de Cournot, des notions de probabilité et de hasard. L'auteur y insiste, et en même temps il nous fait suivre le rayonnement de ces principes à l'intérieur de la biologie, de l'histoire, de la religion et de la morale, faisant discrètement ressortir en chacune de ces parties la valeur et l'actualité de tant de remarques où paraissent la pénétration et la maîtrise du savant. Peut-être, cependant, dans cette étude si digne de celui qui en est l'objet, M. Mentré admire-t-il un peu trop le philosophe.

H Spencer. — Ce n'est pas une étude historique, mais critique, que la thèse présentée par M. P. Häberlin à l'Université de Bâle comme « Habilitationsschrift » (1). L'auteur y examine les *Premiers principes*, pour se rendre compte du type spécial de philosophie conçu par Spencer et en préciser la valeur. Cependant l'historien lui-même peut tirer profit des analyses et des remarques souvent judicieuses qu'il y rencontre.

M.-D. Roland-Gosselin, O. P.

Kain.

1. Dr P. Häberlin. *Herbert Spencers Grundlagen der Philosophie. Eine kritische Studie.* Leipzig, Barth, 1908; in-8o, IV-205 pages.

Bulletin d'Apologétique

I

LE PROBLÈME DE LA FOI ET L'APOLOGÉTIQUE.

Dans le premier fascicule de la nouvelle édition du Dictionnaire apologétique (d'Alès) (1), l'article : *Apologétique* a été confié au R. P. Le Bachelet, S. J., professeur au scolasticat d'Hastings (Angleterre). Ses travaux antérieurs, justement estimés, le désignaient pour mener à bien cette tâche. Nous avons été heureux de constater que l'auteur s'est inspiré en plusieurs passages des idées que le P. Gardeil avait développées dans son ouvrage si remarqué : *La Crédibilité et l'Apologétique* (2). La première partie de cet article renferme un exposé sommaire du développement historique de l'Apologétique pendant les cinq premiers siècles, au moyen âge, dans les temps modernes, au XIXe siècle. Dans cet aperçu exact et bien informé par ailleurs, on pourrait peut-être regretter que des apologètes de toute première importance, comme Pascal, ne soient pas traités avec plus d'ampleur que beaucoup d'auteurs inconnus ou médiocres. La seconde partie est consacrée à la délimitation de l'objet propre de l'apologétique. Le P. Le Bachelet le fait avec clarté, méthode et une grande pondération de jugement. Détachons-en les passages les plus saillants. I. *Objet de l'Apologétique classique :* « La révélation, ordonnée qu'elle est à fournir à notre foi son aliment, emporte dans l'objet révélé une propriété qui, mieux que toute autre, met en relief l'objet précis d'où la science apologétique tire son caractère spécifique et son unité formelle, à savoir : la crédibilité ou aptitude de l'objet révélé à être cru de foi divine. Aussi l'apologétique, entendue au sens restreint du mot, peut-elle se définir indifféremment : la science qui a pour objet propre la preuve du fait de la révélation divine, considérée comme fondement de la vraie religion, ou la science de la crédibilité de la religion chrétienne et catholique » (col. 225). L'apologétique se distingue donc de la théologie : « Dans l'encyclopédie des sciences religieuses, l'apologétique a sa place à la base de la théologie (le mot foi serait plus exact), sans en être proprement partie constitutive, car la théologie est une science qui s'exerce sur l'objet propre de la foi, la vérité révélée ou la parole de Dieu supposée telle ; or, dans toute cette série d'assertions et de preuves qui ont pour terme le jugement de crédibilité, on ne peut évidemment faire appel ni aux Écritures considérées comme livres divins, ni à la Tradition comme source partielle de la révélation, ni au magistère vivant

---

1. A. d'Alès. *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique.*, fasc. I. p. 189 et seq. Paris, Beauchesne, 1909. In-4°. Cf. *Revue des Sc. Ph. et Th.*, juillet 1909, Chronique, p. 622.

2. Paris, Gabalda, 1908.

de l'Église comme règle directrice de la foi ; rien de tout cela n'est encore établi ni ne vaut pour celui qui ne croit pas encore » (col. 227). — II. *Procédé fondamental de l'apologétique classique.* Elle comprend une partie *philosophique* (possibilité, convenance, nécessité morale, discernibilité de la révélation), une partie *historique* (preuves du fait de la révélation.) III. *Les deux formes spéciales de l'apologétique classique.* Simple question d'ordre à suivre. On peut commencer par la crédibilité de la religion chrétienne et passer à la démonstration de la crédibilité de la religion catholique, ou bien suivre l'ordre inverse avec le cardinal Dechamps. A ce propos, le P. Le Bachelet remarque avec raison que le cardinal Dechamps n'entend pas faire de l'analyse psychologique du besoin religieux une preuve de la révélation, qu'il rejette énergiquement la doctrine baïaniste ou traditionaliste, que sa philosophie est celle de S. Thomas. IV. *Justification de l'apologétique classique ; sa perfectibilité relative.* Toute apologétique qui n'aboutit pas au fait concret de la révélation reste en deçà du but à atteindre ; d'où importance capitale des critères externes et condamnation par l'Église de toute philosophie qui en ruinerait l'efficacité démonstrative. La partie historique recouvre un fonds de preuves solides et qui doit rester ; mais l'exploitation du fonds, la proposition subjective et le choix des arguments, la vérification de la valeur ou du degré de valeur de tel critère en particulier, tout cela et le reste est nécessairement relatif et progressif. L'apologétique ne doit exclure aucun des éléments intellectuels et affectifs qui intègrent l'acte de foi. V. *Délimitation et caractère scientifique de l'apologétique.* L'apologétique étant la démonstration de la crédibilité rationnelle de la religion chrétienne et catholique, tout ce qui se rapporte directement à cet objet rentre dans le champ normal de l'apologétique. L'apologétique ne donne pas une démonstration métaphysique excluant tout doute possible, mais une démonstration scientifique au sens large, c'est-à-dire excluant tout doute raisonnable. —Tout en louant encore une fois le P. Le Bachelet de cette bonne synthèse, nous aurions aimé à le voir accentuer plus encore les différences qui dans l'*objet* et la *méthode* séparent l'apologétique de la foi surnaturelle et de la théologie, et nous montrer comment et pourquoi l'apologétique, tout en usant de l'exégèse et de l'histoire, ne se confond pas cependant avec ces sciences.

Dans sa belle lettre sur l'Apologétique dont la « Revue pratique d'Apologétique » (1) a publié quelques extraits, Mgr Douais précise également avec bonheur la *nature* de l'apologétique et les *caractères* de l'argument apologétique. La révélation divine a besoin d'être montrée croyable. Elle sera prouvée croyable non d'une évidence intrinsèque, mais d'une évidence extrinsèque. L'apologétique est cette discipline qui cherche et dégage cette crédibilité externe. Son objet est donc la crédibilité externe de la foi, non pas de tel ou tel point de l'enseignement révélé, mais de l'enseignement révélé pris dans son ensemble ou dans son idée fondamentale qui est d'être cru parce que révélé. Trois caractères distinguent l'argument apologétique : 1° Il est objectif entièrement et en rien sub-

1. Mgr Douais. *Lettre de Mgr Douais sur l'Apologétique,* dans *Rev. prat. d' Apol.* 1er juillet 1909, pp. 510-522.

jectif. 2° Il est rationnel, rigoureusement scientifique. 3° L'extrinsécisme de l'argument apologétique ne lui permet de donner qu'une certitude morale ; il ne dépasse pas l'évidence de la crédibilité. Mais là il est rigoureux et absolu ; car il n'est pas établi sur la vraisemblance, la possibilité, la probabilité.

On vient de parler d'une démonstration du fait de la révélation. Comment faut-il l'entendre exactement ? D'après le P. Hugueny (1) ce fait ne serait pas susceptible d'une démonstration rigoureuse ; il n'est qu'*évidemment croyable*. C'est, selon lui, l'opinion de tous les théologiens anciens et modernes : Cajetan, Bannez, J. de Saint-Thomas, les théologiens de Salamanque, Gonet, Billuart, Suarez, Perrone, Zigliara, Franzelin C'est également le sens du concile du Vatican. A cet argument d'autorité, il faut ajouter un argument de raison tiré de la nature même des motifs de crédibilité. Ceux-ci, à cause des nombreux problèmes qu'ils soulèvent, ne sauraient prétendre à donner une évidence absolue et rigoureuse, mais seulement une certitude morale excluant un doute sérieux. Il s'ensuit que le fait de la révélation est seulement *croyable*, mais non évident.

Malgré des réflexions de détail justes et pénétrantes, nous n'admettons pas les assertions fondamentales de cet article. Nous nous en tenons pour cette question aux conclusions de M. Vacant (2). Elles sont tout à fait différentes de celles que défend le P. Hugueny. Voici ces conclusions ; nous ne pouvons évidemment que les énoncer ; on en trouvera la justification dans l'ouvrage précité. 1° Il y a une double évidence, une évidence nécessitante qui exclut la possibilité d'un doute même léger. Ex : Le principe de contradiction (n° 33, p. 25) et une évidence infaillible et réelle, mais qui est parfaitement compossible avec un doute léger. Ex : Dieu existe, les apôtres ne furent pas des trompeurs (n°s 31 et 32, pp. 23, 24, 25.) Or le fait de la révélation n'est pas évident de la première de ces évidences, mais de la seconde (n° 74, p. 66). 2° Les textes des théologiens cités par le P. Hugueny peuvent s'interpréter tout autrement. D'après M. Vacant, quand les scolastiques nient l'évidence de l'existence de la révélation, ils entendent seulement exclure l'évidence nécessitante, mais non l'évidence infaillible (n°s 75 et seq., pp. 67 et seq.) 3° La certitude du fait de la révélation est une certitude mixte; elle est à la fois métaphysique, physique, morale (n° 89, p. 90) ; l'évidence de ce fait est plus grande que la plupart des autres évidences (n° 91, p. 92.) On le voit, cette opinion ne semble vraiment pas être, comme le dit pourtant le P. Hugueny (art. cit., p. 276), *une nouveauté, un danger, une erreur.*

Ce problème de la certitude du fait de la révélation, mais envisagé sous son aspect concret et psychologique, fait également le fond de la très intéressante discussion qui s'est élevée entre les PP. Gardeil et Bainvel. En rendant compte du livre du P. Gardeil : *La Crédibilité et l'Apologétique*, et son analyse est d'une probité et d'une conscience

1. Ét. Hugueny, O. P. *L'évidence de crédibilité*, dans *Rev. thom.*, Mai-Juin 1909, p. 275-298.

2. *De certitudine judicii quo assentitur existentiae revelationis.* Nancy. 1878

dignes des plus grands éloges, le P. Bainvel lui reproche principalement sa thèse sur le fait de la révélation spéculativement probable devenant pratiquement certain par un principe tutioriste (1). « Comment, écrit le P. Bainvel, une révélation qui ne serait spéculativement que probable peut-elle être pratiquement certaine et exiger un assentiment certain?..... Je ne vois pas ni comment, s'il n'a que des arguments probables en faveur de la révélation, « le sujet n'a que cette issue pour se procurer son salut » ; ni comment le fait qu'il n'aurait que cette issue lui rendrait certaine une révélation qui n'a pour elle que des arguments probables ». La solution de la difficulté n'est pas dans le recours aux suppléances subjectives, mais dans l'étude plus attentive et l'explication plus précise de la certitude relative. Un enfant qui croit sur l'autorité de sa mère ou de son curé possède un motif relativement suffisant et qui donne la certitude. « Il est dans l'ordre que l'éducation religieuse et morale soit donnée par les parents et par ceux qui en tiennent lieu. Il est dans l'ordre qu'elle se fasse par la foi et la docilité de l'enfant : c'est une œuvre d'autorité..... Mais il est dans l'ordre aussi que cet enseignement soit vrai ; et il l'est normalement. Cette autorité, ainsi établie, est dès lors une garantie suffisante, par elle-même, de l'enseignement qu'elle donne.»

Dans sa réponse (2), le P. Gardeil examine d'abord la théorie que le P. Bainvel substitue à la sienne, puis les critiques formulées par son contradicteur ; il se demande ensuite si cette divergence d'opinions entre le P. Bainvel et lui, n'aurait pas sa cause dans la manière différente de concevoir certains éléments essentiels de la genèse de la Foi.

1. La Théorie du P. Bainvel. — Pour l'enfant ou l'ignorant, l'autorité de la mère ou du curé n'est jamais que l'autorité humaine d'une personne qu'ils présument en savoir plus long qu'eux. Dire avec le P. Bainvel que c'est au nom de l'Église, non au leur, que la mère et le curé enseignent, c'est supposer ce qui est en question. De plus, pour le P. Bainvel, l'autorité des parents concernant l'instruction religieuse de leurs enfants est un motif de crédibilité valable en soi. Or cette autorité des parents n'est jamais qu'un motif de crédibilité *ex communibus*, non *ex propriis*, il ne dépasse donc pas la sphère de la probabilité. L'autorité des parents est, de *sa nature*, ordonnée à faire la preuve suffisante de certaines vérités naturelles d'hygiène, de morale, de religion naturelle, non pas à garantir un enseignement surnaturel.

2. Explications. — Tout en admettant l'explication de la suffisance relative que donne le P. Bainvel, le P. Gardeil estime que dans nombre de cas concrets il y a autre chose qu'un manque de perception de preuves en soi rigoureuses, et que, même en ce dernier cas, la certitude obtenue est en définitive d'ordre pratique et prudentiel. Le principe du tutiorisme comme engendrant la certitude pratique du fait de la Révélation a été soutenu par de grands théologiens comme Bannez, les Salmanticenses,

---

1. J. V. Bainvel. *Un essai de systématisation apologétique,* dans *Rev. prat. d'Apologétique,* 1er Mai, 1er Juin et 1er Août 1908.

2. A. Gardeil, O. P. *Réponse à M. Bainvel,* dans *Rev. prat. d'Apologétique.* 1er et 15 Nov. 1908, pp. 178-211 et 271-281.

Billuart, Patuzzi. Dieu peut suppléer à l'insuffisance objective des motifs de crédibilité soit par des inspirations pouvant avoir force de révélation, soit en communiquant à des motifs en soi probables une force persuasive convaincante. On n'a pas le droit, lorsqu'il s'agit de la genèse vivante de la foi, de mesurer l'action divine ou de lui tracer des limites.

3. Principes. — Pour le P. Gardeil, le jugement surnaturel de crédentité tout en supposant comme condition préalable la crédibilité prudentielle naturelle, se fonde objectivement sur une illumination surnaturelle. Il est donc surnaturel *quoad substantiam, non quoad modum tendendi in objectum*, c'est-à-dire qu'il n'est pas simplement et substantiellement le jugement de crédibilité naturel, surnaturalisé par une excitation ou une inspiration quelconque, mais qu'il est un jugement substantiellement différent, rendu sur des motifs qui n'ont rien de commun avec ceux du jugement naturel de crédibilité. On peut dès lors admettre la suffisance relative de certains motifs de crédibilité et le rôle des suppléances surnaturelles. Si l'on admet au contraire que le jugement de crédentité est seulement surnaturel quoad modum, on sera inflexible sur la valeur spéculative du motif de crédibilité, car c'est elle qui fait la valeur substantielle du jugement de crédentité. Cette théorie semble avoir exercé son influence sur l'opinion du P. Bainvel touchant la valeur des motifs de crédibilité.

Le P. Gardeil a mis en bonne lumière les difficultés que soulève la thèse du P. Bainvel ; elle ne cadre pas assez avec les réalités psychologiques et vivantes. Nous avouons cependant n'être point encore parvenu à comprendre pleinement, malgré les explications nouvelles et les autorités théologiques que le P. Gardeil cite en faveur de sa propre théorie, comment le principe du tutiorisme peut rendre certain même pratiquement et prudentiellement, le fait de la révélation qui spéculativement demeure probable. Il y a là une transition dont la justification rationnelle reste en partie obscure. Quoi qu'il en soit des difficultés qui demeurent touchant le problème de la foi concrète, le débat soulevé par les PP. Gardeil et Bainvel n'aura pas été inutile, il y a toujours grand profit à tirer d'une *disputatio solemnis* entre deux maîtres en divinité.

Signalons enfin deux travaux intéressants sur la crédibilité parus dans l'excellente Revue Milanaise : *La Scuola Cattolica*. L'un est de M. Ballerini, le distingué professeur du séminaire de Pavie (1). Il montre comment les modernistes n'ont pu prouver que les motifs de crédibilité traditionnels étaient sans force. Toutefois, à propos de ceux-ci, il importe de distinguer leur valeur en soi de la connaissance plus ou moins parfaite qu'en ont les individus. Puis il réfute les objections se rattachant à l'école d'Hermès et expose les solutions qu'y apporte la théologie catholique. Le second est du R. P. Petazzi, S. J. (2). Selon l'interprétation qu'il donne de la doctrine de S. Thomas, et nous la croyons fondée, l'évidence de l'attestation peut subsister avec l'acte de foi. La solution des

1. G. Ballerini, *Le basi della fede*. Nov. 1908, pp. 521-543. Fév. 1909, pp. 133-156.
2. G. Petazzi, S.J. *Credibilità e fede*. Mars et Avril 1909, pp. 273-291 et 409-422.

difficultés posées au sujet de la foi se ramènerait à la distinction entre l'assentiment à la vérité révélée comme *croyable* et l'assentiment propre de la foi à la vérité révélée *en elle-même.*

II

LES MOTIFS DE CRÉDIBILITÉ.

Nous ne possédions pas encore une nomenclature détaillée et complète des principaux textes de S. Thomas sur le miracle. Cette lacune vient d'être heureusement comblée par M. le professeur G. Sichirollo. Dans une élégante plaquette (1), il nous expose la doctrine essentielle de S. Thomas relativement à cette question. Il groupe les textes importants sous les chefs suivants : étymologie du miracle d'après S. Thomas, constitutif essentiel du miracle, l'ordre de la nature et le miracle, division du miracle, sa possibilité, sa discernibilité, manière de distinguer les vrais miracles de leurs contrefaçons, les miracles de Jésus-Christ. Ce petit volume se termine par un appendice où l'auteur réfute point par point la théorie de M. Le Roy sur le miracle. — La brochure de M. Sichirollo rendra les plus grands services à ceux qui voudraient se documenter sérieusement sur la pensée de S. Thomas. Une remarque pourtant. Au ch. 2, l'auteur après avoir cité les textes où S. Thomas définit le miracle tantôt comme effet *exceptionnel*, tantôt comme effet *transcendant*, voit dans ce dernier caractère le constitutif formel du miracle (p. 13). Nous croyons au contraire que pour S. Thomas le miracle est d'abord une exception et ensuite comme conséquence un effet transcendant, Dieu seul pouvant changer l'ordre de la nature. Pour S. Thomas, la création des âmes par Dieu, la production de la grâce, ne sont pas des miracles à proprement parler. Ce sont pourtant bien des effets transcendants, mais il leur manque le *praeter ordinem communiter servatum in rebus.* Les conséquences de cette distinction ont leur importance.

M. Lesêtre a étudié la valeur probante du miracle (2).

Il y a différentes classes d'hommes auprès desquels la preuve du miracle ne pourra jamais être faite. Ils nient le miracle par principe, et comme ce principe fait partie intégrante de leur mentalité, on devrait les changer eux-mêmes avant d'arriver à les convaincre. Il se produit de nos jours des faits surnaturels, que les lois naturelles ne suffisent pas à expliquer et qui ont des témoins incontestablement dignes de foi. On est également en droit de faire fonds sur les récits évangéliques et d'admettre que Jésus a opéré de vrais miracles. Pour la généralité des hommes, la prédication évangélique avait besoin d'être accréditée par des signes manifestement divins. Il sera toujours impossible aux seuls ressources du raisonnement de faire accepter un miracle par celui qui

1. G. Sichirollo. *Nomenclatura tomistica nella teoria del miracolo.* In-8° de XV-106 p. Rovigo, tipografia sociale editrice, 1909.

2. H. Lesêtre, *La valeur probante du miracle*, dans *Revue du Clergé français* 1er Nov. 1908, p. 257-284.

ne veut pas croire. L'auteur aurait certainement pu approfondir davantage son sujet.

Les articles du P. MATTIUSSI, S. J. sur la discernibilité du miracle, renferment un solide exposé de la doctrine traditionnelle (1). Il montre d'abord qu'il faut partir dans l'étude du miracle des notions de sens commun, puis il résume la pensée des théologiens scolastiques. Dieu seul est la cause principale du miracle. Les anges par leurs forces naturelles peuvent provoquer des mouvements locaux qui ne sont pas des miracles au sens strict. Dieu seul peut opérer des miracles qui impliquent une action sur l'être intime des choses; les indices moraux aident à distinguer l'action des bons anges de celle des mauvais. Les miracles ont une valeur apologétique en ce sens qu'il appuient une vérité à l'affirmation de laquelle ils sont liés, et la rendent par là même croyable. Les objections des modernistes contre le miracle reposent surtout sur le subjectivisme kantien et l'affirmation de la contingence des lois de la nature ; ni les unes ni les autres ne sont valables. Il y a deux voies pour reconnaître le vrai miracle : la nature du fait (signe parfois douteux) et ses caractères moraux. Le P. Mattiussi réfute en terminant les théories du Dr Baraduc et de M. Le Roy.

Comment utiliser les miracles de Lourdes dans l'apologétique courante ? se demande M. René BROUILLARD ? (2) Cela dépend, répond avec raison l'auteur, des esprits en face desquels on se trouve. Les miracles de Lourdes sont des faits irréductibles aux causes naturelles. Aux subjectivistes, il faut conseiller d'aller voir. La grâce de Dieu ou la réalité peut les saisir et emporter la place. Chez les spiritualistes, les guérisons de Lourdes peuvent confirmer leurs certitudes philosophiques ou leur foi, leur révéler la véritable Église. Quant aux esprits à tendances positivistes, les faits rigoureusement observés de Lourdes les mèneront au divin, au surnaturel intelligent et libre agissant dans l'Église.

Notons encore l'article où le P. TEILHARD DE CHARDIN justifie avec bonheur l'intervention de l'Église dans les miracles de Lourdes (3). De par la médecine et les médecins, il se produit à Lourdes des faits extra-médicaux ; c'est là le fondement essentiel que l'Église met à la base de ses enquêtes canoniques. Officiellement, l'Église a revendiqué ses droits sur les prodiges de la grotte et défie une science naturaliste de les lui enlever.

Mais à toutes ces théories abstraites sur le miracle, les adversaires du surnaturel répliquent constamment : « Il n'y a pas de miracle concret scientifiquement constaté. » Deux ouvrages récents peuvent être considérés et à bon droit comme une réponse péremptoire à cette objection. Le premier est de M. BERTRIN, l'auteur bien connu et justement estimé de l'*Histoire critique des événements de Lourdes*. Dans un

---

1. G. MATTIUSSI, S. J. : *Conoscibilità del miracolo* dans *La Scuola cattolica*, Sept., Oct., Nov. et Déc. 1908.

2. R. BROUILLARD. *Lourdes. L'utilisation apologétique des guérisons* dans *Nouvelle Revue théologique*, Mars 1909, pp. 129-151.

3. P. TEILHARD DE CHARDIN. *Les miracles de Lourdes et les enquêtes canoniques*, dans *Études*, 20 Janv. 1909, pp. 161-183.

petit volume : *Un miracle d'aujourd'hui, discussion scientifique* (1), il nous donne le rapport qu'il présenta à la commission canonique de Tours, chargée d'étudier la guérison merveilleuse de Mlle Tulasne à Lourdes, le 8 Septembre 1897. Le second est de M. Léon CAVÈNE, professeur au collège de Cette ; il est intitulé : *Le célèbre miracle de saint Janvier à Naples et à Pouzzoles*, examiné au double point de vue historique et scientifique, avec une Introduction sur le miracle en général (2).

L'enquête à laquelle s'est livrée M. Bertrin à propos de la guérison de Mlle Tulasne peut être considérée comme un modèle du genre par ses qualités de méthode, de clarté, d'objectivité. Trois conclusions principales s'en dégagent. 1° Il est établi que Mlle Jeanne Tulasne a eu, pendant de longs mois et jusqu'à son départ pour Lourdes en septembre 1897, la tuberculose des vertèbres, appelée aussi mal de Pott, et que cette maladie a présenté chez elle une forme nette, précise et aussi grave que frappante pour tous les yeux. 2° Il est établi avec non moins de rigueur, que la jeune malade a guéri à Lourdes d'une manière parfaite et absolue, comme on ne guérit jamais naturellement de cette affection, et aussi d'une manière soudaine et instantanée, si bien que la gibbosité elle-même a subitement disparu, et enfin d'une manière si radicale que l'effet a été définitif, aucun vestige du mal ne s'étant jamais montré depuis lors. 3° Il est certain, d'autre part, que la guérison d'une telle maladie, dans de telles conditions, diffère absolument de l'action des agents naturels, qu'elle n'est ni si puissante, ni si rapide. « Les faits restant incontestables, conclut justement l'auteur, et toute cause naturelle étant manifestement incapable de les produire, la cause qui est intervenue doit être cherchée nécessairement en dehors et au-dessus de la nature. A moins de ne pas raisonner ou de raisonner sans logique, on est obligé de remonter jusqu'à Dieu. » Nous croyons que ce petit livre par le sérieux de l'information et la logique de la discussion, impressionnera certainement tout lecteur de bonne foi. Nous nous permettrons cependant deux légères critiques. Dans notre précédent Bulletin (3) nous faisions observer à propos de la recension de la nouvelle édition de l'*Histoire critique des événements de Lourdes*, que le chapitre sur les forces inconnues renfermait quelques confusions sur l'ontologie du miracle. « D'après M. Bertrin, les lois actuelles ne seraient pas des lois, mais de simples hypothèses, si des lois nouvelles inconnues pouvaient un jour les détruire. Or, c'est une loi de la nature, que les désordres produits ne se réparent pas subitement, donc aucune loi même inconnue, ne viendra la contredire. Il est bien évident qu'une loi, dûment constatée, ne peut jamais être détruite, mais une autre loi supérieure, naturelle ou surnaturelle, intervenant, l'effet de la première loi se trouve seulement modifié ou suspendu, sa relation permanente de cause à effet subsiste entièrement. (Cf. S. THOMAS, Q. *disp. De*

1 G. BERTRIN. *Un miracle d'aujourd'hui; discussion scientifique*, in-12 de 160 p. Paris. Gabalda, 1909.

2. L. CAVÈNE. *Le célèbre miracle de saint Janvier à Naples et à Pouzzoles*. In-8° de XVI-365 p. ; Paris, Beauchesne, 1909.

3. *Revue des Sciences Ph. et Théol.*, t. II (1908), p. 790.

Potentia. Q. VI. A. I, ad 20um). » La même erreur se trouve reproduite ici (p. 124) ; elle appelle donc la même observation. M. Bertrin estime ensuite « qu'il est évident que la régénération des tissus affectés d'une lésion, autrement dit la guérison d'une maladie organique, ne saurait, en aucun cas, ni actuellement ni plus tard, être *naturellement* instantanée » (p. 125-126) et trouve « inconcevable, mais absolument inconcevable, qu'il soit *humainement* possible d'opérer une guérison soudaine dans une maladie organique » (p. 126). Les mots *évident* et *inconcevable* nous semblent excessifs. Ils ne s'appliquent en toute rigueur qu'aux impossibilités de droit ou métaphysiques, celles dont le contraire implique contradiction pour la pensée. Or le régénération instantanée des organes par les moyens naturels est sans doute une impossibilité de *fait*, mais nous ne voyons pas en quoi elle serait une impossibilité de *droit* ou métaphysique. Tout au moins l'auteur aurait-il dû l'établir d'une façon plus décisive.

Le célèbre miracle de la liquéfaction du sang de saint Janvier à Naples a été et demeure encore l'objet de vives controverses. Il faut donc savoir gré à M. Léon Cavène d'avoir dégagé ce fait de toutes les légendes fausses ou des hypothèses invraisemblables qui courent sur son compte, et d'en avoir fortement mis en relief le caractère surnaturel. L'auteur n'a négligé aucune des sources d'information auxquelles il pouvait avoir recours; son argumentation est en général solide et convaincante, un peu gâtée çà et là toutefois par un optimisme trop exubérant. Après une introduction sur le miracle en général (possibilité, constatation, motif de crédibilité), l'auteur consacre les trois premiers chapitres de son livre à recueillir les témoignages historiques relatifs à la vie, au martyre, à la mort de S. Janvier. Il avoue d'ailleurs modestement « qu'on ne sait rien de positif sur S. Janvier, sinon qu'il fut évêque de Bénévent et qu'il subit le martyre, l'an 305 de notre ère, à quelques kilomètres de Naples, sur la colline de Pouzzoles. Pour le reste de sa vie, les documents authentiques font malheureusement défaut » (Ch. I, p. 41). Il pense néanmoins avec Mgr Duchesne que la vie de S. Janvier telle qu'elle a été transmise par la tradition et les Actes peut être acceptée dans ses grandes lignes. M. Cavène nous décrit ensuite dans tous ses détails les diverses phases du miracle ; les deux qui offrent une réelle importance sont la liquéfaction et la variation de volume. Puis dans une série de chapitres intitulés : Le miracle de S. Janvier à travers les siècles, il nous montre son ancienneté et sa perpétuité constatées soit par les témoignages officiels (Journal du Trésor ou Livre des miracles), soit par les témoignages privés (ecclésiastiques, philosophes, écrivains, chimistes). Une autre série de témoignages — et elle est à consulter pour savoir jusqu'où peut aller le préjugé et la mauvaise foi — renferme toutes les attaques passées et contemporaines contre ce miracle.

Mais la partie la plus intéressante et la plus neuve de l'ouvrage est celle qui va du Ch. XIV au Ch. XXII, où l'auteur expose et réfute la plupart des hypothèses imaginées pour expliquer le phénomène par des causes naturelles. Après avoir énuméré certaines explications puériles du miracle données par les Protestants aux XVIe, XVIIe et XVIIIe

siècles, M. Cavène démontre d'abord que le miracle de S. Janvier n'est pas et ne peut pas être une supercherie ; il est invraisemblable que depuis 5 siècles tout le clergé de Naples ait été le complice d'une manœuvre aussi malhonnête, puis la supercherie est matériellement impossible étant donné les conditions de publicité du phénomène. La liquéfaction n'est pas davantage un effet de spiritisme résultant d'une force inconnue émanée de la foule, comme le soutient M. di Pace; ce n'est là qu'une affirmation gratuite; d'ailleurs le phénomène se produit souvent en présence de deux ou trois témoins. L'hypothèse de la chaleur (chaleur des mains qui tiennent le reliquaire, du cierge allumé, chaleur ambiante) a été particulièrement invoquée par les incrédules; mais si cette hypothèse était vraie, il devrait y avoir une relation constante entre la température de l'ambiance et le délai de la liquéfation ; or une série d'expériences faites par des professeurs de l'université de Naples prouve que cette relation n'existe pas. On a également essayé de nier que la substance contenue dans l'ampoule fût du sang, mais l'analyse spectrale a démontré que cette substance est du sang et n'est que du sang ; on a examiné à la fois le spectre d'un sang humain récemment tiré de la veine et le spectre de la vieille substance de l'ampoule, l'un occupant le haut, l'autre le bas de la partie éclairée, et il s'est trouvé que les deux spectres parfaitement purs étaient d'une ressemblance absolue. Après avoir décrit et discuté le miracle de S. Janvier à Pouzzoles, à savoir celui de la pierre rougissante et suintante de l'église des Capucins et montré la coïncidence de ce phénomène avec celui de Naples, M. Cavène termine son ouvrage par l'étude du fait de la variation dans le volume du sang de S. Janvier. Le fait de l'augmentation ou de la diminution est indéniable, il a été maintes fois constaté, particulièrement au cours du XIXe siècle. L'hypothèse de l'illusion, de la supercherie, d'une dilatation et d'une contraction successives, ne peut expliquer le phénomène; d'ailleurs l'expérience de la double pesée a prouvé la réalité du fait en question: à chaque augmentation de volume correspondait une augmentation de poids, et à chaque diminution de volume, une diminution de poids. — Nous n'avons pas la compétence scientifique nécessaire pour nous prononcer sur la valeur de ces expériences physiques et chimiques. Au dire des spécialistes, elles soulèveraient quelques difficultés; on en trouvera l'exposé technique dans la chronique scientifique de la *Revue du Clergé français* (1er Mai 1909) et de la *Revue pratique d'Apologétique* (1er Juillet 1909.)

On sait toute l'importance que possède, pour établir la divinité de Jésus, la détermination exacte du mot « Fils de Dieu » dans les Évangiles. Aussi faut-il remercier le docteur A. Seitz, professeur d'apologétique à l'université de Munich, de l'ouvrage étendu et d'une belle tenue scientifique qu'il vient de consacrer à l'étude de cette question (1). Nous ne pouvons songer, dans le cadre restreint de ce Bulletin, à énumérer toutes les conclusions du distingué professeur, nous nous contenterons d'esquisser les lignes maîtresses de son argumentation.

Le premier chapitre intitulé : Christianisme sans christologie, contient

1. A. Seitz. *Das Evangelium von Gottessohn*, Freiburg im Br., B. Herder, 1908. In-12, X-541 p.

un long exposé des principaux courants de la pensée protestante allemande sur la personne de Jésus. Une place particulièrement importante est faite à l'analyse critique des idées d'Harnack sur le Christ. Après avoir brièvement établi à la fin de ce premier chapitre la valeur historique des Évangiles, l'auteur passe à l'exposé des principaux arguments de la filiation divine de Jésus. Il y a d'abord le témoignage personnel, objectif, de Jésus : ses paroles, ses œuvres, ses premières révélations sur sa filiation divine, au temple, chez Nicodème, dans les théophanies. Le Christ des Synoptiques ne diffère pas de celui de S. Jean, l'auteur l'établit par un parallèle intéressant et suggestif. A ces témoignages il faut en ajouter d'autres, d'ordre pratique ; ce sont les affirmations de ses amis : ceux qu'il guérit miraculeusement, Thomas l'incrédule, Marthe l'incroyante, Nathanaël, saint Pierre, etc.; de ses ennemis : Pharisiens, Grand-Prêtre..., etc. L'auteur institue à ce propos une savante dissertation pour déterminer le contenu du titre « Fils de l'homme » que Jésus se donne devant ses juges. Le caractère divin de la personne du Christ se prouve encore indirectement par les attributs transcendants qu'il revendique. Il se proclame, en effet, le chemin, la vérité, la vie, le principe surnaturel du salut, le rédempteur universel, le juge suprême. Ces attributs ne peuvent se justifier devant la raison si Jésus n'est pas Dieu. Le précurseur, les Évangélistes, saint Paul sont aussi des témoins que l'on peut invoquer en faveur de la divinité de Jésus. Il est vrai que la critique a essayé d'infirmer la valeur du témoignage de S. Paul sur le Christ, mais le Christ Paulinien qu'elle nous présente, n'est pas le vrai Christ de saint Paul, le Christ Dieu.

Du 12 au 16 oct. 1908, Mgr l'archevêque présidait à Fribourg-en-Brisgau, une série de conférences sur Jésus-Christ. Le volume où elles sont réunies forme un véritable arsenal d'armes à la fois solides et modernes. (1) Le titre de ces conférences et le nom des conférenciers en sont la meilleure preuve. Dans les deux premières conférences, le Dr Hoberg, professeur à l'Université de Fribourg, défend le *caractère historique des évangiles*. Il s'attache d'abord à montrer *l'historicité des synoptiques*. A) L'antiquité chrétienne, dit-il, avait la conviction que les Synoptiques étaient des livres historiques. Or il serait psychologiquement inexplicable que l'Orient aussi bien que l'Occident aient également accepté des livres qui contenaient « ficta et non facta ». B) L'échec des efforts répétés de la critique non catholique pour ramener l'origine des Synoptiques au IIe siècle prouve leur historicité. S'ils sont du premier siècle, ils ne peuvent contenir que de l'histoire. Dans la seconde conférence, le Dr Hoberg étudie *S. Jean*. Pour lui S. Jean et le disciple bien-aimé sont identiques et ce S. Jean est l'auteur du 4e Évangile. Il n'y a pas d'opposition entre S. Jean et les Synoptiques. Il donne un aspect différent de la personne et de l'enseignement de Jésus. Cette conférence se termine par une brève et substantielle réponse aux objections venant de cette comparaison ainsi que des miracles rapportés par S. Jean. — Le Dr Simon Weber, professeur à l'université de Fribourg-en-Brisgau, expose en trois conférences les preuves de la *Divinité de Jésus d'après l'Écri-*

1. K. Braig, G. Hoberg, C. Krieg, S. Weber und G. Esser. *Jesus Christus*. In-8° de VIII-440 p. Freiburg i. Br., B. Herder, 1908.

ture sainte. A) Divinité de Jésus d'après l'A.T.; B) d'après les synoptiques ; C) d'après S. Paul. C'est une bonne mise en valeur des preuves classiques. On pourrait cependant regretter — selon le jugement particulièrement autorisé de la *Revue Biblique* (Juillet 1909, Bullet. p. 464. Note 2). — que M. Weber ne se soit pas montré plus exigeant dans le choix de ses matériaux. — Que pense-t-on, en dehors de l'Église catholique, de la *personne* de Jésus, de son *enseignement*, de son *œuvre ?* C'est à cette triple question que répond le Dr Karl Braig, professeur à la même université. Le résultat de la méthode critique, purement subjectiviste, de nos adversaires, c'est que pour eux Jésus de Nazareth n'est plus Dieu. Son enseignement est celui de tout fondateur de religion ; seulement il est plus parfait ; il atteint cette sublimité de la perfection qui s'exprime dans les formules les plus simples. Pour ce qui est de son œuvre, l'Église, tous les protestants sont unanimes pour n'y voir que le développement ordinaire de forces naturelles. Après chaque conférence, le Dr Braig montre le peu de valeur, le parti-pris très fréquent de l'argumentation des critiques. — Le Dr Esser, professeur à l'université de Bonn, étudie en deux conférences le *dogme christologique au point de vue de l'histoire des dogmes.* Il étudie d'abord la christologie chez les non-catholiques. Après avoir exposé les systèmes philosophiques auxquels se rattachent ces idées courantes, il constate que leur christologie aboutit en définitive à être une christologie sans objet et sans Christ. La seconde conférence est consacrée à l'étude du dogme de l'union hypostatique dans l'Église. — Le Dr Corn. Krieg, professeur à l'université de Fribourg-en-Brisgau, montre que si Jésus-Christ était la *voie*, la *vérité* et la *vie* il y a vingt siècles, il n'a point cessé de l'être encore aujourd'hui. On a placé à la fin du volume deux conférences sur le *Modernisme* par MM. Hoberg et Braig.

Voici par contre un livre nettement opposé aux précédents par le contenu et l'inspiration (1). Il suffit d'énumérer les idées principales de l'auteur touchant la religion et la personne de Jésus, pour voir qu'elles ne sont même pas chrétiennes. Il a quitté les écoles de théologie, nous raconte-t-il dans son introduction, avec quelque confiance dans la foi que l'Église anglicane lui donnait mission de prêcher. Mais bientôt il commença de douter à mesure que sa vie intérieure se développait. Il sait que l'univers est une énigme, mais il croit à une solution inconnue et il y croit parce qu'il est évolutionniste. Toutes les religions sont en train de passer pour faire place à une sorte de religion naturelle immanente. Après cette impressionnante prédiction, M. Rumball s'improvise historien. Jésus est un jeune Juif qui s'est donné pour le Messie, il est de son temps et point du tout de tous les temps. Il ne faut pas lui demander de nous diriger aujourd'hui ; il prévoyait si peu notre civilisation qu'il annonçait la fin du monde comme très prochaine. Comment le jeune docteur Juif est-il devenu le symbole chrétien primitif de la vie absolue, parfaite ? C'est la conscience chrétienne qui a été le facteur de cette évolution. Toute conscience religieuse se forme un idéal, la conscience chrétienne a donné à cet idéal le nom de Jésus. Toutes les

1. Edwin A. Rumball. *Jesus and modern Religion.* Chicago, the Open Court Publishing Co. 1908.

religions sont vraies. La religion de Jésus, comme toutes les religions, a rendu service, mais son temps est passé. La société moderne a besoin de religion, car la religion est un moyen de régénération toujours nécessaire. La religion consiste essentiellement à croire en Dieu et en l'immortalité, elle se fonde sur le besoin que nous en avons. — On le voit l'historien est chez M. Rumball à la hauteur du prophète, ce qui n'est pas beaucoup dire.

Mais on peut aller plus loin encore dans la voie des négations. On connaît les audacieuses affirmations de Kalthoff, Smith, Jensens, prétendant que Jésus n'est pas un personnage historique. Dans un récent volume de la collection: Science et Religion : *L'Existence historique de Jésus et le rationalisme contemporain* (1), M. Fillion, avec sa compétence exégétique bien connue, montre clairement que toutes ces théories ne reposent sur aucun fondement sérieux. Nier l'existence de Jésus, c'est s'opposer aux témoignages historiques les plus certains : témoignages des écrivains païens, des écrivains juifs, témoignages chrétiens, témoignages de l'existence du christianisme.

Dans une série de conférences données à l'Institut catholique de Paris pendant le carême de 1908, M. le ch. H. Couget s'efforce de préciser ce qu'il faut entendre par le sens catholique (2). Dans une langue souple, au service d'une pensée juste dans son ensemble, sauf une tendance un peu pessimiste par endroits, il nous décrit les obligations du sens catholique. Nous devons restaurer le sens catholique dans le domaine de la pensée par une foi intégralement conforme à celle de l'Église ; restaurer le sens catholique dans notre vie personnelle par une conscience plus sensible aux indications évangéliques ; restaurer le sens catholique dans nos rapports avec l'autorité religieuse par une soumission loyale à ses directions, même quand elle intervient pour limiter notre liberté dans des questions qui ne relèvent qu'exceptionnellement de sa juridiction; restaurer le sens catholique dans notre apostolat, par le désintéressement, la méthode, la docilité à l'Église.

L'Église romaine est catholique, c'est-à-dire universelle; elle ne doit donc pas faire acception de personne dans le recrutement de ses fidèles ou de son clergé. Or, on a récemment accusé les missionnaires d'avoir négligé la formation d'un clergé indigène, ce qui expliquerait en partie l'insuccès relatif de la propagande catholique dans les milieux infidèles. (3) Pour savoir ce qu'il faut exactement penser de ce reproche, il importe de consulter en plus des travaux français parus sur la question (4), le récent ouvrage allemand du P. A. Huonder, S. J. : Le clergé indigène dans les pays infidèles (5).

---

1. L. C. Fillion. *L'existence historique de Jésus et le rationalisme contemporain*, Paris, Bloud, 1909.

2. H. Couget. *Le Sens catholique (Coll. Sc. et Relig.)* Paris, Bloud, 1909.

3 H. Joly. *Le Christianisme et l'Extrême-Orient*. Paris, Lethielleux, 1907.

4. Entre autres l'art. du P. de la Servière. *Le problème des missions* dans *Rev. prat. d'Apologétique*, 15 Fév. et 1er. Mars, 1909.

5. A. Huonder S. J. *Der einheimische Klerus in den Heidenländer*. Freiburg, i. B., Herder, 1909. In-8o, 312 p.

L'importance de la formation d'un clergé indigène a été reconnue de tout temps par l'Église, nous dit d'abord l'auteur et il le prouve par les témoignages des Papes, des évêques missionnaires, des missionnaires eux-mêmes, mais alors comment expliquer le maigre résultat auquel on a abouti jusqu'ici ? Faut-il avec M. Joly en attribuer la faute aux missionnaires ? La seule manière de répondre à la question, écrit justement l'auteur, n'est pas de glaner des anecdotes d'une authenticité plus ou moins douteuse, mais d'étudier l'origine et le développement historique du problème dans chaque pays de missions. C'est ce que fait le P. Huonder en basant ses conclusions sur une documentation des plus sérieuses. Il passe successivement en revue toutes les contrées évangélisées et montre ce que les missionnaires anciens ou nouveaux ont cherché à réaliser pour l'éducation et la formation d'un clergé indigène. On verra par les nombreux faits qu'il rapporte, et les statistiques qu'il établit, que ce problème a toujours préoccupé les missionnaires.

L'auteur nous donne ensuite des renseignements fort intéressants sur les séminaires indigènes, (recrutement, formation, résultats). Si l'établissement d'un clergé national ne se réalise encore que très lentement, la faute n'en est pas à l'incurie des missionnaires, mais aux difficultés sans nombre que ce problème rencontre. Parmi les obstacles intrinsèques, il faut tout d'abord noter la question du célibat qui détourne du sacerdoce un nombre considérable de recrues, puis aussi la question financière ; les charges de la formation et de l'entretien des séminaristes sont parfois si lourdes que les missionnaires n'y peuvent pas toujours faire face. L'auteur termine son livre en justifiant les missionnaires des principaux reproches que leur adresse M. Joly : fautes commises par les Ordres religieux, recours des missionnaires à la protection des États européens, leur orgueil en qualité d'Européens et leur mépris du clergé indigène. — L'ouvrage du R. P. Huonder peut être considéré à bon droit comme une importante contribution à l'histoire des missions catholiques.

Les motifs de crédibilité internes ou de convenance, c'est-à-dire tous ceux qui montrent la religion chrétienne comme répondant admirablement aux inspirations morales, intellectuelles, sociales ou esthétiques du sujet, n'ont pas seulement — dans cet ordre de *bien* ou d'*appétibilité* — une valeur subjective et ad hominem, mais une valeur objective scientifique, universelle. Nous avons essayé de l'établir ici même (1). On s'en convaincra encore davantage en lisant le remarquable ouvrage de M. Sertillanges sur *l'Art et l'Apologétique* (2). «Comment l'art se comporte-t-il en matière apologétique ? Quelle sorte de services nous rend-il ? Par ailleurs, à qui entreprend l'apologie de la religion, quelles conclusions s'imposent en ce qui concerne les rapports de la religion et de l'art ? » (Ch. I. p. 6). On le voit, la question abordée dans cette étude est des plus intéressantes, nul n'était mieux qualifié que M. Sertillanges, penseur et artiste tout à la fois, pour le bien traiter. Voici un bref résumé des deux parties qui divisent son ouvrage.

---

1. *Quelle est la valeur de l'Apologétique interne ?* dans *Rev. des Sc. Ph. et Th.* t. I. (1907), pp. 449-473.

2. A. D. Sertillanges. *Art et Apologétique.* Paris, Bloud, 1909.

1re Partie. *Du rôle de l'art en apologétique.* Il ne s'agit pas de prêcher en faveur d'une apologétique de sentiment ou d'imagination, mais en faveur d'une apologétique intégrale, c'est-à-dire *rationnelle* en son tout, *raisonnante* pour la plus grande part, mais assez accueillante aux formes d'art pour donner à l'idée son accompagnement naturel emprunté aux autres facultés de l'âme, pour être ainsi humaine au complet. L'art, en toutes ses formes légitimes, marchant de l'inanimé à l'animé, de l'individuel au collectif, du profane au sacré, se fait voir armé à l'égard du sentiment religieux d'une puissance suggestive admirable ; par là il se révèle apologiste. L'art travaille à l'expression des dogmes religieux et par son expression à sa glorification, il augmente la valeur d'action de l'Apologétique doctrinale. L'art doit ensuite exprimer les faits religieux, c'est-à-dire d'une part, ce que Dieu a fait pour l'homme, et d'autre part, les retours d'adoration et d'amour de l'homme envers Dieu. L'iconographie des faits religieux exprime d'abord la façon dont on a conçu ces faits en fonction de la vie, à chaque époque, puis leur aspect éternel.

2e Partie. *Du travail apologétique en matière d'art.* La pensée chrétienne et catholique possède une valeur d'art. Les états d'esprit que suggère la religion provoquent le sentiment esthétique, car la religion faisant trouver Dieu en tout dans la nature comme dans l'homme, excite des sentiments dont le reflet esthétique est d'une valeur incomparable. Le christianisme catholique en tant que valeur d'art possède une réelle transcendance sur les autres religions. Dans le christianisme et tout particulièrement dans le catholicisme, le sentiment religieux tel qu'il y éclate (sentiment d'amour universel), les faits religieux tels qu'ils s'y montrent (personne et vie de Jésus incarnant l'humain et le divin), le dogme religieux tel qu'on l'y prêche (particulièrement l'Eucharistie qui appelle le temple catholique), fournissent à l'art sa matière la plus admirable et les plus hautes de ses inspirations. Les schismes et les hérésies ont régulièrement appauvri les ressources d'art que le catholicisme conserve. La doctrine chrétienne n'est pas l'ennemie de l'art. Elle admet la vie intégrale, mais la vie intégrale hiérarchisée, soumise à l'esprit, à la morale, à Dieu et cet intégrisme offre à l'art des ressources inépuisables. D'ailleurs les faits sont la pierre de touche des doctrines, c'est grâce au christianisme que dix-neuf siècles d'art peuvent lutter avec avantage contre les siècles antérieurs d'une part, de l'autre contre les travaux extérieurs à lui. L'auteur justifie cette assertion par une brève histoire de l'art chrétien sous toutes ses formes et termine son ouvrage par un aperçu sur l'art religieux moderne. Si l'art religieux est en baisse, c'est que le christianisme d'aujourd'hui ne régit plus la vie, mais une rénovation demeure toujours possible. — Dans l'article *Art* qu'il a donné au Dictionnaire d'Apologétique, M. Sertillanges a résumé les idées maîtresse de son livre.

III

OUVRAGES GÉNÉRAUX.

Le but de l'ouvrage de M. Sérol : *Le besoin et le devoir religieux* (1),

1. M. Sérol. *Le besoin et le devoir religieux.* In-12 de 216 p Paris, Beauchesne, 1908.

est de démontrer que la loi naturelle impose à l'homme le devoir religieux et de déterminer le contenu de ce devoir. Pour parvenir à cette conclusion trois voies sont possibles. 1° La voie *métaphysique* qui, partant de la notion de Dieu Créateur et Providence, aboutit à l'obligation de *servir* Dieu. 2° La voie *morale* qui conduit de la difficulté des devoirs individuels et sociaux à la nécessité de la religion, comme *secours*. 3° Enfin la voie *psychologique* qui a pour point de départ la notion des tendances humaines considérées comme indiquant l'ordre de finalité qu'exige la nature. L'auteur adopte la troisième de ces méthodes. « L'étude, non pas seulement d'une tendance, mais de toutes les tendances humaines, de leur échec inévitable dans la vie naturelle, et des diverses méthodes de salut, nous permettra d'affirmer que la religion est l'unique solution convenable, et que par conséquent elle s'impose à tout homme en vertu de la loi naturelle » (Intr. p. 7). Quelles sont donc les tendances humaines ? Elles se divisent d'après l'auteur en tendances personnelles (tendances à agir pour conserver sa vie ou développer sa personnalité, tendances à l'ordre ou aspirations à posséder une règle de vie, à s'y conformer, à contempler l'ordre au dehors) et en tendances altruistes (tendance à conserver l'espèce, altruisme ou sympathie active). — Ces tendances naturelles aboutissent à un échec, il y a conflit entre les aspirations et la réalité, inadéquation des objets naturels aux tendances foncières de la nature humaine. Les méthodes naturalistes essayent de résoudre pratiquement ce conflit, mais le défaut capital du stoïcisme, du pessimisme, de l'évolutionisme humanitaire consiste à méconnaître les données de l'expérience sur la condition naturelle de l'homme. « On exige de la volonté plus qu'elle ne peut ordinairement donner, et l'on cherche à écraser les tendances les plus vivaces de la nature au lieu de s'efforcer de les satisfaire » (p. 82). La solution religieuse est la contrepartie des méthodes naturalistes ; elle résout le conflit en fournissant un surcroît aux pouvoirs et en offrant aux tendances des objets adéquats. L'excellence et la nécessité de la solution religieuse se prouve *théoriquement* par l'examen de ses éléments essentiels, *expérimentalement* par la constatation de son influence pacificatrice sur les âmes (joie, paix, bonheur des âmes religieuses). La religion n'est pas purement affaire de sentiment et de volonté, elle est essentiellement aussi affaire d'intelligence, de *croyance*. Pour découvrir ou discerner les croyances pratiques que postule la vie, il faut recourir à un enseignement surnaturel et autoritaire, le protestantisme libéral n'est pas adapté à la condition réelle de l'humanité, il crée dans la société deux castes inégales, celle des adultes et celle des mineurs. Or, dans le domaine religieux plus qu'ailleurs, un tel aristocratisme est anormal et dangereux. Au contraire l'autorité apporte un surcroît efficace à l'insuffisance de la raison et de l'expérience humaine et permet à tous, ignorants ou savants, d'asseoir leur vie religieuse sur des croyances stables. L'auteur termine son ouvrage par une étude de l'expression privée et publique des éléments donnés ou postulés par la nature pour la constitution du fait religieux.

Un théologien (1) reprochait à M. Sérol de n'avoir pas suffisamment

1. M. Michel. *Revue des Sciences ecclésiastiques et la Science catholique*, Déc. 1908 Bulletin théologique, pp. 72 et 73.

distingué la religion positive révélée de la religion naturelle. Le reproche nous paraît fondé, certaines parties de l'argumentation auraient beaucoup gagné en clarté et en précision, si l'auteur eût plus nettement accusé cette différence. Sauf cette réserve générale, l'ouvrage de M. Sérol témoigne d'une information philosophique étendue, d'une critique judicieuse, d'un équilibre exact entre les données de la raison et de l'expérience. Le chapitre sur l'autorité doctrinale est excellent, l'auteur réfute avec force et clarté toutes les objections du protestantisme libéral.

M. de La Paquerie vient de publier le second volume de son traité apologétique. Il a pour titre : *Jésus et l'Église* (1) et pour objet d'exposer les preuves directes du christianisme et du catholicisme. Ces preuves, comme le remarque justement l'auteur, se ramènent avant tout à *des faits généraux*. « Si nous voulons bien nous dégager d'une certaine routine, nous concevrons clairement qu'elle (la religion) s'appuie, non sur tel ou tel verset, sur telle ou telle anecdote plus ou moins discutable, mais sur des faits généraux et par là même incontestables. Quoi que la critique puisse dire sur les sources, sur l'authenticité, sur le sens de tel ou tel écrit biblique, il n'est pas moins absolument certain qu'il y a un peuple juif, que ce peuple a eu des prophètes, que ces prophètes ont annoncé une rénovation du monde, qu'à une certaine époque on attendait le Messie, qu'à cette époque il a paru un personnage appelé Jésus, que ce personnage a été surhumain dans sa vie, par sa mort, par son action sur le monde, qu'une grande partie du genre humain a subi, à son occasion, une révolution profonde et pacifique, dont l'histoire n'offre pas d'autre exemple, que l'Église a eu, dans son établissement, dans sa conservation, dans son influence un caractère anormal, contre nature, qu'on peut saisir, sans aucune érudition, et avec une attention même médiocre ». (Préf. p. 9). On ne saurait mieux dire et c'est là une vérité trop importante en apologétique pour n'être point signalée ici. Après quelques considérations générales sur le peuple juif et les Prophètes, l'auteur établit la transcendance de la personne de Jésus-Christ. Jésus est *surhumain* par les prophéties qu'il réalise, par les moyens qu'il emploie et qui sont le contre-pied des moyens humains, par les miracles qu'il accomplit, par la morale qu'il prêche et les vertus nouvelles qu'il recommande. A ce propos, il n'est pas exact de dire que pour Aristote la vertu soit essentiellement une force (p. 80) et d'affirmer que Jésus-Christ a donné une autre définition de la vertu en faisant d'elle : le don de soi, le sacrifice, p. 81). Les qualités personnelles de Jésus accusent également son caractère surhumain. Dans la partie consacrée à l'établissement de l'Église, le miracle moral de la conversion du monde païen est particulièrement bien exposé. L'auteur insiste avec raison sur les difficultés psychologiques d'une vraie conversion et utilise avec bonheur son expérience personnelle des âmes. « Convertir les gens, c'est les amener à quitter leurs idées pour prendre les vôtres, *sans violence*, *sans séduction*, uniquement par le changement de leur esprit et de leur volonté » (p. 167). Or la conversion opérée par le catholicisme est de cette espèce-là et se

1. J. L. de La Paquerie. *Éléments d'apologétique. II. Jésus et l'Église*, In-12 de XI-477 p. Paris, Bloud. 1909.

distingue ainsi de l'extension des autres religions : protestantisme, mahométisme, bouddhisme, qui s'explique par des causes trop humaines pour être surnaturelles. La section intitulée : *De l'âme catholique*, est également intéressante à consulter, l'auteur y montre par des faits concrets de conversion (Joergensen, Veuillot..., etc.) comment Jésus-Christ a renouvelé l'âme humaine. Il serait à souhaiter que les chapitres de ce genre se multiplient dans les manuels scolaires. Dans un long supplément, puisqu'il occupe à lui seul les 3/4 du volume, M. de La Paquerie répond à une série d'objections tirées des prophéties de l'A. T., des prophéties messianiques, de la critique biblique, des miracles, des prophéties de Jésus-Christ..., etc. Dans ce copieux recueil de réponses, la 7e étude sur la charité, vertu exclusivement chrétienne, renferme des vues suggestives. L'auteur montre que l'amour désintéressé et universel du prochain ou la charité n'existe réellement que dans le christianisme. « Le caractère du Mosaïsme est l'exclusivisme ; celui du Mahométisme est le prosélytisme par la force ; celui du Bouddhisme, c'est le mépris et le dégoût de tout ce qu'il y a en ce monde. » (p. 427)

Nous dirons de ce second volume ce que nous avons déjà dit du précédent (1). Tout en rendant hommage aux qualités de vie et de clarté de son ouvrage, nous regrettons que M. de La Paquerie ne se décide point encore à y introduire les titres et les sous-titres qui en rendraient la lecture plus facile.

Le R. P. Folghera, O. P., a eu l'heureuse idée de mettre à la portée du public français, en une traduction élégante et exacte, l'ouvrage de l'économiste catholique anglais Ch. St. Devas : *L'Église et le Progrès du monde* (2). M. Devas, auteur d'un Manuel d'Économie politique qui en peu de temps a atteint sa troisième édition, a voulu dans ce nouveau livre traiter le problème qu'il aborde en *sociologue*. Ce point de vue spécial fait d'ailleurs, à notre avis, la valeur et l'originalité de son œuvre. Dans la première partie, il pose le problème d'une manière qui pique tout de suite la curiosité du lecteur. Les efforts tentés en vue d'une philosophie de l'histoire ont été jusqu'ici très nombreux et l'on n'est point encore arrivé à résoudre l'énigme de l'univers, ni à expliquer le sens de l'histoire et du progrès du monde. « D'où vient l'humanité et où va-t-elle ? Quelle est son origine et quelle est sa fin ? Questions sans réponses. Il semble que le flux perpétuel décrit par Héraclite soit la loi de toutes choses, que toute science soit confusion et incertitude, et que toutes les explications, une seule exceptée, aboutissent à des mécomptes » (pp. 30 et 31). Le panthéisme et le matérialisme sont impuissants à résoudre la grande énigme de l'univers, seul le théisme, sous la forme du christianisme, donne la solution du problème. Il a déjà en sa faveur les plus fortes présomptions historiques et sociologiques, mais il comporte néanmoins de nombreuses difficultés. Ces difficultés que l'Église catholique prétend résoudre, sont groupées par l'auteur en 10 principales : *L'Église et la culture. — L'Église et la prospérité. — La morale chrétienne.*

---

1. Cf. *Rev. des Sc. Ph. et Th.* T. II (1908), p. 793.

2. Ch. St. Devas. *L'Église et le Progrès du monde.* Trad. de l'anglais, par le P. J. D. Folghera, O. P. In-12 de 311 p. Paris, Gabalda, 1909.

— *L'Église et l'État.* — *La question sociale.* — *Scandale et sainteté.* — *Liberté de conscience.* — *Hérétiques et schismatiques.* — *Développement.* — *Défaite et victoire.* — Voici, pour autant qu'on peut résumer une matière si riche de faits et d'idées, les réponses de l'auteur à ces 10 antinomies. *1re Ant.* L'Église se montre opposée et favorable à la civilisation intellectuelle. *Rép. :* L'Église lui est opposée dans la mesure où la civilisation intellectuelle peut engendrer la fausseté doctrinale et l'orgueil intellectuel, elle lui est favorable dans la mesure où la civilisation intellectuelle peut servir les intérêts de la foi. *2e Ant.* L'Église se montre opposée et favorable à la civilisation matérielle. *Rép.:* L'Église a une fin surnaturelle et le royaume qu'elle prêche n'est pas de ce monde, mais elle protège par sa doctrine la civilisation matérielle en refrénant l'avidité imprévoyante, en proclamant la dignité et le devoir du travail, en fortifiant la vie familiale. *3e Ant.* L'Église représente une religion de souffrance et de bonheur ; elle enseigne une morale faite d'austérité et de joie. *Rép. :* Oui, le christianisme est la religion de la douleur, car l'ascétisme est nécessaire pour mortifier les passions, mais il est aussi la religion de la joie, car l'ascétisme chrétien est une forme de l'amour, et l'amour étant la source de la joie, il s'ensuit que la joie chrétienne existe, non pas malgré l'ascétisme, mais à cause de lui. *4e Ant.* L'Église est nuisible et favorable à l'État. *Rép. :* Sans doute l'Église est internationale et indépendante, mais elle tient compte du nationalisme en le réglant, de plus elle facilite l'obéissance et soutient l'autorité. *5e Ant.* L'Église maintient à la fois l'égalité de tous les hommes, et l'inégalité issue de la propriété et du pouvoir. *Rép. :* L'Église ne supprime pas les inégalités sociales créées par la richesse et le pouvoir, mais elle enseigne la justice et contribue par sa morale à la réforme sociale. *6e Ant.* L'Église est pleine de scandales et cependant toute sainte. *Rép. :* Oui, car la grâce ne détruit pas la nature corrompue par le péché, mais il ne faut pas oublier l'observance commune et l'observance héroïque de la loi chrétienne pratiquée de tout temps dans l'Église. *7e Ant.* L'Église soutient et en même temps repousse la liberté en matière de religion. *Rép.:* La liberté ne doit pas se confondre avec la licence, le principe de l'universelle tolérance serait pour la société le plus énergique des dissolvants. *8e Ant.* L'Église est une et la chrétienté a toujours été divisée. *Rép.:* Les hérétiques peuvent être membres invisibles de l'Église et l'hérésie a contribué au développement et à la précision de la vérité catholique. *9e Ant.* L'Église toujours la même et toujours changeante. *Rép. :* La notion catholique du développement du dogme résout cette antinomie. *10e Ant.* L'Église toujours vaincue et toujours victorieuse. *Rép.:* C'est précisément cela qui prouve que l'Église est une exception aux lois naturelles, un grand miracle par lequel sont expliqués les autres miracles. — Le livre de M. Devas est vraiment pénétrant et suggestif, on aime à y retrouver la manière prenante et vigoureuse de son maître Newman.

« La Critique a ruiné l'Apologétique : les conclusions de l'exégèse et de l'histoire rendent aujourd'hui impossible la justification rationnelle de l'acte de foi catholique. » Voilà l'objection courante dans les milieux

incrédules. M. Guignebert essayait récemment de la rajeunir dans ses articles sur le Modernisme et la tradition catholique (*Grande Revue* 1908). Dans son livre : *Critique et Catholique* (1), le R. P. Hugueny entreprend de justifier le catholicisme de ce reproche immérité. « On n'a pas à choisir entre la critique et le catholicisme ; on n'est parfait critique dans l'orientation de sa vie qu'en étant catholique. » (Int. pp. XIII et XIV). L'auteur commence d'abord par nous parler de ce qu'il appelle : le fait du Christ. Les témoignages historiques les plus incontestés par la critique (S. Paul, Synoptiques, Actes, le fait de la résurrection) nous révèlent en Jésus un personnage divin. Son œuvre achève de nous convaincre. Les facteurs de ce succès ne sont pas à chercher dans la *diaspora*, mais dans l'intervention surnaturelle de Dieu préparant le règne du Christ. L'auteur justifie cette assertion par un très bon exposé de l'argument prophétique. La conscience catholique de la chrétienté primitive est la même que celle d'aujourd'hui. La chrétienté du temps de Paul, de Luc, de Matthieu, de Marc et de Jean croit qu'elle est et doit rester une Église catholique, une société organisée, destinée à porter au monde entier la doctrine du Maître, enseignée et gardée par une autorité divinement assistée. Cette Église catholique primitive a été voulue et fondée par Jésus. Les signes de sa vitalité merveilleuse manifestent son institution divine : conversion de S. Paul inexplicable par des raisons naturelles, conversion du monde romain invraisemblable en dehors d'une cause surnaturelle. L'Église des trois premiers siècles possède assez de force vitale pour se défendre contre les multiples causes de dissolution qui la menaçaient (gnosticisme, marcionisme, montanisme, novatianisme). Au milieu de nombreuses causes de ruine, l'Église vit, grandit, prospère comme aucune des sociétés religieuses rivales n'a pu le faire. Son extension diffère de celle de certaines religions universalistes comme le bouddhisme ou le mahométisme. Le P. Hugueny explique ensuite le sens du dogme : hors de l'Église point de salut, et montre comment, en droit et en fait, l'Église catholique est sainte. Au témoignage des fruits de sainteté dans l'Église, Dieu ajoute celui des miracles. A ce propos, l'auteur fait justement observer qu'il faut, pour la discernibilité du miracle, joindre à l'absence de causes naturelles connues ou imaginables, l'antécédent d'un appel au pouvoir divin de la part du miraculé ou du thaumaturge. Un dernier chapitre est consacré à l'analyse de l'acte de foi dans les éléments intellectuel et volontaire, et à l'exposé des principaux obstacles à la croyance. On trouvera également en appendice : 1) une étude sur l'authenticité des écrits de saint Luc et sur la date de composition des synoptiques ; 2) la traduction de la lettre dans laquelle l'Église de Lyon raconte aux chrétiens d'Asie les souffrances et la mort des premiers martyrs des Gaules ; 3) le récit du miracle eucharistique de Faverney emprunté textuellement à un chroniqueur du temps.

Pour porter un jugement équitable sur ce livre, il est nécessaire de ne pas perdre de vue le but précis que se proposait l'auteur. *Laudatur*

---

1. Ét. Hugueny. *Critique et Catholique.* In-12 de XIV-400 p., Paris, Letouzey, 1909.

artifex ex fine, dit S. Thomas. Le P. Hugueny n'a point écrit pour les spécialistes, il ne faut donc pas s'attendre à rencontrer dans son ouvrage des solutions poussées à fond ou des vues proprement nouvelles, mais il a voulu présenter au grand public un exposé clair, moderne, bien informé, des principales raisons de croire. A notre sens, il y a pleinement réussi. C'est de l'excellente vulgarisation, exacte, lucide, à la portée de tous les esprits. Nous recommandons vivement la lecture de ce livre, il éclaire et fait du bien.

A. DE POULPIQUET, O. P.

Kain.

Bulletin de théologie spéculative

I. -- Introduction à la théologie.

Questions générales. — Une leçon d'introduction aux études thomistes mérite d'être mentionnée tout d'abord. C'est l'article du P. J. Kennedy, O. P., professeur à l'Université catholique de Washington : *The Summa theologica of St. Thomas* (1). Quelle œuvre que la *Somme!* Elle est vaste, solide, grandiose comme les pyramides (2). Kennedy nous en redit l'origine et le but, en trace le plan et la structure, donne les caractéristiques de son style et rapporte les éloges que lui ont décernés les Papes et les Conciles. Cette étude intéressera non seulement les commençants, *novitios*, comme aimait à dire Cajetan, mais ceux-là même qui comptent déjà bien des années de profession théologique. Nous la signalons *con amore*.

La plupart des travaux d'introduction publiés cette dernière année, se rapportent soit à la *méthode*, soit aux *systèmes* de la théologie. Nous en rendrons compte successivement sous ces deux titres.

I. Méthode de la théologie. — On fait bien d'y attacher une grande importance : « la définition de la méthode étant une des conditions strictement proportionnelles du progrès d'une science » (3). Mais il n'est pas vrai de dire que méthode est finalement la même chose que système. M. Éd. Le Roy a écrit: « En somme, les systèmes sont avant tout des méthodes » (4). C'est inexact. La méthode ne peut se confondre avec le système. Tout d'abord la méthode reste en dehors de l'objet d'une science. Un philosophe bien connu définit la méthode : *Modus ordinate procedendi in cognitione veritatis seu in scientiis* » (5). La méthode donc trace les lois et les règles à l'aide desquelles l'on parvient à s'assimiler facilement l'une ou l'autre science. Elle est ainsi présupposée à cette science. Le système se rattache à la science plus intimement que la méthode. Les différents systèmes nous montrent telle science sous des aspects différents ; mais, dans tout système, la science elle-même se

---

1. J. Kennedy, *The Summa theologica of St. Thomas*, dans *The Catholic University Bulletin*. Washington, Avril 1909, pp. 329-345.

2. V. la description qu'a donnée des pyramides Dr P. Wilhelm v. Keppler, évêque de Rottenburg, dans son ouvrage : *Wanderfahrten und Wahlfarten im Orient*. Freiburg i. B., 1894 p. 93-112. Elle s'applique bien des fois merveilleusement à la *Summa theologica tripartita*.

3 Mgr Mignot. *Lettres sur les études ecclésiastiques*. Paris, Gabalda. 1908, p. 301.

4. *Dogme et critique*, p. 304.

5. Zigliara, *Logica*, libr. III, c. V.

retrouve. Le système prend racine dans le vif de la doctrine, « comme les ongles dans la chair » (1). D'autre part nous voyons sous une même méthode se ranger plusieurs systèmes. Se réclament de la méthode scolastique : les systèmes thomiste, scotiste, moliniste, augustinien. On parlera de *système* thomiste, mais jamais de *méthode* thomiste, par opposition au molinisme. Ce qui prouve bien que méthode et système sont deux notions différentes et qu'elles demandent à être soigneusement distinguées l'une de l'autre.

Mgr Mignot a longuement parlé de la *méthode en théologie*, dans le VIe chapitre de son ouvrage cité ci-dessus. J'y relève quelques idées, déjà bien connues, qui me semblent être capitales. *1*. La théologie catholique n'a pas encore atteint, au point de vue de la méthode, le degré de précision, auquel sont parvenues d'autres sciences de moindre importance. (p. 297.) *2*. La perfection du travail théologique sera d'autant plus grande et la méthode d'autant plus sûre, que les sciences d'où le théologien tire ses informations d'un côté, ses généralisations de l'autre, seront plus avancées, et qu'il accueillera avec une plus entière sincérité leurs leçons, quand même elles heurteraient ses idées préconçues. (p. 304.) *3*. La méthode de la théologie est la méthode scientifique... la théologie est autonome par sa méthode. (p. 306) *4*. La méthode théologique doit être en même temps traditionnelle et progressive. (p. 308.) L'éminent écrivain a ensuite de belles pages sur l'organe de ce progrès. C'est l'*Église enseignante :* à elle, le rôle souverain et décisif. L'*Église enseignée* -- même dans ses représentants les plus distingués: les théologiens, quelle que soit leur science, les corps universitaires, quel que soit leur prestige — ne collaborent à ce progrès que sous la direction de l'Église enseignante. « L'*Ecclesia docens* utilise ordinairement le travail de l'*Ecclesia discens*, mais elle n'est aucunement liée par lui, qui, d'ailleurs, n'a pu trouver, avant la définition de l'Église, aucun interprète autorisé. Et il y a toujours quelque chose de propre et d'original dans la décision de l'*Ecclesia docens*, ne fût-ce que la certitude, d'ordre surnaturel, qui est la garantie de la foi ». (p. 315.) Mgr Mignot termine ces pages si actuelles par cette déclaration : « C'est par un aveu d'humilité que doit commencer et finir notre science.... Ce sera éternellement la condition essentielle de toute intelligence des divins enseignements ». — Nous entendrons tantôt Pie X fixer la même règle pour l'étude de la science sacrée. *Qui potest capere, capiat !* Mais ce ne serait pas comprendre la portée de ce canon, que d'y voir un amoindrissement de l'esprit humain ou une entrave imposée à l'initiative et à l'activité scientifique.

On distingue en théologie la *méthode spéculative* ou scolastique et la *méthode positive*. Suivant qu'on emploie l'une ou l'autre, on a la théologie spéculative et la théologie positive (2).

---

1. Bainvel, *Études*, 5 Oct. 1908, p. 92. *Comment enseigner la théologie dans les grands séminaires.*

2. L'expression : *théologie positive* n'est pas toujours employée dans le sens que nous lui donnons ci-dessus. Les théologiens protestants allemands entendent par *théologie positive*, la théologie protestante *traditionnelle*, orthodoxe, par opposition à la théologie protestante libérale et rationaliste. M. Richard H. Gruetzmacher a

Voici en quels termes, l'Encyclique *Pascendi Dominici Gregis* du 8 sept. 1907 a stimulé les esprits à l'étude de la théologie positive. « Ceux-là nous paraissent dignes de louanges, qui, pleinement respectueux de la tradition, des saints Pères, du magistère ecclésiastique, mesurés dans leurs jugements, et se guidant sur les normes catholiques (ce qui ne se voit pas chez tous) ont pris à tâche de faire plus de lumière dans la théologie positive, en y projetant celle de l'histoire — de la vraie ».

Cependant, l'étude de la théologie spéculative n'est pas moins nécessaire : « Évidemment, il faut donner plus d'importance que par le passé à la théologie positive, mais sans le moindre détriment pour la théologie scolastique ; et ceux-là sont à réprimander comme faisant les affaires des modernistes, qui exaltent de telle façon la théologie positive qu'ils ont tout l'air de dénigrer en même temps la scolastique » (1).

Les deux théologies peuvent-elles être séparées l'une de l'autre ; ou bien, l'une se trouve-t-elle vis-à-vis de l'autre dans un rapport tel, qu'on ne peut les séparer? L'archevêque d'Albi établit ainsi ce rapport : « Il est de toute évidence que l'interprétation ne saurait devancer l'information, mais qu'elle doit au contraire la suivre; de même que le travail critique ne peut préjuger l'œuvre dogmatique. La théologie positive devient ainsi la base nécessaire de la théologie spéculative » (2). Le P. Bainvel écrivait de même : « Théologie scolastique et théologie positive ne sauraient être choses pleinement distinctes, ni donc séparables. La scolastique n'est que l'élaboration des données positives » (3). — Le très regretté P. M. B. Schwalm, O. P., est allé plus loin dans l'examen de la question et lui a prêté un jour nouveau, dans son article. *Les deux théologies : la scolastique et la positive* (4). Il donne le premier rang à la scolastique : « Elle est des deux la plus classique dans l'Église, la plus achevée, la mieux connue ;... l'objet rigoureux de la théologie positive se discute présentement encore. » Mais, le point en litige que l'auteur voudrait résoudre est le suivant : La scolastique et la positive sont-elles deux vraiment ? Possèdent-elles chacune son objet propre, irréductible à celui de l'autre ? — On peut, me semble-t-il, résumer ainsi les développements et la pensée du P. Schwalm : La scolastique et la positive sont vraiment deux à les considérer dans leur

---

caractérisé leur méthode dans une brochure très récente : *Eigenart und Problem der positiven Theologie,* troisième fascicule de la série : *Studien zur systematischen Theologie* (Leipzig. Deichert, 1909.) Cfr. pp. 15-26. Il note, entre autres, qu'à l'encontre de la théologie libérale Ritschléenne et du groupe des historiens de la religion, la théologie positive n'admet pas une méthode commune à toutes les sciences, mais une méthode distincte, suivant l'objet propre et distinct de chaque science. Seulement, le mot : méthode, n'a pas ici la signification que lui prête la logique ; il signifie : l'ensemble des premiers principes d'une science. Dans le sens logique, c'est-à-dire, le sens formel et technique, toutes les sciences dit l'auteur ont une même méthode, la méthode scientifique. La théologie positive se servant de cette méthode est donc une œuvre scientifique.

1. Cf. Troisième partie, 1°.

2. Mgr Mignot, *ouvr. cité*, p. 304.

3. *Études, loc. cit.* p. 92.

4 M B. Schwalm, O. P. *Les deux théologies : la scolastique et la positive*, dans *Revue des sc. philos. et théol.* t. II (1908), pp. 674-703.

ultime détermination, dans leur élément formel et spécificateur. Toutes deux traitent le dogme, le surnaturel, mais chacune sous un aspect différent. La théologie scolastique étudie le surnaturel au point de vue métaphysique et abstrait ; la théologie positive l'étudie au point de vue social et concret : « Si le théologien scolastique est le métaphysicien du dogme, le positif en est *un sociologue ;* — non pas le sociologue abstrait, comme le scolastique étudiant l'Église, mais le sociologue *dans le concret.* » La théologie positive est donc vraiment de la bonne théologie, et on ne peut d'aucune façon lui en contester le nom, pour la classer après parmi les sciences historiques. Elle a le même objet que la théologie scolastique, mais envisage cet objet sous un aspect qui échappe aux prises du théologien spéculatif. — Cette dernière solution de la question des rapports entre les deux théologies est nouvelle, plus profonde et plus réelle, plus inhérente à la nature des choses, que celle que nous avions jusqu'à ce jour. Elle est de tout point digne de l'éminent théologien qui l'a formulée, digne aussi d'être appelée « *sa* dernière *pensée* ». On regrette d'autant plus que ce soit la dernière !

Le P. Bainvel a touché également la question de la méthode dans le rapport présenté par lui au Congrès de l'Alliance des grands séminaires, en juillet 1908 : *Comment enseigner la théologie?* (1) Nous descendons par là sur le terrain de la pratique ; les règles tracées par le docte et expérimenté professeur, ne peuvent que faire aboutir ceux qui les suivent aux plus heureux résultats : « Si le professeur doit avoir à cœur de prouver la doctrine — il s'agit, bien entendu, de preuves d'ordre théologique — il doit aussi, pour y intéresser davantage, la montrer sous l'angle historique » — ou, comme nous disions tout à l'heure après le P. Schwalm, sous son aspect social et concret. *2.* « Si cette présentation historique des choses devait nuire à l'intelligence de la doctrine ou à la fermeté des convictions, il faudrait la sacrifier sans hésiter, quels qu'en puissent être par ailleurs les avantages. Car le principal, après tout, c'est d'assurer les fondements du dogme, c'est de donner à l'esprit quelques lumières sur ce qu'il croit. Dégager l'idée théologique, ce doit être la principale préoccupation du professeur, et c'est là l'effort pour avoir la science de ce qu'on croit : *fides quaerens intellectum.* » *3.* « En essayant d'approfondir l'idée théologique, on aboutit au système... Le professeur ne peut se désintéresser des systèmes, sans que le dogme en souffre et notamment l'intelligence historique du dogme... Cependant, ici encore, les préoccupations du système ne doivent pas diminuer le souci de la vérité. »

Les considérations rapportées ci-dessus, qu'elles soient d'ordre théorique ou pratique, visent les conditions objectives, dans lesquelles on peut augurer de réels succès dans la recherche de la vérité théologique. Cependant, le subjectif joue, dans l'étude de la théologie, un rôle non moins important. Cette étude sera fructueuse ou stérile, voire même périlleuse, suivant que le sujet est excellemment ou mal conditionné. Le Pape Pie X, nous présentant l'exemple d'illustres Maîtres, rappelle à ce sujet aux savants, de sages instructions : Pour aborder les mystè-

1. *Études. loc. cit.* p. 83-95.

res divins, il faut avoir assuré la fermeté de sa foi, la gravité de ses mœurs, la rectitude de son jugement ; il faut s'être dégagé des passions, principalement de l'orgueil et garder l'humilité d'esprit par une absolue soumission aux témoignages divins, *debemus fieri parvuli ut discamus sapientiam ;* enfin, il faut attacher le plus grand prix aux avis de l'Église et du Pontife suprême (1).

Je range ici les études du Card. MERCIER (2), du P. HENRI ROSA, S. J. (3) et du Dr CÉSAR CARBONE (4), qui ont trait, toutes les trois, à cette fausse méthode de théologie connue sous le nom de modernisme. Le petit travail de l'éminent archevêque de Malines est, sans doute, ce qui a été écrit de plus simple et de plus clair sur la grande hérésie, son esprit, ses origines, les causes de son développement et les remèdes qu'il s'agit de lui opposer. — L'ouvrage de P. Rosa est un commentaire de l'Encyclique *Pascendi*, où l'auteur suit pas à pas le document pontifical. On trouvera qu'il est très fidèle et bien fourni. — J'attire particulièrement l'attention sur le livre du Dr Carbone. Il se divise en vingt-cinq thèses, qui embrassent, dans leur ensemble, toute la doctrine moderniste, considérée en elle-même, dans ses antécédents et ses conséquences. C'est certainement l'ouvrage le plus complet et le plus systématique, en cette matière. Aucun de ces auteurs cependant, n'ayant traité, *ex professo*, la méthode de la théologie moderniste, je me permets de ne pas insister.

II. **Les systèmes.** — Ils sont, ce qu'est dans les sciences, la théorie ou l'hypothèse. Naguère le T. R. P. GARDEIL exposait d'après M. Éd. Le Roy (5) l'analogie entre les systèmes théologiques et les hypothèses de la science (6). « Leur analogie, disait-il, est réelle. Même origine : nous ne réalisons effectivement la plénitude de la vérité ni dans l'ordre de la science, ni dans l'ordre de la philosophie et de la théologie ; place donc à l'hypothèse. Même caractère : limitation et relativité de la valeur des hypothèses, tant en physique qu'en théologie ; d'où même rôle principal, rôle de réduction réciproque et de réactif vis-à-vis du réel ; enfin, inégale valeur de tous les systèmes. » L'auteur n'avait fait qu'une seule réserve aux considérations de M. Leroy : « Pour M. Leroy, tout ce qui n'est pas dogme est système. C'est inexact. »

---

1. V. Encyclique *Communium rerum*, parue à l'occasion des fêtes centenaires de St Anselme (21 Avril 1909) : *Acta apostolicae Sedis*. pp. 384, 386. — Cf. *Revue prat. d'apologétique*, 15 mai 1909 ; *L'Encyclique sur saint Anselme*, p. 293. — Dr M. GRABMANN. *Die Geschichte der Scholastischen Methode*, 1 Band. Freiburg, Herder, 1909 : *Analyse der Wissenschaftlichen Methode Anselms*, § 1, pp. 265-272.

2. Card. MERCIER, *Le Modernisme. Sa position vis-à-vis de la science. Sa condamnation par le Pape Pie X*. Paris, Bloud et Cie, 1909, 60 pp.

3. H. ROSA. S. J. *L'Enciclica « Pascendi » e il Modernismo. Studii e Commenti.* Roma, Civiltà cattolica, 1909, 8o, VII-471 pp.

4. C. CARBONE. *De Modernistarum doctrinis*. Tractatus philosophico-theologicus ad cleri scholarumque penitiorem institutionem. Romae, Desclée, 1909, in-8, XXVII-500 pp.

5. *Dogme et critique*, pp. 283 et 204.

6. Dans une conférence faite à l'Institut catholique de Paris, en janvier 1909, v. *La Croix*, supplément du 24 janvier 1909.

Un peu auparavant, M. J. Bainvel avait assigné comme cause occasionnelle des systèmes, l'existence d'antinomies apparentes, dans la doctrine. « Les systèmes théologiques sont d'ordinaire un effort, non pour faire l'accord entre choses contraires, mais pour montrer la rencontre, dans une synthèse supérieure, d'éléments en apparence contraires... Chaque système met en relief un aspect du dogme, et le système opposé lui sert à se distinguer lui-même de l'erreur où il pourrait tomber. »

Cette dernière proposition nous ramène au rôle réducteur que les systèmes exercent les uns vis-à-vis des autres. Ce rôle, — cette action réductrice réciproque — est-il égal pour tous les systèmes ? M. J. Bainvel ne s'était pas prononcé. Le P. Gardeil a résolu la question de la manière suivante : « Les actions réductrices ne sont pas égales de part et d'autre. Celles du système qui a fait ses preuves par une systématisation d'ensemble sont autrement pressantes et urgentes que celles du système qui ne s'est essayé à systématiser qu'un coin du savoir théologique. Celui-ci s'applique peut-être plus étroitement aux modalités de détail de son donné immédiat : celui-là ne les néglige point, mais c'est de plus haut, d'un point de vue supérieur et qui est déjà éprouvé qu'il le considère et en tente l'annexion à la systématisation. » — Quelle est la raison de cette différence d'action réductrice ? Elle se trouve dans l'inégalité de valeur que présentent les systèmes. — On ne pourra s'empêcher de voir dans toutes ces discussions une contribution très précieuse à l'Introduction de la Théologie, sur un terrain encore presqu'entièrement inexploré.

— Le T. R. P. Pesch, S. J., réédite — nos lecteurs le savent — son cours de théologie. La 3e édition n'est pas encore terminée, que déjà la quatrième a vu le jour. Le tome I : Propédeutique à la Théologie, vient de paraître (1). L'objet du livre, sa division, sa doctrine, sont demeurés les mêmes. L'auteur a ajouté des développements nouveaux qui se rapportent à la crise de l'apologétique et aux erreurs modernistes. Je trouve que les questions effleurées ci-dessus auraient pu trouver place dans cette nouvelle édition. De plus, je maintiens la remarque faite par rapport à l'édition précédente : Les *Institutiones Propaedeuticae* du savant Jésuite ne constituent pas une véritable Introduction à la Théologie (2).

Questions spéciales. — Dans une étude sur le *donné théologique* (3) le P. Gardeil réagit contre deux conceptions courantes et défectueuses du donné théologique immédiat : le donné théologique naturel, issu des établissements apologétiques, et le donné théologique scientifique, issu de l'élaboration de l'histoire critique. Il leur substitue la notion authentique de ce donné : « celle qui assure l'homogénéité des conclusions théologiques avec l'objet de notre foi, tout en accordant toutes les garanties de rigueur que peut légitimement exiger la science d'une doctrine qui, dans son intention première, n'est pas une science de pure

1. Ch. Pesch. S. J. *Institutiones Propaedeuticae ad sacram theologiam*. Tome I. Edit. 4a. Fribourg (Bade), Herder, 1909, in-8o, 440 pp.

2. *Rev. des Sc. phil. et théol.* t. I. (1907), p. 789.

3. A. Gardeil, O. P. *Le donné théologique*, dans *Rev. thomiste*, Juillet-Août 1909. pp. 385-406.

curiosité, mais une promotion de la « science du Salut. » — Dans la dernière livraison de cette Revue, le même fin et infatigable critique a traité du *développement du dogme* (1). Il cherche d'abord, parmi les théories existantes, la conception qui serre de plus près la notion du développement dogmatique, tout en respectant l'homogénéité substantielle de de la vérité révélée. La théorie du transformisme pur (Günther) est écartée comme fausse ; celle de la croissance organique (Vincent de Lérins, Newman) est déclarée insuffisante, parce qu'elle laisse dans le vague la nature propre du fait du développement. La troisième théorie déjà mise en lumière par M. de la Barre (2) et M. de Grandmaison (3) est seule acceptable. Suivant cette théorie, le développement dogmatique est un développement de nature spéciale, dont l'analogue est fourni par le développement scientifique dans l'esprit humain. Il y a de part et d'autre un donné premier, intangible et plénier, gros de toute la réalité des développements et les débordant toujours, saisi dans son ensemble par une intuition fondamentale. C'est cette intuition, cet approfondissement d'un premier et intangible donné qui constitue le premier moment du développement dogmatique. Il y en a deux autres : le travail de l'esprit humain, aidé par l'Esprit-Saint, pour prendre de ce donné une possession plus distincte, plus intégrale ; et le mouvement de retour vers le donné révélé primitif, pour lui comparer le développement acquis et donner à celui-ci sa consécration définitive. Le P. Gardeil s'est attaché à justifier ultérieurement cette conception du développement du dogme. Elle se rattache à la structure même de l'esprit humain, à la loi inéluctable qui oblige toute activité connaissante de l'humanité à n'être qu'un approfondissement d'un premier et intangible donné. — Dans une deuxième partie, le docte théologien met cette conception à l'épreuve des faits et manifeste sa cohérence et sa valeur explicative (4).

M. J. Bruneau, S. S. a traduit en langue française *l'Histoire du dogme de la Rédemption* par H. N. Oxenham, théologien anglais. Il a édité sous forme d'opuscule l'introduction de cet ouvrage : *Le principe des développements théologiques* (5). C'est une affirmation et une preuve de la thèse du développement dogmatique, plutôt qu'une explication bien nette et précise. La précédente étude du P. Gardeil, peut être considérée comme faisant suite à ce travail : elle en est le complément indispensable pour la parfaite intelligence de la question.

II. — Théologie Systématique.

Ouvrages généraux. Manuels. — Je signale, derechef et avec plaisir,

1. A. Gardeil, O. P. *Le Développement du Dogme. Rev. des Sc. phil. et théol.* t. III (1909), pp. 447-469. — Cf. *La Croix*, supplément du 17 Déc. 1908.

2. *La vie du dogme catholique. Appendice.*

3. *Rev. pratique d'Apologétique*, 15 Sept. 1908, p. 903.

4. Ces deux articles sont la reproduction des leçons V et VI du cours professé à l'Institut catholique par le R. P. Gardeil, de novembre 1908 à février 1909. La série de ces dix leçons va paraître en volume à la librairie Gabalda sous ce titre: *Le Donné révélé et la Théologie.*

5. H. N. Oxenham, *Le principe des Développements théologiques.* Paris, Bloud et Cie, 1909, 64 pp.

la 2e édition de la Théologie dogmatique du R. P. Pesch, S. J. Trois nouveaux volumes ont paru. Le premier traite de l'Incarnation, de la B. V. Marie et du culte des Saints. Les deux autres donnent la doctrine sur les Sacrements ; en appendice, quelques pages sur le célibat des clercs (1). Au point de vue spéculatif, ces volumes ne présentent guère de différence avec l'édition précédente. Les changements, additions et corrections apportés par l'auteur, concernent exclusivement la partie positive. Il en est de fort remarquables. Je ne puis les énumérer ici, ni souligner leur importance. Ils ont été notés avec soin par la *Nouvelle Revue Théologique*, nos de Juin (2) et de Septembre-Octobre (3) 1909. Une question spéculative que j'aurais voulu voir traitée et discutée par le R. P. Pesch, est la controverse récente au sujet de l'objet principal de la dévotion au Sacré-Cœur. L'objet propre et principal de la dévotion, est-ce l'amour humain ou bien l'amour divin de l'Homme-Dieu ? (4) Le R. P. n'en parle pas. Dans le traité des Sacrements, sa critique, à certain moment, devient trop brève, notamment p. 62 où l'auteur nous parle de l'ouvrage du P. Hugon: *La causalité instrumentale en théologie*, Paris 1909. Il y aurait plus d'avantage, me semble-t-il, à faire ressortir les points de doctrine, communs aux deux écoles, qu'à mettre toujours en relief et à accentuer de plus en plus les différences qui se font jour. Il serait au moins possible de s'entendre et par la même de faire avancer la question.

L'ouvrage de M. F. Timmermans, *Tractatus de septem Ecclesiae Sacramentis* est une publication nouvelle sur les sacrements en particulier. Le traité général fait défaut. Malgré cela le volume impose encore — et surtout — par sa masse. Les sacrements de Pénitence et d'Eucharistie ont davantage arrêté l'attention de l'auteur (pp. 137-367 ; 571-686); de même le sacrement de Mariage (763-1085) ; de plus amples développements auraient pu être consacrés au sacrement de l'Extrême-Onction, et à ce sujet, le livre du P. Kern, S. J., *De Sacramento Extremae Unctionis Tractatus dogmaticus*, serait venu à point. Je note en plus que l'ouvrage était achevé avant le décret « Ne temere » et qu'il y a trois grandes pages d'errata (5). Ce qui étonne, c'est que le volume ne porte aucune approbation ecclésiastique; de ce chef seul, l'auteur aurait mieux fait de ne pas le publier (6).

Questions spéciales. — Le débat sur la causalité des Sacrements s'est rouvert par un article du R. P. Richard, O. M. I., dans la *Revue néo-*

---

1. Ch. Pesch, S. J. *Praelectiones Dogmaticae*. T. IV : *De Verbo Incarnato. De B. V. Maria. De Cultu Sanctorum.* — T. VI. *De Sacramentis in genere. De Baptismo. De Confirmatione. De Eucharistia.* —T. VII. *De Sacramento Poenitentiae, De Extrema Unctione. De Ordine. De Matrimonio.* Freiburg i. Br., B. Herder, 1909.

2. P. 379-380.

3. P. 636.

4. Cf. *Revue des Sc. Phil. et Théol.* t. I (1907), pp. 796-798.

5. F. Timmermans. *Tractatus de septem Ecclesiae Sacramentis.* Bruxelles, A. Dewit, 1908 ; in 8°, xxviii-1100 pp.

6. Par une lettre privée, l'auteur nous assure l'avoir fait « examiner (après l'impression), à l'évêché de Gand, qui n'y a rien trouvé à reprocher ». N. D. L. R.]

scolastique (1). L'auteur s'y est fait le disciple et le défenseur du P. Billot. A propos de la monographie du P. Hugon, citée déjà plus haut, *La causalité instrumentale en théologie*, il a tâché d'éclaircir trois points : a) Notions de l'instrumentalité. — b) Qu'est-ce que la vertu instrumentale ? — c) L'instrumentalité est-elle essentiellement une causalité perfective, n'est-elle donc jamais une qualité dispositive ? L'on sait que le P. Hugon a défendu la causalité physique des sacrements et a proposé de débarrasser la théologie de la distinction entre causes dispositives et causes perfectives, et de conclure simplement que les sacrements atteignent immédiatement la grâce sanctifiante elle-même (2). Le R. P. Richard a voulu montrer qu'on peut retenir la vieille division en causalité perfective et dispositive ; qu'il y a une vraie causalité intentionnelle pratique, non pas physique, dans les signes dits pratiques, et que la thèse de la causalité intentionnelle des sacrements est d'inspiration strictement thomiste. — Le R. P. Hugon répondit à cet article (3). Le R. P. Richard répliqua à son tour (4). Y eut-il cette fois entente ou du moins la question s'en trouva-t-elle avancée ? « La réponse du R. P. Richard, remarque le R. P. Hugon, m'a fait comprendre plus clairement l'opinion adverse. Mais je ne vois pas que mes raisons aient perdu leur valeur. » Nous croyons savoir que les discussions en cette matière ne sont pas terminées, mais seront continuées sous peu.

Le P. J. Toner a lui aussi repris sa thèse, touchant la réitération de l'Extrême-Onction (5). Il a développé l'argument historique et tâché de montrer par l'histoire de ce sacrement qu'il peut être administré *validement* plusieurs fois au cours d'une même maladie.

Quel est le principe élicitif, immédiat de l'acte contemplatif ? Les auteurs assignent ordinairement comme tel, deux dons du St-Esprit, voire même trois : les dons de sagesse, d'intelligence et de science. Dans une courte note, envoyée à la *Revue Thomiste* (6), nous nous sommes efforcé d'établir que la contemplation est proprement l'acte du don de sagesse et que les autres dons ne peuvent en fournir qu'une ébauche.

Louvain. Fr. Raymond-M. Martin, O. P.

III. — Théologie moderne et théologie traditionnelle.

Par « théologie moderne » nous entendons ici un certain « modernisme d'allure théologique » qui s'essaye, au nom d'un système philosophique actuellement en vogue, d'enlever aux formules dogmatiques

1. P. Richard. *La Causalité instrumentale, physique, morale, intentionnelle.* Févr. 1909, pp. 1-31.

2. Cfr. *Revue des Sc. Phil. et Théol.* t. II. (1908), pp. 806-807.

3. Ed. Hugon, O. P. *La Causalité instrumentale*, dans *Rev. Néo-Scol.*, Mai 1909, pp. 260-264.

4. *Ibid.*, pp. 265-269.

5. J. Toner. *Repetition of Extreme Unction*, dans *The Irisch Theological Quarterly*, Avril 1909, pp. 129-145. — Cf. *R. des Sc. phil. et théol.* t. I (1907), p. 805.

6. Cf. n° Sept.-Oct. 1909.

leur valeur objective ou intellectuelle, pour ne plus leur laisser qu'un sens pratique et utilitaire, une valeur de vie. Le P. Garrigou-Lagrange vient de s'élever avec force contre cette prétention dans un ouvrage intitulé : *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques* (1).

Après toutes les discussions soulevées par la question de M. Le Roy, dans la *Quinzaine*, *Qu'est-ce qu'un dogme ?* — une même conclusion semblait devoir s'imposer à tous les théologiens, à savoir que les formules de foi doivent être interprétées comme écrites en langage de sens commun, non dans la langue technique d'aucune philosophie. Mais encore importait-il de savoir ce qu'est le sens commun, quel est son objet, quelles sont ses limites, ce qu'il vaut dans sa sphère propre. Le Père Garrigou-Lagrange consacre la première partie de son étude à élucider tous ces points.

Dans la seconde partie, il se demande alors s'il est vrai de dire que la formule dogmatique, même exprimée en langage philosophique, n'a d'autre signification que celle que le sens commun peut lui donner.

Sens commun et philosophie de l'être. — De l'aveu de tous, le sens commun n'est que la raison spontanée ou primitive ; mais il faut s'attendre à trouver chez les philosophes autant de théories du sens commun qu'il y a chez eux de théories de la raison.

D'après M. Le Roy, qui se réclame de M. Bergson, et de M. Bergson seulement, le sens commun n'a pas une valeur de *représentation ;* il n'a qu'une valeur d'*action*. Selon lui, les préjugés généraux du sens commun se ramènent à deux principaux : morcelage et dislocation de la matière, matérialisation des choses de l'esprit. Conclusion : « Le » sens commun, quand il spécule, réalise des *entités verbales*. D'autre » part, il est porté à ne tenir compte que de ce qui se voit et se touche, » il spatialise et matérialise, il réifie et quantifie tout. » (2) C'est la continuité qualitative hétérogène et fuyante qui seule est réelle. « Le » sens commun, obsédé de préoccupations pratiques, imagine l'exis- » tence corporelle sous la forme d'une invariance, qu'il symbolise par » une position dans l'espace ; c'est déjà, nous l'avons vu, abstraire et » simplifier. Mais quand il vient ensuite à l'esprit, ses tendances ne » l'abandonnent pas ; il ensevelit donc l'esprit — cette activité qui ne » se repose jamais — dans une permanence morte sans laquelle, bien » à tort, il ne voit plus d'existence vraie : voilà sa plus grave erreur... » Un morcellement est pratiqué à son tour dans la continuité mou- » vante de l'intuition intérieure... Nous nous constituons des idées » séparées à l'image des corps indépendants » et pensons l'esprit comme substance. Au regard du philosophe au contraire « *axiomes et catégories*, formes de l'entendement ou de la sensibilité, *tout cela devient*, » *tout cela évolue*, l'esprit humain est plastique et peut changer ses » plus intimes désirs. » (3).

1. R. Garrigou-Lagrange. *Le sens commun, la Philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Paris, Beauchesne et Cie, 1909; 1 vol. in-16 de XXX-311 pages.

2. *Revue du clergé français*, oct. 1907, p. 213.

3. Le Roy, *Science et philosophie, Revue de Mét. et de Mor.*, juillet 1899, p. 379 sqq.

A cette philosophie superficielle *du phénomène* et *du devenir*, le P. Garrigou-Lagrange oppose à juste titre la philosophie profonde de l'*être*, et il le fait avec une force et une clarté remarquables. Le sens commun, bien loin d'avoir exclusivement une valeur d'*action*, a premièrement une valeur de *représentation*.« A côté du continu bergsonien, » ou au sein de ce continu qui est pour nous le *primum cognitum sensi-* » *bile*, il y a un *primum cognitum intelligibile*. La connaissance sensible » se fera, nous l'admettons d'une certaine manière, par un morcelage » du *continu* amorphe, indistinct et mouvant, la connaissance intellec- » tuelle par un morcelage de l'*être ;* peu à peu nous diviserons l'être » en objet et sujet, en substance et accident (être et manière d'être), » en acte et puissance, etc., et rien ne sera intelligible qu'en fonction » de l'être ainsi morcelé. Et si l'on doit reconnaître que le morcelage » du continu sensible est souvent utilitaire, artificiel, pratique, on » devra maintenir que le morcelage de l'intelligible s'impose à la pensée » et s'impose comme vrai, tant que cette pensée saisit dans une notion » la *raison d'être* d'une autre notion » (p. 14) ; de même que rien n'est visible que par la *couleur* (objet formel de la vue), que rien n'est perceptible à l'ouïe que par le *son* (objet formel de l'ouïe), de même rien n'est intelligible que par l'*être*, à raison de son rapport avec l'être (objet formel de l'intelligence) (p. 24). La preuve en est que dans chacune de ses trois opérations *(appréhension, jugement, raisonnement)* l'intelligence n'atteint rien que du point de vue de l'être (p. 25). L'*être* apparaît donc comme la lumière objective de l'intelligence, le principe d'universelle intelligibilité (1). Si donc notre intelligence *réifie*, ce n'est pas le moins du monde parce qu'elle est « obsédée de préoccupations pratiques », c'est parce qu'elle est une intelligence, parce qu'elle a pour objet ce transcendantal imbibé en toutes choses qu'est l'*être*, et non pas la couleur, ou le son, ou le fait interne (p. 35). Dans ces conditions, comment définir le *sens commun* ? C'est sans doute la raison spontanée et primitive, mais possédant, dès son premier contact avec le réel, quoique d'une façon confuse, la solution certaine des grands problèmes philosophiques. Par opposition à la raison philosophique et réfléchie qui connaît l'*être*, et la *raison d'être* de toutes les notions en rapport avec lui, le sens commun n'est qu'une philosophie *rudimentaire de l'être*. Ces notions, il les possède, « mais à l'état épars, sans » pouvoir déterminer leurs rapports, sans pouvoir les classer et les » subordonner en un corps de doctrine ; partant, sans pouvoir jus- » tifier sa propre certitude » (p. 56).

Il n'y a pourtant rien dans la raison philosophique qui ne soit contenu implicitement ou virtuellement dans le sens commun. Ajoutez à cela que le sens commun, d'après le mot lui-même, est une qualité *commune* à tous les hommes, égale chez tous, à peu près invariable, et vous devinerez sans peine les conséquences qui en résultent au point de vue théologique en général, et des formules dogmatiques en particulier. Car la philosophie traditionnelle, œuvre des siècles, « n'est au » fond qu'une perpétuelle justification des solutions du sens commun.

1. S. Thomas. *Quodl.* VIII, q. 1, a. 1; Cajetan, *In L. de Ente et Essentia.*

» Peu à peu elle dégage des *définitions nominales* ou définitions cou-
» rantes les définitions *réelles* qui y étaient implicitement contenues ;
» après avoir précisé la compréhension des idées du sens commun,
» elle les subordonne les unes aux autres, les classe en un corps de
» doctrine tout entier dominé par l'idée *d'être*, objet formel de l'intelli-
» gence, objet propre de la métaphysique, science suprême. Dans ce
» corps de doctrine, tout ce qui est rattaché à l'être par le principe
» d'identité et ses dérivés est rendu métaphysiquement certain. C'est
» là en raccourci la méthode analytico-synthétique de la métaphysique »
(p. 64). L'intelligence spontanée, ou sens commun, qui est une vivante relation à l'être, ne peut pas se tromper sur les premiers principes et les grandes vérités qui s'y rattachent, parce qu'elle les perçoit immédiatement impliqués dans l'être, son objet formel et adéquat. Le sens commun perçoit d'abord dans l'être la vérité du *principe* d'identité « tout être est un et le même », puis le *principe de non-contradiction* qui n'est qu'une forme négative du précédent ; puis le *principe de substance*, immédiatement saisi comme une détermination du principe d'identité, puis les *principes de raison d'être, de causalité et de finalité, d'induction*. Enfin, à l'aide de ces principes, par un raisonnement très simple, que formulera plus tard la raison philosophique, le sens commun s'élève à Dieu. Il ne démontre pas que Dieu existe, mais, par son *instinct d'être*, il le sent. De même il a conscience de notre liberté ; il la perçoit à la lumière de l'être, son objet formel ; il saisit, à l'état confus et implicite, la preuve *à priori* de la liberté, que la raison philosophique formulera.

Conclusion : « La philosophie de l'être justifie donc les certitudes immuables du sens commun en projetant sur elles la lumière de l'objet formel de l'intelligence » (p. 95). Ce sont là les véritables « révélations de l'être » dont parle M. Le Roy. Ceux qui nous les ont transmises s'appellent Socrate, Platon, Aristote, Plotin, saint Augustin, saint Anselme, saint Thomas d'Aquin.

En opposant ainsi philosophie traditionnelle à la philosophie moderne, la philosophie de l'*être* à celle du *phénomène*, le P. Garrigou-Lagrange a fait œuvre excellente et durable. Il est impossible, croyons-nous, de résister à la pénétration d'esprit, à l'élévation de pensée, et à la puissance de logique qui animent ces pages. Pourquoi faut-il que nous soyons obligé de faire quelques réserves sur la méthode adoptée pour les mettre en relief, sur le manque trop fréquent de sérénité philosophique, qui nuit à leur précision ; sur l'abus des digressions et des personnalités qui à coup sûr n'infirment pas la force probante, mais paralysent du moins la marche du raisonnement, et empêchent le lecteur de s'abandonner complètement à la lumière reposante qui jaillit comme à jets continus des formules brèves, lapidaires, où l'auteur a le don de concentrer sa doctrine ?

Comment se pose maintenant le problème de la valeur des formules dogmatiques. — Ici, nous serons bref. Le P. Garrigou-Lagrange a lui-même résumé ses conclusions d'une façon très nette au début de la seconde partie de son étude. Si les notions de sens commun contiennent confusément une définition réelle, vraie, le *quid rei*, elles peuvent

traduire analogiquement la réalité divine. Et si, pour une raison ou pour une autre, la formule primitive de sens commun a besoin d'être précisée, ce ne saurait être que par un recours à cette philosophie de l'être que M. Bergson appelle « la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine ».

(a) De fait la formule dogmatique, exprimée à l'origine en termes de sens commun, se précise souvent en termes philosophiques.

(b) Ainsi précisée, la formule dogmatique reste accessible, dans une certaine mesure, au sens commun, si ce dernier n'est autre chose qu'une philosophie rudimentaire de l'être.

(c) Enfin, cette formule ainsi précisée dépasse sans doute les limites strictes du sens commun, mais elle reste dans son prolongement, et n'inféode le dogme à aucun « système » proprement dit.

L'auteur illustre ses conclusions par des exemples tirés des formules dogmatiques de la *Trinité* (p. 118-124), de l'*Incarnation* (p. 124-128) de l'*âme forme du corps* (p. 128-132), et montre ensuite que les formules dogmatiques en question sont inaccessibles au sens commun, au cas où il ne serait qu'une organisation utilitaire de la pensée en vue de la vie pratique. Si l'Église n'avait pas cru à la valeur ontologique des termes de la Révélation, eût-elle eu recours, pour les préciser, à des termes métaphysiques ; eût-elle, « pour ces termes métaphysiques, résisté jusqu'au sang ? » Pourquoi aussi tant de traités des Pères et des Docteurs sur la distinction réelle entre les personnes divines, si le dogme ne nous ait pas connaître la réalité divine ? Niera-t-on également que la vérité enseignée par le Christ ait été dépourvue de valeur ontologique, alors que le Christ avait « la vision béatifique » de ce qu'il enseignait ? D'ailleurs, toutes les objections qu'on peut faire contre la valeur ontologique des formules dogmatiques viennent de ce que l'on n'admet ou ne comprend pas l'application « analogique » des termes créés à la réalité divine. « *La doctrine aristotélicienne et thomiste de l'analogie n'est* » *autre, en effet, que celle de l'être conçu comme un transcendental et non* » *pas comme un genre.* » L'être, pas plus que l'un, ne supporte de différences. Chacun participe l'*être à sa manière*. Or, la loi fondamentale de l'être et de notre pensée, nous oblige à affirmer que la réalité fondamentale qui se suffit à elle-même n'est pas le monde *multiple* et *changeant*, mais une réalité en tout et pour tout identique à elle-même, qui soit comme A est A, *Ipsum esse*, pur être ou pur acte (p. 140). A l'*Ipsum esse* doivent être attribuées analogiquement toutes les perfections dont la raison n'implique aucune imperfection, telles que l'intelligence, la vie, la volonté, la providence, la justice, la miséricorde.

L'ouvrage se termine par deux études sur « la valeur de la critique moderniste des preuves thomistes de l'existence de Dieu », et « sur le panthéisme de la philosophie nouvelle ». L'auteur y fait preuve des mêmes qualités de fonds, et des mêmes imperfections de surface que nous avons signalées plus haut. Mais parce que ces études ne rentrent pas, à proprement parler, dans le cadre d'un *Bulletin théologique*, nous nous contentons de les signaler à l'attention des lecteurs.

M. S. Gillet. O. P.

Kain.

CHRONIQUE

ALLEMAGNE. — Universités. — On annonce que les professeurs Cl. Baeumker et Th. Ziegler ont récemment organisé à l'université de Strasbourg un Institut de psychologie.

Retraite et Nominations. — Le Dr Th. Zahn, qui célébrait récemment le 70e anniversaire de sa naissance, abandonne la chaire d'introduction biblique et d'exégèse du Nouveau Testament qu'il occupait à l'université d'Erlangen. Il reçoit le titre de professeur émérite. Il a pour successeur le Dr P. Ewald, professeur de dogmatique et d'exégèse du Nouveau Testament, remplacé lui-même par le Dr A. W. Hunzinger, professeur de dogmatique à l'université de Leipzig.

— Le Dr B. Erdmann, professeur ordinaire de philosophie à l'université de Bonn, a été choisi pour succéder à F. Paulsen dans la chaire de philosophie et pédagogie à l'université de Berlin.

— Le Dr O. Kuelpe, professeur ordinaire de philosophie et esthétique à l'université de Wurzbourg, remplace le Dr Erdmann à l'université de Bonn. Le Dr Külpe se propose d'organiser à Bonn un laboratoire de psychologie expérimentale sur le modèle de celui qu'il dirigeait, avec tant d'activité, à Wurzbourg.

— Le Dr E. Meumann, professeur ordinaire de philosophie à l'université de Munster, passe, en la même qualité, à celle de Halle, où il remplace H. Ebbinghaus, décédé.

Décès. — Le Dr Samuel M. Deutsch, professeur d'histoire ecclésiastique dans un gymnase de Berlin, est mort récemment en cette ville à l'âge de 72 ans. Il était né à Warschau en 1837 et avait étudié aux universités d'Erlangen et de Rostock. Il a publié plusieurs travaux intéressants : *Des Ambrosius Lehre von der Sünde und Sündentilgung*, 1867 ; *Drei Aktenstücke zur Geschichte des Donatismus*, 1875 ; *Die Synode von Sens 1141 und die Verurteilung Abälards*, 1880 ; *Peter Abälard, ein kritischer Theologe des 12 Jahrhundert*, 1883 ; etc. Le Dr Deutsch a donné plusieurs articles à la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*.

— M. G. M. Dreves est mort le 1er juin. Il était né à Hambourg en 1854 et avait appartenu à la Société de Jésus Il publiait depuis 1886 l'important Recueil : *Analecta Hymnica Medii Aevi*. On lui doit un certain nombre d'ouvrages que le théologien et l'historien des doctrines chrétiennes ne peuvent ignorer, entre autres : *Petri Abaelardi Hymnus Paraclitensis*, 1851 ; *Aurelius Ambrosius*, 1893 ; *Hymnologische Beiträge*, 1897-1901.

— Le 23 juin est décédé à Gotha, dans sa 63e année, le Dr Karl A. Specht, l'un des représentants les plus actifs de la libre pensée en Allemagne. D'abord ébéniste, il entreprit, sur les conseils de G. Freytag,

d'étudier la philosophie, suivit à l'université d'Iéna des cours d'histoire, de philosophie et de sciences naturelles, puis voyagea en Suisse, en Italie et en France. Rentré en Allemagne, il donna des conférences en un grand nombre de villes, se fixa ensuite à Gotha (1871) et prit en main la direction du *Menschentum* et de divers autres organes de la libre pensée. Il a publié plusieurs écrits philosophiques et théologiques : *Gehirn und Seele im Lichte der neuesten Forschungen*, 1888 ; *Populäre Entwickelungsgeschichte der Welt*, 1889 ; *Afrikanische Sitten und Gebräuche*, 1891 ; *Theologie und Wissenschaft oder alte und neue Weltanschauung*, 1893.

— Le Dr Adolf Hausrath est mort le 2 août à Heidelberg dans sa 73e année. Né le 13 janvier 1837 à Karlsruhe, A. Hausrath étudia successivement aux universités d'Iéna, Goettingue, Berlin, Heidelberg. Nommé en 1867 professeur extraordinaire d'histoire ecclésiastique à l'université de Heidelberg, il y fut en 1871 promu professeur ordinaire. Il avait pris sa retraite il y a quelques années.

Le Dr Hausrath a publié divers ouvrages importants parmi lesquels les suivants méritent surtout d'être cités : *Apostel Paulus*, 1865 ; *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 3 vol. 1868-1873 ; 2e éd. en 4 vol. 1873-1877 ; *David F. Strauss und die Theologie seiner Zeit*, 1875-1877. Comme exégète et historien des origines chrétiennes, A. Hausrath se rattache étroitement à l'École de Tubingue. On lui doit encore : *Der Ketzermeister Konrad von Marburg*, 1861 ; *Arnold von Brescia*, 1892 ; *Martin Luthers Romfahrt, nach einem gleichzeitigen Pilgerbuche erläutert*, 1894 ; etc.

— Le Dr Adolf Kamphausen est mort le 13 août à Bonn. Il avait 80 ans, étant né le 10 septembre 1829 à Solingen. Après avoir pris ses grades à l'université de Bonn, il fut attaché à cette université d'abord comme privat-docent d'exégèse de l'Ancien Testament, 1855, puis en 1863 comme professeur extraordinaire et enfin, en 1869, comme professeur ordinaire. Pendant l'année scolaire 1893-94, il exerça l'office de recteur.

Exégète de renom, le Dr A. Kamphausen laisse une œuvre scientifique assez considérable ; *Das Lied Moses*, 1862 ; *Das Gebet des Herrn*, 1866 ; *Hagiographen des alten Bundes übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen* (*Bunsens Bibelwerk*, Bd. III), 1868 ; *Die Chronologie der hebräischen Könige*, 1883 ; *Das Buch Daniels und die neueste Geschichtsforschung*, 1892 ; *Das Verhältniss des Menschenopfers zur israelitischen Religion*, 1896 ; la 3e édition de l'*Einleitung in das Alte Testament* de Bleek ; la traduction des Livres des Rois, des Proverbes et des deux premiers Livres des Macchabées dans la Bible de Kautzsch, etc. A. Kamphausen collaborait à la *Protestantische Realencyclopädie*, au *Handwörterbuch* de Riehm, à l'*Encyclopaedia Biblica* de Cheyne et à diverses Revues : *Theologische Literaturzeitung*, *Theologische Studien und Kritiken*, *American Journal of Theology*, etc.

— Le Dr Wilhelm Schneider, évêque de Paderborn, est décédé le 30 août. Il avait 63 ans. Longtemps professeur à la Faculté de théologie de Paderborn, le Dr Schneider s'était acquis par son enseignement et par ses publications, la réputation d'un théologien solide et d'un apo-

logiste éclairé. On lui doit : *Das Leiden Christi*, 1875 ; *Das andere Leben*, 1879 ; 8e éd. 1905 ; *Neuerer Geisterglaube*, 1882 ; 2e éd. 1884 ; *Lebensweisheit*, 1882 ; *Die australischen Eingeborenen*, 1883 ; *Kulturfähigkeit des Negers*, 1885 ; *Die Naturvölker, Missverständnisse, Missdeutungen, Misshandlungen*, 1885 ; *Die Religion der afrikanischen Naturvölker*, 1891; *Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewusstseins*, 1895; *Sittlichkeit im Lichte der Darwinischen Entwicklungslehre*, 1895 ; *Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit*, 1900.

Des ouvrages du Dr Schneider consacrés à la civilisation et à la religion des peuples primitifs le P. W. Schmidt a écrit qu'ils « reposent sur une étude approfondie des sources » (*Anthropos*, III, p. 339). L'an dernier, M. Gazagnol offrait aux lecteurs de langue française sous ce titre : *L'Au-delà*, une excellente traduction et adaptation de la 8e édition de : *Das andere Leben* (Cf. *Rev. d. Sc. Ph. et Th.*, II, p. 809 et s.).

— Le Dr Franz J. Meschede, professeur extraordinaire de psychiâtrie à l'université de Kœnigsberg, est décédé le 30 août à Munster, âgé de 77 ans. Né le 6 septembre 1832 à Güt Bulheim, Westphalie, F. Meschede étudia aux universités de Greifswald et de Würzburg. Il eut pour maîtres Bardeleben et Wirchow. En 1873 il entra à l'université de Kœnigsberg comme privat-docent de psychiâtrie, reçut en 1888 le titre de professeur, fut nommé en 1892 directeur de la Psychiatrische Universität-Klinik, récemment fondée, et promu à l'extraordinariat. Le Dr Fr. Meschede était membre de nombreuses sociétés savantes : Società Freniatrica Italiana, Société de médecine mentale de Belgique, Société de neuropathologie et de psychiâtrie de Moscou, Société médico-psychologique de Paris, etc.

Nous ne pouvons songer à énumérer ses travaux dispersés en une foule de Revues et Recueils : *Virchows Archiv*, *Allegemeine Zeitschrift für Psychologie* ; *Annales médico-psychologiques*, dans les Recueils de travaux des Congrès internationaux de Rome, Moscou, Paris, etc. Signalons seulement une brochure plus accessible intitulée : *Ueber den Entwicklungsgang der Psychiatrie*, 1895.

. — **Universités.** — Les idées réformistes continuent de fermenter à Oxford. Lord Curzon, chancelier de l'Université, leur a apporté récemment l'appoint de la haute autorité morale dont il jouit devant le pays. Il a exposé les desiderata de l'Université dans une brochure que la Clarendon Press a publiée (1909) et qui s'intitule : *Principles and Methods of University Reform. Being a Letter addressed to the University of Oxford.* Il y traite de la constitution de l'Université, de l'admission des étudiants pauvres, des bourses, *exhibitions* et *fellowships*, des examens, des relations des collèges avec l'Université, de l'organisation de l'enseignement, de l'administration financière, des pouvoirs exécutifs du gouvernement universitaire, de l'encouragement des recherches personnelles, des grades pour les femmes. Le conseil de l'université est favorable à l'ensemble de ces réformes pour la mise à exécution desquelles un vote du Parlement sera nécessaire.

— L'Université de Cambridge a célébré, en l'honneur de Ch. Darwin, les

fêtes depuis longtemps annoncées. Un grand nombre d'Universités et de corps savants y étaient représentés. Deux volumes intéressants ont été publiés à cette occasion. L'un a pour titre : *The Foundations of the Origin of Species*, l'autre : *Order of the Proceedings at the Darwin Celebration held at Cambridge with a Sketch of Darwin Life.*

Mentionnons parmi les docteurs *honoris causa* créés en cette circonstance, le professeur Harald Hoeffding, professeur de philosophie à l'Université de Copenhague.

Conférences. — En 1907, un capital fut constitué en mémoire de feu Léopold Schweich dont le revenu devait servir à promouvoir, dans le domaine de la culture ancienne : archéologie, art, histoire, langues et littératures, des recherches destinées à éclairer l'étude de la Bible. L'Académie Britannique a été chargée d'employer ce revenu. Une partie en doit être appliquée à faire donner, chaque année, trois conférences sur des sujets en rapport avec le but poursuivi. L'Académie Britannique a choisi pour ouvrir ces Schweich Lectures le Rév. S. Driver, l'éminent professeur d'Oxford, qui a pris pour thème : *Modern Research as illustrating the Bible.* Ces conférences viennent de paraître en un élégant volume à la Clarendon Press d'Oxford.

Retraites. — M. C. Lloyd Morgan, professeur de psychologie et de morale et vice-chancelier de l'Université de Bristol, a été, sur ses instances, déchargé de cette dernière fonction qu'il remplissait, avec grande autorité, depuis vingt-deux ans.

— Le Rév. A. M. Fairbairn, principal de Mansfield College, Oxford, depuis sa fondation (1886) et professeur de théologie systématique et de philosophie de la religion, a résigné ses fonctions. Il a célébré récemment le 70me anniversaire de sa naissance et ses anciens élèves et amis lui ont offert, à cette occasion, un Recueil de travaux intitulé : *Mansfield College Essays.* Théologien très en vue, le Principal Fairbairn a publié de nombreux ouvrages parmi lesquels on cite : *The Philosophy of the Christian Religion, Catholicism Roman and Anglican ; The Place of Christ in Modern Theology ; Studies in the Life of Christ ; The City of God, a Series of Discussions in Religion ; Studies in the History of the New Testament ;* etc.

Nominations. — Le Dr James Ward, professeur de philosophie à l'Université de Cambridge, a été créé docteur en philosophie *honoris causa* de l'Université de Leipzig, à l'occasion des fêtes données pour le cinquième centenaire de cette Université.

— Mentionnons la nomination, faite par S. M. le roi d'Angleterre, de M. F. G. Kenyon comme bibliothécaire principal du British Museum. M. Kenyon est l'auteur, universellement connu, du *Handbook to the textual Criticism of the New Testament*, 1901.

Décès. — Le Rév. George Tyrrell est décédé le 15 juillet à Storrington. On sait la place toute spéciale qu'il a tenue dans le mouvement d'idées appelé modernisme et que, depuis la publication de l'Encyclique *Pascendi*, il était en opposition déclarée avec l'enseignement de l'Église Catholique

et de son chef. Il laisse un certain nombre d'ouvrages de théologie mystique, de philosophie religieuse et d'apologétique. Les premiers en date furent généralement goûtés du public catholique et traduits en plusieurs langues. Les derniers sont des manifestes modernistes. Les plus connus de ces ouvrages sont : *Nova et Vetera*, *Informal Meditations*, 1897 ; *Hard Sayings*, 1898 ; *Lex orandi, or Prayer and Creed*, 1904 ; *Lex credendi*, 1906 ; *External Religion ; The Soul's Orbit ; The Faith of the Millions ; Oil and Wine ; A much abused Letter*, 1906 ; *Through Scylla and Charybdis or the old Theology and the new*, 1907 ; *The Program of Modernism, a Reply to the Encyclical of Pius X Pascendi Dominici gregis*, 1908 ; *Mediaevalism*, 1908 ; *Christianity at the Cross Road* (sous presse). Le Rév. G. Tyrrell était une protestant converti au catholicisme.

AUTRICHE. Congrès. — Le 2me Congrès slave pour l'union des Églises s'est tenu à Velehrad en Moravie du 1 au 3 août. Il a été suivi par deux cents personnes environ, parmi lesquelles on remarquait deux membres du clergé russe non uni, le Protoiereus Alexej Malcev et le pope Goeken. D'intéressants travaux, rédigés en latin, ont été lus : Alexej Malcev (Berlin), *De vestigiis epicleseos quæ exstant in oratione Missæ Romanæ « Jube hæc perferri »* ; P. A. Palmieri, O. S. A. (Cracovie), *De pristinæ academiæ ecclesiasticæ Kioviensis doctrina B. Mariam V. praemunitam fuisse a peccato originali ;* P. M. Jugie, d. A. de l'A. (Constantinople), *De Immaculata Deiparae conceptione apud Bysantinos scriptores post schisma consummatum defensa ;* D. A. Straub, S. J. (Kalksburg), *Quaedam de principio essentiali ecclesiae Christi ;* A. Gratieux (Châlons-s.-Marne), *De elemento morali in theologia A. S. Homjakov ;* J. Bocian (Lemberg), *Quomodo liturgica studia ad ecclesiarum discidium tollendum pertineant ?*; Fr. Snopek (Kremsier), *De discipulorum s. Methodii ad Romam relatione ;* Al. Bukowski, S. J. (Weidenau), *De epitimiis ;* Dr. S. Rittig (Djakovo), *De Vl. Solov'ev relationibus ad Croatas ;* Dr. W. Zdziechowski (Cracovie), *Litterata Russia quid Occidentis gentibus in rebus fidei exhibere possit ?;* Dr. M. Končar, S. J. (Sarajevo), *Quid agendum sit ut unio ecclesiarum promoveatur ? ;* P. S. Salaville, d. A. d. l'A., (Constantinople), *De S. Theodori Studitae doctrina de B. Petri Romanique Pontificis primatu.*

L'assemblée a adopté le projet de fondation d'une « Academia Velehradensis », société savante destinée à promouvoir l'étude des problèmes intéressant les Églises orientales et à faciliter la publication des travaux scientifiques les concernant. Un Comité composé des DD. Bocian, Grivec, Jašek, Spaldak et présidé par l'archevêque ruthène Dr. Szeptycki a été chargé de préparer des statuts qui seront soumis au prochain Congrès. Ce Congrès aura lieu à Velehrad en 1911.

Nominations. — Le R. P. J. Biederlack, S. J., recteur du Collège Germanique de Rome, a été nommé professeur ordinaire de Théologie morale à l'Université d'Inspruck.

— Le Dr. C. Wais, professeur de philosophie au Séminaire de Przemysl, passe en la même qualité à l'Université de Lemberg.

Décès. — On annonce la mort, survenue à Marbourg (Styrie) le 18 mai, du philosophe autrichien Bartholomaeus von CARNERI. Il était né en 1821. Disciple convaincu de Darwin, Carneri s'était donné pour tâche de développer, principalement dans le domaine de la philosophie morale, les conséquences logiques des hypothèses darwinistes et de les justifier. Il a publié : *Sittlichkeit und Darwinismus, drei Bücher Ethik*, 1871, 2e éd. 1903 ; *Gefühl, Bewusstsein, Wille, eine psychologische Studie*, 1876 ; *Grundlegung der Ethik*, 1881 ; *Entwickelung und Glückseligkeit, Ethische Fragen*, 1886 ; *Der moderne Mensch, Versüche über Lebensführung*, 1890, plusieurs éditions ; *Empfindung und Bewusstsein. Monistisches Bedenken*, 1893 ; *Der Mensch als Selbstzweck, Eine positive Kritik des Unbewussten*, 1877.

BELGIQUE. Nominations et retraites. — A l'Université de Louvain, M. P. LADEUZE, professeur à la Faculté de théologie et président du Collège du Saint-Esprit, a été choisi par les évêques de Belgique pour succéder, en qualité de recteur, à Mgr A. HEBBELYNCK, que des motifs de santé ont forcé de prendre sa retraite.

Spécialiste éminent dans le domaine de l'exégèse du N. T. et de la littérature chrétienne primitive, professeur habile à éveiller dans les esprits le sens et le goût des méthodes scientifiques rigoureuses, très doué aussi pour le gouvernement, M. le Chanoine Ladeuze était spécialement désigné pour les hautes fonctions que l'épiscopat belge vient de lui confier.

— A la même Université, M. N. BALTHASAR, chargé de cours à la faculté de théologie, et M. F. MAYENCE, chargé de cours à la faculté de philosophie et lettres, ont été promus à l'extraordinariat.

— M. A. BONDROIT, professeur ordinaire de droit civil ecclésiastique et de théologie morale à la faculté de théologie, a été, sur sa demande, admis à la retraite. Il reçoit le titre de professeur émérite.

ESPAGNE. — Publication nouvelle. — Une nouvelle revue, dirigée par les Dominicains espagnols, paraîtra en mars prochain sous ce titre : *La Ciencia Tomista*. Elle s'occupera d'une manière scientifique de philosophie et de théologie et de toutes les sciences annexes, dont elle suivra les développements dans le monde entier. Bien qu'elle veuille rester fidèle à la doctrine de S. Thomas, elle n'entend négliger aucune des manifestations légitimes de la pensée contemporaine.

La Ciencia Tomista sera bimestrielle et publiera des articles originaux en castillan et en latin. Elle s'est assurée la collaboration de bon nombre d'écrivains thomistes. — Rédaction et administration : Claudio Coello, 114, Santo Domingo el Real, Madrid. — Nous souhaitons bon succès à la nouvelle Revue.

Universités. — En mémoire du cardinal Sancha, l'Association centrale d'action catholique et le Conseil national des corporations catholiques ont créé à l'Académie universitaire catholique de Madrid une chaire de science sociale qui portera le nom du vénéré défunt.

Décès. — On annonce la mort du P. J. E. DE URIARTE, S. J., décédé

le 20 septembre au collège d'Orduña. Le P. Uriarte a publié un *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañia de Jesús pertenecientes á la antigua Asistencia de España*, qui comprend actuellement quatre volumes petit in-quarto, 1904-1908. Un cinquième et dernier volume paraîtra prochainement. Le P. Uriarte laisse, encore manuscrite mais complétement rédigée et prête pour l'impression, une *Biblioteca de Escritores de la Compañia de Jesús de la antigua Asistencia Española (1540-1793)* qui va être publiée et qui comprendra douze volumes in-folio. D'une érudition immense, doué de rares facultés critiques, travailleur infatigable, le P. Uriarte laisse la réputation d'un savant de premier ordre. Ses travaux forment une très précieuse contribution à l'histoire littéraire de la Compagnie de Jésus.

ÉTATS-UNIS. — Retraites et Nominations. — Le Dr J. Mark Baldwin, le philosophe américain bien connu, qui occupait à l'université J. Hopkins la chaire de philosophie et de psychologie, a donné récemment sa démission.

— A l'université de Californie, Berkeley, le Dr G. H. Howison, professeur de philosophie, a reçu le titre de professeur émérite ; le Dr G. P. Adams, « instructor » pour la philosophie, devient professeur adjoint ; le Dr De Witt H. Parker, de Harvard University, est nommé « instructo » pour la philosophie.

— Les professeurs J. Loeb, de l'université de Californie, et A. A. Michelson, de l'université de Chicago, ont reçu de l'université de Leipzig, au cours des fêtes données à l'occasion du cinquième centenaire de sa fondation, le titre de docteur en philosophie *honoris causa*.

Décès. — On a annoncé la mort du Dr S. Newcomb, l'astronome et mathématicien bien connu, successivement professeur à J. Hopkins University et à Columbia University. Le D. Newcomb a été le premier président de l'American Society for Psychical Rechearch.

FRANCE. — Publications nouvelles. — La librairie Letouzey et Ané vient de donner le 1er fascicule d'un *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*. Il formera avec le *Dictionnaire de la Bible*, *le Dictionnaire de théologie catholique*, le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* et un *Dictionnaire de Droit canonique* en préparation, une magnifique *Encyclopédie des sciences ecclésiastiques*. La direction de cette œuvre a été confiée à Mgr Baudrillart, à MM. A. Vogt et Rouziès, qui se sont assuré le concours de nombreux collaborateurs.

Le nouveau dictionnaire comprend des notices sur les *personnes* ecclésiatiques ou ayant eu des rapports avec l'Église catholique : papes, cardinaux, évêques, chefs d'ordre, prêtres, saints, écrivains, hérétiques, schismatiques ; sur les *lieux :* provinces ecclésiastiques, évêchés, abbayes, prieurés, etc. ; enfin sur les *institutions* considérées dans leur histoire. Deux choses frappent tout d'abord dans la rédaction : une juste sobriété et le caractère scientifique. Avec raison, les directeurs ont évité de donner aux articles l'ampleur démesurée qu'on remarque chez ceux du *Dictionnaire de théologie*. Aussi, dans ce premier fascicule,

ils ont pu faire entrer près de quatre cents notices, et nous laissent espérer par là, malgré l'immensité de la matière, une publication assez rapide. Quoique brefs, ces articles donnent cependant des indications suffisantes. Ils sont rédigés, en général, d'après les meilleurs travaux, ou même d'après les sources originales. Une bonne bibliographie permet de compléter l'information. Les articles consacrés aux institutions sont peu nombreux, ils semblent aussi plus faibles. L'article *Académies*, par exemple, reste incomplet. A relever, dans l'article *Abélard*, une faute d'impression regrettable : il faut lire, c. 72, l. 59, non pas « cum fundamento *in se* », mais «cum fundamento *in re*». Malgré quelques faiblesses inévitables, cette publication est dans l'ensemble excellente et rendra aux travailleurs les meilleurs services.

— On connaît les *Scriptores Ordinis Praedicatorum* de Quétif et Échard, « d'une importance capitale pour l'histoire de la littérature latine du bas moyen âge », au jugement de M. Ch. V. Langlois, et qui, d'après le même auteur, « sont la plus importante et la meilleure des nombreuses histoires littéraires d'ordres monastiques qui furent composées à cette époque (XVIIe-XVIIIe s.), par les soins des Congrégations intéressées. »

Malgré sa valeur, cette œuvre, par suite du progrès des sciences historiques et de l'avancement des inventaires de bibliothèques, demandait à être revisée et complétée. C'est le travail qu'a entrepris le P. Coulon, O. P. et qu'il poursuit avec une érudition bien informée. Le premier fascicule livré au public présente la continuation de l'œuvre d'Échard et va de 1700 à 1706. Il comprend quatre-vingt-douze notices. Le plan général est demeuré le même, mais la rédaction a reçu de notables améliorations. Les principales consistent dans l'addition de notes documentaires empruntées aux Archives de l'Ordre et dans des listes bibliographiques concernant le personnage étudié.

On peut souscrire dès maintenant à la librairie Alph. Picard, 82, rue Bonaparte, Paris. Le fascicule, 5 fr.

Concours. — L'Institut catholique de Paris met au concours, pour l'obtention du prix Hugues (2.000 francs) le sujet suivant, intéressant et actuel : *Des lois de la nature, de leur degré de certitude et de leur contingence.*

Les Mémoires doivent être déposés avant le 1er Mars 1911 au Secrétariat de l'Institut Catholique, 74, rue de Vaugirard, Paris.

Nominations. — M. l'abbé L. Gry, docteur en théologie et en Écriture Sainte, est nommé professeur d'exégèse de l'Ancien Testament à l'Institut catholique d'Angers. On connaît sa thèse de doctorat en théologie : *Le millénarisme dans ses origines et son développement*, 1904. Depuis, il a publié, dans diverses revues, des études remarquées sur la doctrine des Apocryphes de l'Ancien Testament.

— M. F. Cavallera succède au P. Portalié dans la chaire de théologie positive à l'Institut catholique de Toulouse. Tout jeune encore, M. Cavallera s'est acquis une juste réputation par les deux travaux qui lui ont valu en Sorbonne le titre de docteur ès lettres : *S. Eustachii episcopi Antiocheni in Lazarum, Mariam et Martham homilia christolo-*

gica..., 1905 ; *Le Schisme d'Antioche (IV-Ve siècles)*, 1905 ; et par le *S. Athanase*, 1908, qu'il a donné dans « La Pensée Chrétienne ».

— M. Th. Ruyssen, professeur adjoint d'histoire de la philosophie à la Faculté des Lettres de l'Université de Bordeaux, est nommé titulaire de cette chaire à dater du 1er novembre.

— M. A. Lalande, maître de conférences de logique et de méthodologie des sciences en Sorbonne, est promu professeur adjoint à dater du 1er novembre. M. G. Dumas, chargé de cours pour la psychologie expérimentale en Sorbonne prend rang, à partir de la même date, parmi les professeurs adjoints.

— M. Foucault, maître de conférences de philosophie à l'Université de Montpellier, reçoit le titre de professeur.

Décès. — M. le chanoine Léon-Irénée Joly, du chapitre de Notre-Dame de Paris, ancien directeur de l'École Ste-Geneviève à la rue des Postes, supérieur du Petit Séminaire de S. Nicolas du Chardonnet, est décédé dans les premiers jours de juillet à l'âge de 76 ans. En 1907, le chanoine Joly avait publié, sous ce titre : *Le Christianisme et l'Extrême-Orient*, deux volumes qui firent sensation et donnèrent lieu à de vives discussions. Cette polémique fournit à l'auteur l'occasion et la matière d'un nouvel ouvrage : *Le Problème des missions. Tribulations d'un vieux chanoine*, 1908.

— Dans les premiers jours de juillet est décédé à Sormonne (Ardennes), M. I. Carré, ancien professeur de philosophie à Douai, inspecteur général honoraire de l'instruction publique. Il avait 80 ans. On connaît surtout de lui l'ouvrage intitulé : *Essai de pédagogie pratique (Souvenirs de dix ans d'inspection) précédé d'un cours de psychologie et de morale*, 1881.

— M. E. Rolland, folkloriste connu, est décédé à Paris le 24 juillet. En 1871, il avait fondé, de concert avec M. H. Gaidoz la Revue intitulée : *Mélusine, recueil de mythologie, littérature populaire, traditions et usages*. Parmi ses ouvrages, citons : *Faune populaire de la France. Noms vulgaires, dictons, proverbes, contes et superstitions*, 6 vol. 1876-1883 ; *Flore populaire ou Histoire naturelle des plantes dans leurs rapports avec la linguistique et le folk-lore*. Nos lecteurs savent l'importance de ces sortes de recherches pour l'histoire des religions.

HOLLANDE. — **Décès.** — Les études arabes viennent de perdre, en la personne du Dr M. J. De Goeje, l'un de leurs plus illustres représentants. Né en 1836, De Goeje étudia l'arabe à l'Université de Leyde sous la direction de Juynboll et de R. Dosy. Un séjour de plusieurs années qu'il fit ensuite à Oxford lui permit, tout en se perfectionnant dans la philologie arabe, de prendre connaissance de la précieuse collection de manuscrits orientaux dont s'enorgueillit la Bodléienne. Rentré à Leyde en 1883, il fut nommé à la chaire de langue et littérature arabes laissée vacante par Dozy. Lorsque, il y a quelques années, il se vit obligé de démissionner pour raison de santé, il fut attaché, en qualité d'Interpres legati Warneriani, à la bibliothèque de l'Université de Leyde. Il était, depuis 1900, l'un des huit associés étrangers de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de Paris.

Ses ouvrages sont trop spéciaux pour que nous ayons à en donner ici une liste complète. Ils se recommandent d'eux-mêmes à l'attention des historiens de l'Islam et de la philosophie arabe. Citons en particulier ses *Fragmenta Historicorum Arabicorum*, 2 vol. 1869-1871, sa *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, 8 vol. 1870-1894; son *Diwan de Muslim ben Walid*, 1875, une édition nouvelle des voyages d'Ibn Jubaye dans le tome V du *Gibb Memorial*, 1907, son *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimites*, 2e éd. 1886.

ITALIE. — Commission biblique.

De charactere historico trium priorum capitum Geneseos.

I. Utrum varia systemata exegetica, quae ad excludendum sensum litteralem historicum trium priorum capitum libri Geneseos excogitata et scientiae fuco propugnata sunt, solido fundamento fulciantur?
Resp. *Negative.*

II. Utrum non obstantibus indole et forma historica libri Geneseos, peculiari trium priorum capitum inter se et cum sequentibus capitibus nexu, multiplici testimonio Scripturarum tum veteris tum novi Testamenti, unanimi fere sanctorum Patrum sententia ac traditionali sensu, quem, ab israëlitico etiam populo transmissum, semper tenuit Ecclesia, doceri possit, praedicta tria capita Geneseos continere non rerum vere gestarum narrationes, quae scilicet objectivae realitati et historicae veritati respondeant; sed vel fabulosa ex veterum populorum mythologiis et cosmogoniis deprompta et ab auctore sacro, expurgato quovis polytheismi errore, doctrinae monotheisticae accommodata: vel allegorias et symbola, fundamento objectivae realitatis destituta, sub historiae specie ad religiosas et philosophicas veritates inculcandas proposita; vel tandem legendas ex parte historicas et ex parte fictitias ad animorum instructionem et aedificationem libere compositas?
Resp. *Negative* ad utramque partem.

III. Utrum speciatim sensus litteralis historicus vocari in dubium possit, ubi agitur de factis in eisdem capitibus enarratis, quae christianae religionis fundamenta attingunt : uti sunt, inter caetera, rerum universarum creatio a Deo facta in initio temporis; peculiaris creatio hominis; formatio primae mulieris ex primo homine; generis humani unitas; originalis protoparentum felicitas in statu justitiae, integritatis et immortalitatis; praeceptum a Deo homini datum ad ejus obedientiam probandam; divini praecepti, diabolo sub serpentis specie suasore, transgressio; protoparentum dejectio ab illo primaevo innocentiae statu; nec non Reparatoris futuri promissio?
Resp. *Negative.*

IV. Utrum in interpretandis illis horum capitum locis, quos Patres et Doctores diverso modo intellexerunt, quin certi quippiam definitique tradiderint, liceat, salvo Ecclesiae judicio servataque fidei analogia, eam quam quisque prudenter probaverit, sequi tuerique sententiam?
Resp. *Affirmative.*

V. Utrum omnia et singula, verba videlicet et phrases, quae in praedictis capitibus occurrunt, semper et necessario accipienda sint sensu proprio, ita ut ab eo discedere numquam liceat, etiam cum locutiones ipsae manifesto appareant improprie, seu metaphorice vel anthropomorphice, usurpatae, et sensum proprium vel ratio tenere prohibeat vel necessitas cogat dimittere.
Resp. *Negative.*

VI. Utrum, praesupposito litterali et historico sensu, nonnullorum locorum eorumdem capitum interpretatio allegorica et prophetica, praefulgente sanctorum Patrum et Ecclesiae ipsius exemplo, adhiberi sapienter et utiliter possit?
Resp. *Affirmative.*

VII. Utrum, cum in conscribendo primo Geneseos capite non fuerit sacri auctoris mens intimam adspectabilium rerum constitutionem ordinemque creationis completum scientifico more docere; sed potius suae genti tradere notitiam popularem, prout communis sermo per ea ferebat tempora, sensibus et captui hominum accommodatam, sit in horum interpretatione adamussim semperque investiganda scientifici sermonis proprietas?

Resp. *Negative.*

VIII. Utrum in illa sex dierum denominatione atque distinctione, de quibus in Geneseos capite primo, sumi possit vox *Yôm* (dies), sive sensu proprio pro die naturali, sive sensu improprio pro quodam temporis spatio, deque hujusmodi quaestione libere inter exegetas disceptare liceat.

Resp. *Affirmative.*

Die autem 30 junii anni 1909, in audientia ambobus Rmis Consultoribus ab actis benigne concessa Sanctissimus praedicta responsa rata habuit ac publici juris fieri mandavit.

Romae, die 30 junii 1909.

Fulcranus VIGOUROUX, P. S. S.
Laurentius JANSSENS, O. S. B.

Publications. — Le *Bibliophoros decurrentis litteraturæ scientiæ catholicæ*, que publiaient les Drs. E. Schmitz et J. Sestili chez l'éditeur Bretschneider de Rome depuis octobre dernier, a annoncé dans le n° de juillet qu'il cessait de paraître.

Institut biblique. — L'Institut biblique pontifical, qui ouvrira ses portes le 5 novembre, est provisoirement installé dans les locaux du Collegio Leonino. C'est là que se donneront les cours du matin, tandis que pour ceux du soir les étudiants auront à se rendre à l'Université Grégorienne. Le R. P. Fonck, S. J., président de l'Institut, a publié le programme de ces cours dans le premier fascicule des *Acta Pontficii Instituti Biblici* (2 juil.). Depuis, la liste des professeurs attachés à l'Institut a été communiquée au public. La voici : R. P. A. FERNANDEZ, S. J. (Exégèse de l'A. T., critique textuelle, Histoire des Hébreux, théologie biblique de l'A. T.) ; R. P. A. DEIMEL, S. J. (Langue assyrienne, histoire de l'Assyrie et Babylonie) ; R. P. H. GISMONDI, S. J. (Langue araméenne) ; R. P. H. ROSA, S. J. (Grec biblique) ; R. P. H. VAN LAAK, S. J. (Inspiration et inerrance de l'Écriture) ; R. P. L. SZCZEPANSKI S. J. (Géographie et archéologie biblique, hébreu) ; R. P. L. FONCK, S. J. (Introduction et exégèse du N. T., méthode scientifique dans l'étude de l'Écriture, histoire évangélique) ; R. P. L. MURILLO, S. J. (Exégèse du texte grec des quatre Évangiles, difficultés dans l'étude de l'Écriture) ; R. P. L. MÉCHINEAU, S. J. (Introduction générale, introduction spéciale au Pentateuque, aux livres didactiques de l'A. T., exégèse des Psaumes) ; R. P. M. CHAINE, S. J. (copte) ; R. P. Fr. EHRLE, S. J. (Paléographie).

L'Institut publiera, outre les *Acta* mentionnés plus haut, une revue trimestrielle ouverte à tous les savants catholiques : *Commentationes Pontificii Instituti Biblici* et une collection de livres et brochures : *Scripta P. I. B.* Laissant aux Écoles établies en Orient l'étude spéciale de la géographie, archéologie, etc., l'Institut choisira comme objet spécial de ses recherches et publications la bibliographie biblique.

Universités. — Sur le désir de S. S. Pie X et par les soins du Maître Général de l'Ordre de S. Dominique, un Collège International, placé sous le patronage de S. Thomas, va s'ouvrir à Rome. Le Collège International de S. Thomas comprendra les trois Facultés de philosophie, de théologie et de droit canonique, en possession, toutes les trois, du droit de conférer les grades académiques. Le nouvel Institut, qui sera inauguré dans quelques jours, est public. Tous les étudiants peuvent être admis à en suivre les cours.

Décès. — Mgr P. Wenzel, directeur des Archives Vaticanes, est décédé à la fin de mai. S. S. Pie X lui a donné comme successeur Mgr M. Ugolini, l'éminent orientaliste, qu'assisteront Mgr A. Melampo et le neveu de Mgr Wenzel, M. Ranuzzi.

— Le Dr G. Vailati est mort à Rome le 15 mai, dans sa 46me année. Il était membre de la Società Filosofica Italiana à la fondation de laquelle il avait pris une part importante. Il faisait également partie du Comité de rédaction de la *Rivista di Filosofia*, organe de cette Société.

Le Dr Vailati disparaît en pleine activité et avant d'avoir eu le temps de donner sa mesure. Il a publié: *Il metodo deduttivo come strumento di ricerca*, 1898, et un certain nombre d'articles et de mémoires. Trois de ses amis, les professeurs M. Calderoni, U. Ricci et G. Vacca, préparent une édition complète de ses œuvres. On souscrit, 3, via Solferino, Florence, au prix de 12 fr.

Dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1908, p. 663, M. G. Amendola (Rome) a écrit: « M. Giovanni Vailati, qui doit sa renommée surtout à ses études sur l'histoire des sciences et sur la logique, s'est rallié aussi, dans ces dernières années, au pragmatisme. » La revue pragmatiste, le *Leonardo*, de Florence, le comptait parmi ses collaborateurs assidus.

— Le P. D. Palmieri, S. J., est mort le 1er juin au Seminario Pio Latino Americano de Rome. Né en 1829 à Plaisance, Palmieri entra en 1852 dans la Compagnie de Jésus. Il fut successivement professeur de philosophie, puis de théologie au Collège Romain (1868-1878), professeur d'exégèse et de langues orientales à Maestricht (1881-1887). Ouvrages principaux: *Tractatus de Romano Pontifice cum prolegomeno de Ecclesia*, 1877; *Institutiones Philosophiæ*, 3 vol., 1874-1876; *Tractatus de Deo creante et elevante*, 1878; *De Pœnitentia*, 1879, 2e éd. 1889; *De Matrimonio christiano*, 1880; *De Gratia Divina actuali; De Novissimis; Commento della Divina Commedia di Dante Alighieri*, 3 vol., 1898-1900; 15e édition de Gury, *Compendium Theologiæ moralis*, 1907.

On se souvient que le P. Palmieri, jugé peu apte à seconder le projet de restauration de la philosophie et de la théologie thomistes que poursuivait Léon XIII, dut, en 1878, et malgré l'éclat de son enseignement, abandonner sa chaire du Collège Romain.

— Le Dr Enea Zamorani est décédé prématurément à Rome le 2 juillet. Il avait 38 ans. Le Dr Zamorani avait fondé en 1899 la *Rivista di filosofia, pedagogia e scienze affini* qui s'intitula, à partir de 1902: *Rivista di filosofia e scienze affini*. En 1904 il remit la direction de cette

Revue au professeur G. Marchesini. On sait que tout récemment elle a fusionné avec la *Rivista Filosofica* pour former un Recueil nouveau : *Rivista di Filosofia* (Cf. *Rev. d. Sc. Ph. et Th.*, 1909, p. 400). Le Dr Zamorani appartenait à l'École positiviste italienne.

— On a annoncé la mort de M. P. R. Trojano, professeur de philosophie morale à l'Université de Turin, membre de la Società filosofica italiana, et l'un des collaborateurs de la *Rivista filosofica* (maintenant *Rivista di Filosofia*). Voici d'après la *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, la liste de ses principales publications : La *Giustizia secondo Aristotele*, 1886 ; *Classificazione di Scienze*, 1892 ; *Partizione Aristotelica della filosofia con speziale riguardo alla filosofia pratica*, 1892 ; *I primordi della filosofia del diritto e della morale*, 1895 ; *Gli inizi della riflessione filosofica in Grecia*, 1896 ; *Ethica, questione preliminari*, 1897 ; *Rapporti tra l'etica e la metafisica di Aristotele*, 1898 ; *Ricerche sistematiche per una scienza del costume*, 2 vol. 1900-1901 ; *Idee e morali ed economiche del Esiodo*, 1902 ; *La filosofia morale e i probleme fondamentali*, 1902 ; *Le basi dell' Umanismo*, 1906 ; *L'Umanismo pedagogico*, 1908 ; *La storia come scienza sociale*, 1908 ; *Ateologia, teologia e umanismo in Aristotele*, 1909. Ueberweg-Heinze (*Geschichte der Philosophie*, IV, p. 583) caractérise ainsi la position philosophique de Trojano : « Il se rattache au mouvement empirico-criticiste avec tendance à l'idéalisme phénoméniste. Il fait du sentiment le juge en dernier ressort des valeurs et affirme qu'une morale rationnelle ne peut être qu'utilitariste. » En ces dernières années il inclinait vers l'humanisme.

SUISSE. — Congrès. — Le VIme Congrès international de psychologie, qui s'est tenu à Genève dans les premiers jours du mois d'août, a réuni plus de 600 personnes.

Les professeurs H. Hoeffding (Copenhague) et J. Leuba (Bryn Mawr) ont lu les rapports qui leur avaient été demandés sur la psychologie des phénomènes religieux. Le D. Hoeffding a exposé que les phénomènes religieux, étant des faits psychologiques, relevaient de la méthode psychologique. Il s'est attaché ensuite à préciser l'objet de la psychologie de la religion et a même entrepris de rechercher les causes et la signification du fait religieux, ce qu'il ne pouvait faire sans sortir du domaine de la psychologie pour aborder le terrain métaphysique. Personne n'a été surpris d'entendre l'auteur de la *Philosophie de la religion* rattacher le fait religieux au phénomène plus général de la poursuite des valeurs. M. Leuba, tout en s'attachant plus strictement au point de vue psychologique, s'est trouvé, lui aussi, dans la nécessité de définir l'objet même de la psychologie religieuse. Il voit dans la religion une fonction biologique. « La religion, déclare-t-il, nous apparaît donc comme cette portion de la lutte pour la vie qui se fait avec l'aide de certaines forces de l'ordre spirituel. C'est un des moyens découverts par l'homme pour vivre mieux et plus abondamment. C'est une méthode de vie. » Ces deux rapports ont donné lieu à d'interminables et assez confuses discussions, qui ont duré tout le Congrès et au cours desquelles la psychologie a été délaissée pour la métaphysique.

Les rapports relatifs à la question du subconscient avaient été confiés

au Dr Pierre JANET et à MM. DESSOIR (Berlin) et Morton PRINCE (Boston). Le rapport de M. P. Janet, dont les congressistes ont vivement regretté l'absence, contenait un brillant exposé de la théorie, chère à l'auteur, d'après laquelle le subconscient est une conséquence de la psychasténie. M. M. Prince s'est appliqué à montrer que le terme « coconscient » est plus exact que « subconscient ». A son sens, il ne s'agirait pas d'une dégradation de la conscience mais de l'apparition d'une autre conscience se développant à part de la première. M. Dessoir a eu en vue dans son rapport, dont la clarté a été très appréciée, d'établir la réalité du subconscient.

Sur la question des tropismes, les Congressistes ont entendu les rapports de MM. BOHN (Paris), LOEB (Berkeley) et lu celui de M. JENNINGS (Baltimore), absent. Les deux premiers ont défendu la conception mécaniste tandis que le dernier représentait l'explication finaliste. L'interprétation mécaniste a retenu l'attention et la discussion s'est déroulée entre MM. Bohn et Loeb, qui cherchent l'origine des tropismes dans la seule action du milieu extérieur, et MM R. DUBOIS (Lyon), PIÉRON (Paris) et CLAPARÈDE (Genève), qui, mécanicistes eux aussi, estiment cependant que l'on doit tenir compte d'un plus grand nombre d'influences : hérédité, adaptation mécanique, individualité des organismes.

La psychologie des sentiments a donné lieu à deux rapports, l'un du professeur O. KUELPE (Wurzbourg, transféré à Bonn), sur les sentiments en général, l'autre du Dr SOLLIER (Paris) sur le sentiment de cénésthésie. Dans son travail, extrêmement remarqué, le Dr Külpe s'est attaché à définir et à décrire les sentiments, à les classer, à préciser les méthodes de recherche, à formuler les principaux résultats obtenus par ces méthodes et enfin à exposer les plus importantes théories à l'aide desquelles on explique les sentiments. On a surtout remarqué, l'exposé de la méthode que l'éminent psychologue de Wurzbourg emploie de préférence dans l'étude des sentiments. Le Dr. Sollier, en un rapport précis et positif, a proposé sa théorie de la cénesthésie qui ne serait ni un ensemble de sensations, ni un sens interne ou organique mais un sentiment qui s'applique également aux sensations externes et internes et qui se rattache au sentiment de la personnalité. Les troubles de la cénesthésie sont des maladies de la personnalité.

Touchant la Classification psychopédagogique des arriérés scolaires, d'intéressants travaux ont été présentés, ceux, en particulier, de M. DECROLY (Bruxelles) et de M. G. C. FERRARI (Imola-Bologne). Melle JOTEYKO (Bruxelles), dans son rapport à la section de Méthodologie de la psychologie pédagogique, a proposé une méthode intéressante mais d'application assez difficile pour l'étude expérimentale, dans les écoles, des caractéristiques psychologiques des enfants.

Le professeur BOURDON (Rennes) a présenté un rapport tout à fait remarquable sur la Perception des positions et mouvements de notre corps et de ses membres.

Les différentes questions d'unification mises très opportunément à l'ordre du jour du Congrès donnèrent lieu à des échanges de vues précises et pratiques. On remarqua particulièrement le rapport du professeur MICHOTTE (Louvain) sur l'étalonnage des couleurs. Deux commis-

sions ont été nommées pour poursuivre l'étude de ces questions. Commissions d'étalonnage des couleurs : MM. Nagel (Rostock), Asher (Berne), Thiéry (Louvain), Larguier (Lausanne), Jerkes (Baltimore), plus un chimiste qui sera choisi par la commission elle-même. Commission de la nomenclature psychologique : MM. Baldwin (langue anglaise), Claparède (langue française), Ferrari (langue italienne), Lipmann (langue allemande).

Nous ne pouvons analyser ici les communications individuelles qui furent lues devant le Congrès. Disons seulement qu'elles présentèrent assez d'intérêt pour provoquer chez plusieurs des doutes touchant l'opportunité des mesures restrictives prises à leur égard.

Le prochain Congrès aura lieu en 1913 aux États-Unis. Le Comité d'organisation est ainsi composé : Président d'honneur, W. James ; président, J. M. Baldwin ; vice-présidents, E. B. Titchener et J. Mc. K.Cattel; secrétaire-général, J. B. Watson.

Décès. — On a annoncé la mort du Dr Zbinden, décédé subitement le 4 juillet dernier. Il était né en 1878. Neuropathologiste distingué, le Dr Zbinden a donné dans les *Archives de psychologie* plusieurs articles et notes : *La crainte de l'insomnie ; Influence de la vie psychique sur la santé (A. d. Ps.* II*) ; De l'appréciation du temps chez les neurasthéniques (A. d. Ps.*, IV*) ; Conception psychologique du nervosime, (A. d. Ps.*, V*) ; Influence de l'autosuggestion sur le mal de mer (A. d. Ps.* VI*) ; La neurasthénie a-t-elle une origine psychique? (A. d. Ps.* VIII*).*

RECENSION DES REVUES [1]

ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. Juillet. — J. Wehrlé. *Questions d'Histoire sainte.* (Compte rendu élogieux du récent ouvrage de M. l'abbé Labourt intitulé : *Cours supérieur d'instruction religieuse.*) pp. 337-357. — G. Lechalas. *Ernest Naville.* (Notice biographique). pp. 358-377. - R. d'Adhémar. *Lettres et sciences dans l'Éducation.* (Causerie pédagogique sur la nécessité de l'éducation scientifique et littéraire.) pp. 378-395. — P. Thône. *L'argument ontologique : sa nature, sa valeur.* (L'auteur rappelle les interprétations infidèles qui ont été données de l'argument de S. Anselme, et s'efforce de montrer que le paralogisme où se réfugient les adversaires de celui-ci, ne condamne pas la valeur de l'argument. Il examine en elles-mêmes la valeur et la portée de l'argument ontologique qui lui paraît inattaquable, à condition de bien en saisir tous les éléments. Cet argument couronne et complète, d'après l'auteur, les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, et nous permet de percevoir, « comme en une vague et fugitive lueur », le point de soudure de la pensée et de la réalité. « Si le vrai et Dieu se confondent dans une même réalité vivante, pourquoi notre pensée ne pourrait-elle pas, elle qui est faite pour atteindre Dieu, le découvrir et l'atteindre en elle ? ») pp. 396-409. = **Août.** — B. Gallot. *L'intellectualisme de S. Thomas.* (A propos de l'ouvrage publié sous ce titre par M. P. Rousselot. S. Thomas n'a pas assez étudié l'homme intérieur). pp. 449-470. — M. Louis. *Les origines de la philosophie.* (La philosophie n'est pas apparue, en Grèce, d'une manière spontanée. Il importe de rechercher les conditions du développement extraordinaire qu'elle connut vers le VIe siècle avant J.-C. et de remonter aux sources. L'auteur voit dans le *milieu social*, le *milieu religieux*, l'*intellectualisme grec*, les origines lointaines, mais réelles, de la philosophie grecque. Il faut en chercher les *origines prochaines* dans l'interprétation rationnelle des doctrines religieuses qui exerça les premières spéculations grecques, (Thalès). Toutefois, c'est avec Socrate seulement que l'on arrive vraiment « au seuil de la grande philosophie grecque. ») pp. 471-489. — Dom Pastourel, O. S. B. *Agotisme et acceptation.* (Étudie l'œuvre de M. Barrès et recherche ce qui en fait l'unité.) pp. 490-506. — A. Bros et O. Habert. *Histoire des Religions et Apologétique* (Examen de quelques difficultés soulevées sur les relations de l'histoire des Religions et de l'apologétique.

---

1. Tous ces périodiques appartiennent au troisième trimestre de 1909. Seuls les articles ayant un rapport plus direct avec la matière propre de la Revue ont été résumés. On s'est attaché à rendre, aussi exactement et brièvement que possible, la pensée des auteurs en s'abstenant de toute appréciation. — La Recension des Revues a été faite par les RR. PP. Allo (Fribourg), Blanche (Paris), Garcia (Salamanque), Martin, Tuyaerts (Louvain). Barge, Gillet, Jacquin, Lemonnyer, Mainage, Noble, de Poulpiquet, Roland-Gosselin (Kain), lecteurs en Théologie.

Il y a sur le terrain de l'histoire des religions place pour l'apologétique; mais « un travail positif et prolongé » est nécessaire pour l'intelligence des problèmes soulevés; d'autre part « une sérieuse formation philosophique et théologique est indispensable pour discuter utilement les théories rationalistes sur l'origine et le développement des institutions religieuses. ») pp. 507-519. = Septembre. — Ed. Jordan. *La responsabilité de l'Église dans la répression de l'hérésie au Moyen-âge.* (suite). (Essaie de montrer par des faits que les hérétiques réprimés sévèrement par l'Église d'accord avec l'État, au Moyen-âge, l'étaient autant à cause de leurs attaques violentes contre les biens de l'Église qu'à cause de leur hétérodoxie et des conséquences antisociales de leurs doctrines). pp. 561-580. — Oct. Lemarié. *Nature de la foi religieuse.* (Étudie la nature de ce qu'il appelle la « foi première » par laquelle l'âme appréhende Dieu *directement* et se donne à Lui, par opposition à la « foi dérivée » qui n'est autre que la confiance donnée par le croyant au mandataire de Dieu antérieurement reconnu comme tel (Église ou Écritures). Cette foi première, pour l'auteur, n'est autre que l'élan spontané de la conscience (non de la raison) vers Dieu considéré comme étant « le Bien », élan spontané que Dieu d'ailleurs a mis lui-même dans l'âme humaine.) pp. 581-598. — L. Laberthonnière. *S. Thomas et le rapport entre la science et la foi.* (A propos du livre récent de M. Th. Heitz. *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin.*) pp. 599-621.

ANTHROPOS. 3-4. — H. Nollen, M. S. C. *Les différentes classes d'âge dans la Société Kaia-Kaia, Merauke, Nouvelle Guinée Néerlandaise.* (Énumère les différentes classes d'âge des hommes et des femmes et décrit les ornements caractéristiques de chacune d'elles. Nombreuses illustrations.) pp. 553-573. — Missionn. Fassmann. *Die Gottesverehrung bei den Bantu-Negern.* (Les noms de Dieu chez les Bantous, les deux éléments de la religion Bantoue: culte des esprits et notion d'un Être supérieur, comment ils conçoivent cet Être suprême et la place qu'il occupe dans leur vie religieuse.) pp. 574-581. — A. G. Morice, O. M. I., *The Great Déné Race.* (suite). (Renseignements ethnographiques sur les Dénés du nord de l'Amérique.) pp. 582-606. — Dr. J. Maes. *Les Warumbi.* (Aperçu ethnographique sur les Warumbi (Afrique centrale); un paragraphe traite de la religion : fétiches, notion d'une autre vie, d'un Être suprême, distinction du bien et du mal.) pp. 607-629. — F. H. Hosten, S. J., *Paharia Burial-Customs (British Sikkim).* (Cérémonies funéraires des Paharias établis dans le voisinage de Kurseong, Bengale.) pp. 669-683. — Ch Gilhodes. *La Religion des Katchins (Birmanie).* (I. Informations relatives à la croyance en un Être suprême et au culte qu'on lui rend chez les Katchins. II. Les Nats et les Ancêtres ; III. Vie et mort des hommes.) pp. 702-725. — F. Graebner. *Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten.* (Tableau des divers types de civilisation de la mer du sud (Polynésie, Australie, Mélanaisie) avec leurs caractéristiques, leur diffusion, leurs rapports, et exposé plus détaillé de l'une d'elles, la civilisation mélanaisienne de l'arc.) pp. 726-780. — A. Jeremias, *Vorläufige Antwort auf P. F. X. Kuglers Aufsatz*

« *Auf den Trümmern des Panbabylonismus* ». (Insiste sur ce que son point de vue est autre que celui du P. Kugler.) p. 823.

ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. Juillet. — A. Goedeckemeyer. *Die Reihenfolge der Platonischen Schriften.* (Essai de classification chronologique des dialogues — à l'exception des socratiques —, basé sur le degré de perfection qu'ils manifestent dans l'évolution de la pensée platonicienne.) pp. 435-455. — J. Eberz. *Die Tendenzen der platonischen Dialoge Theaitetos, Sophistes, Politikos. II.* (Le *Sophiste* est une réponse aux objections d'Aristote, écrite après le 3e voyage de Sicile ; le *Théétète* une réponse aux ennemis de Platon à Syracuse et une explication donnée à ses adversaires d'Athènes.) pp. 456-492. — P. Bokownew. *Der νοῦς παθητικὸς bei Aristoteles.* (Le νοῦς παθητικὸς a un double sens et manifeste ainsi, sans y remédier, la double tendance empiriste et rationaliste d'Aristote.) pp. 493-510. — Fl. Romundt. *Kants Kritik der reinen Vernunft und die Geschichte der Philosophie.* (Ce que pensait Kant de l'histoire de la philosophie.) pp. 511-532. — P. Eusebietti. *Il problema metafisico secondo Aristotele e l'interpretazione d'un passo della metafisica.* (Fait ressortir la large compréhension du point de vue métaphysique d'Aristote. Interprétation de Mét. 1075b 17-24.) pp. 536-559. — M. Horten. *Jahresbericht über die Philosophie im Islam. III.* pp. 553-563.

ARCHIVES DE PSYCHOLOGIE. Juill. — Claparède et Baade. *Recherches expérimentales sur quelques processus psychiques simples dans un cas d'hypnose.* (La curiosité scientifique ne s'est guère concentrée jusqu'ici que sur les manifestations les plus frappantes du sommeil hypnotique : suggestibilité, docilité, catalepsie, hallucinabilité, etc. ; il faut s'efforcer maintenant d'étudier de plus près le mécanisme psycho-physiologique de l'hypnose, en cherchant à déterminer quels sont ses effets sur les diverses fonctions mentales considérées isolément, ce qui revient à comparer le jeu de ces fonctions pendant l'hypnose à leur jeu pendant l'état de veille. Une telle comparaison est l'objet de cette étude contenant l'exposé détaillé des expériences sur un sujet donné et leurs multiples résultats : expériences portant sur les réactions, sur la mémoire, sur l'association et l'addition.) pp. 297-394. — Aug. Lemaître. Recueil de faits. *Paramnésie négative et paramnésie renversée.* pp. 395-397.

BESSARIONE. Avril-Juin. — A. Palmieri. *Il progresso dogmatico secondo la teologia cattolica e la teologia ortodossa* (suite). (Le progrès dogmatique procède par mode déclaratif, explicatif, *secundum quid* des vérités révélées. Ce progrès, qu'on le considère au point de vue de Dieu, ou à celui de l'homme, ou enfin à celui de la vérité révélée, est possible. Il est même nécessaire pour nourrir, défendre, affermir la foi chrétienne; il existe historiquement dans la vie du christianisme.) pp. 111-126. = F. Ballerini. *Il nome e la sua importanza nell' antico Egitto* (suite). (Rôle du nom et son importance dans la vie religieuse et civile des Égyptiens.) pp. 127-158. — N. Marini. *Le macchie apparenti nel grande luminare della Chiesa greca S. Giovanni Crisostomo* (suite, à sui-

vre). (Discute plusieurs textes sur lesquels on a voulu bâtir, contre S. J. Chrysostome, une accusation de pélagianisme. En réalité, la doctrine du saint Docteur sur la nature du péché originel, sa transmission et ses suites, en particulier la concupiscence et la mort, sont entièrement conformes à la foi traditionnelle de l'Église.) pp. 159-164.

BULLETIN DE L'INSTITUT GÉNÉRAL PSYCHOLOGIQUE. Mars-mai. — L. Dimier. Conférence sur Reynolds et ses doctrines d'art. pp. 267-268.— P. Hachet-Souplet. *La psycho-physique et la notion de tropisme.* (Le même travail musculaire peut être produit par toute une série d'excitations d'intensité décroissante, on constate donc une fois de plus qu'il est impossible d'établir un rapport mathématique entre l'existant et la réaction.) pp. 319-340. — L. Favre. *La baguette dite « divinatoire » et l'expérimentation.* (Exposé des différentes hypothèses et des différents cas à étudier au sujet de la baguette divinatoire des sorciers.) pp. 341-346. = **Juin-Juillet** — Th. Flournoy. *Esprits et médiums.* (Les faits de médiumnité tant psychique que physique, que M. Flournoy a examinés, ne lui ont fourni jusqu'ici aucune preuve certaine de l'intervention des désincarnés dans les phénomènes prétendus spirites. Toujours ils lui ont paru explicables par des processus spiritogènes très ordinaires de notre nature, mais que viennent souvent compliquer, d'un côté les enjolivements de la mémoire et de l'imagination subconsciente, de l'autre les apports télépathiques de la part des vivants, enfin dans des cas rares et sujets à caution, le déploiement de facultés de télécinésie et de matérialisation dont disposerait notre esprit en certains états de personnalité fort mal connus.) pp. 357-390. — N. Kostyleff. *Le programme et les travaux de l'Institut Psychopédologique de Saint-Pétersbourg.* pp. 391-404. — Jules Courtier. *De l'utilité que présenterait en psychologie l'emploi d'un système approprié de symboles et de signes.* pp. 405-426. — Dr Maurice de Fleury. *Esthétique et mémoire.* (Pour quiconque est parvenu à un certain degré de culture, le phénomène intellectuel d'admiration raisonnée domine dans le sentiment esthétique et cette admiration va aux qualités techniques, au tour de force d'art, à la puissance d'exécution. Les êtres plus simples, plus instructifs, trouvent le sentiment du beau dans un phénomène de mémoire accompagné d'émoi. Pourquoi le souvenir se fait-il émouvant? Mystère.) pp. 426-438.

CIUDAD DE DIOS (LA). 15 septembre. — B. Garnelo. *Los estudios eclesiásticos en España* (à suivre). (Après avoir signalé la décadence des études ecclésiastiques en Espagne, examine les causes et les remèdes.) pp. 16-29.

CIVILTA CATTOLICA (LA). 17 juillet. — A. Ferretti. *Gli avversarii della pena capitale e i loro argomenti.* (Examen des raisons proposées par Rebaudi et Beccaria contre la peine de mort.) pp. 145-158.= **6 août.** — E. Van Laak. *S. Clemente Romano e il miracolo in uno studio recente di A. Harnack* (suite). (Contrairement aux affirmations d'Harnack, S. Clément attribue une valeur religieuse à la résurrection du Sau-

veur ; il la tient pour un splendide motif de crédibilité et le gage de notre espérance.) pp. 283-300. = **18 septembre.** — *Il diritto di proprietà.* (Le droit de posséder pour les individus, est fondé sur la nature. Le droit de posséder telle propriété déterminée dépend de certains faits humains.) pp. 654-668.

ÉCHOS D'ORIENT. Juillet. — A. Catoire. *Philosophie byzantine et philosophie scolastique. Simples notes.* (Les Pères grecs de l'époque byzantine pratiquent l'éclectisme philosophique. Les philosophes de l'Occident au moyen-âge font de même, et cet éclectisme dérive directement ou indirectement de celui des Grecs. « La philosophie des byzantins et des latins est la même, mais elle est *ordinairement*, du moins chez les chrétiens, plus rudimentaire et plus statique en Orient, plus développée et plus progressiste en Occident.») pp. 193-201. — L. Arnaud. *L'exorcisme de Tryphon le Martyr.* (L'exorcisme inséré dans l'Euchologe sous ce nom n'est pas authentique. A une très ancienne *benedictio agri* on a ajouté, au cours du moyen-âge, l'étrange prière qui suit.) pp. 201-205. — S. Salaville, *La liturgie décrite par S. Justin et l'épiclèse* (fin).(Il n'est pas certain que S. Justin ait connu une épiclèse proprement dite. Il établit une comparaison entre l'Incarnation et l'Eucharistie. La première est due à une intervention du Logos, d'où probablement la seconde. « L'intervention eucharistique du Saint-Esprit, au contraire, ne semble pas être dans la perspective de saint Justin. ») pp. 222-227. = **Septembre.** — M. Jugie. *Phoundagiagites et Bogomiles.* (Expose les origines de cette secte (XIe s.) d'après l'important travail de G. Ficker : *Die Phundagiagiten, 1908.* Celui-ci réforme et complète les données fournies autrefois sur ce sujet par L. Léger.) pp. 258-262. — A. Catoire. *Nature, auteur et formule des peines ecclésiastiques d'après les Grecs et les Latins.* (Signale les différences assez importantes existant entre le droit canon grec et le droit canon latin au sujet des peines. Elles sont relatives surtout à la nature, à l'auteur et aux formules des peines.) pp. 265-271. — J. Pargoire. *Meletios Syrigos, sa vie et ses œuvres* (suite, à suivre). (Son œuvre littéraire : traductions, ouvrages théologiques.) pp. 281-286.

ÉTUDES. 20 Juillet. — P. Bernard, *La conversion de Calvin.* (Il faut rejeter la légende qui fait de Calvin un protestant de race, d'éducation, de tendance. La transformation religieuse de Calvin ne remonte pas au delà de l'année 1534. Les causes qui l'ont provoquée ne furent ni des difficultés de conscience, ni des aspirations vers le pur Évangile, mais des difficultés d'argent et de simples calculs d'intérêt.) pp. 212-236. = **5 Août.** — E. Griselle. *Un supplément à la correspondance de Bourdaloue.* (L'auteur publie une lettre de Bourdaloue à M. de Torcy, dont la découverte est due à M. l'abbé Urbain, et neuf billets de Louvois découverts par M. l'abbé Lévesque.) pp 347-371. — J. de la Servière. *Les origines de la réforme en France.* (Analyse l'ouvrage de M. Imbart de la Tour sur les *Origines de la Réforme.*) pp. 384-391. = **20 Août.** — C. de Beaupuy. *Entre Aristote et Kant. La philosophie d'O. Hamelin.* (Comme professeur, comme écrivain, M. Hamelin relève nettement de

l'école, ou, plus exactement, de la tendance Kantienne, de l'esprit Kantien, suivant le point de vue plus radicalement idéaliste qui est celui de Ch. Renouvier.) pp. 513-533. = **5 Sept.** — X. Moisant. *La responsabilité.* (Histoire de la notion chrétienne de responsabilité. La souveraineté divine d'une part, la liberté humaine de l'autre, forment les deux pôles, inséparables, mais distincts, autour desquels se distribuent les éléments constitutifs de la notion d'être responsable. Dans la première phase de son histoire, la morale chrétienne s'oriente de préférence vers le rôle divin ; tandis que, dans la seconde, elle s'attache surtout au personnage humain.) pp.642-666.= **20 Sept.**— X.Moisant. *La responsabilité.* (La responsabilité est une idée composée où entre cette triple affirmation : l'homme est doué de liberté, l'homme a une destinée à remplir, l'homme est soumis à une sanction finale.) pp. 787-804.

EXPOSITOR (THE). Juillet. — W. M. Ramsay. *Historical Commentary on the First Epistle to Timothy.* (1. Date — vers 67 — ; 2. Organisation des églises pauliniennes ; 3. Les faux docteurs.) pp. 1-21. — B. D. Eerdmans. *The Book of the Covenant and the Decalogue.* (Le livre de l'Alliance et le Décalogue peuvent être, avec grande probabilité, assignés à la période Mosaïque.) pp. 21-33. — A. E. Garvie. *Studies in the Pauline Theology. VII. The End of the Law.* (Doctrine de S. Paul sur les rapports entre la loi et l'Évangile.) pp. 33-48. — F. H. Woods. *Ezechiel, Chapter IV. A Psychological and Pathological Problem.* (Cherche l'explication de la parabole en action rapportée par Ézéchiel IV dans une attaque de paralysie-ophasie dont le prophète aurait été frappé.) pp. 48-55. — C. Lattey, S. J. *The sinner in the City.* (Il est légitime d'identifier Marie, sœur de Marthe avec la Madeleine. Plus probablement aussi Marie-Madeleine est la « pécheresse » de Luc.) pp. 55-63. — J. R. Harris. *A Further Note on Testimonies in Barnabas.* (Nouveaux indices en faveur de l'existence, aux premiers siècles, de Recueils de Témoignages ou de textes des Prophètes dont on se servait contre les Juifs.) pp. 63-70. — E. H. Askwith. *The Historical Value of the Fourth Gospel. I. Introductory.* (Premier article d'une série où l'on s'efforcera d'établir que le quatrième Évangile est un document historique.) pp. 71-81. — St. Langdon. *Babylon at the Time of the Exile* (à suivre). (Plans de Babylone, du Palais avant Nabuchadnezar, du temple de Mardouk, avec commentaire.) pp. 82-96.= **Août.**— St. A. Cook. *Palestinian Excavations and the history of Israel.* (Reprend le thème exposé dans le mémoire lu par l'auteur au Congrès des Orientalistes de Copenhague : les phases principales de l'histoire d'Israel et leur rapport avec l'histoire générale d'après les fouilles archéologiques en Palestine.) pp. 97-114. — F. R. Tennant. *The Positive Elements in the conception of Sin.* (Analyse les éléments constitutifs de la notion de péché.) pp. 114-130. — A. E. Garvie. *Studies in the Pauline Theology. VIII. The Victory over Death.* (Doctrine de S. Paul sur la résurrection des corps comme conséquence de l'œuvre rédemptrice du Christ, sur sa date et sa nature.) pp. 130-143. — St. Langdon, *Babylon in the Time of the Exile.* (Les portes de la ville, les temples secondaires, la liturgie et les fêtes religieuses.) pp. 143-158. — B. D. Eerdmans. *The Book of the Covenant and the Decalogue.* (Les deux tables de pierre contenaient non pas le Décalogue, mais les lois

du Livre de l'Alliance, exactement Exode XXI-XXIII, 13.) pp. 158-167. — W. M. Ramsay. *Historical Commentary on the First Epistle to Timothy.* (8. Les faux docteurs et leur rôle dans l'Église primitive.) pp. 167-185. = **Septembre.** — B. D. Eerdmans, *The Book of the Covenant and the Decalogue.* (Ce n'était pas non plus le Décalogue qui figurait sur les secondes tables de pierre. *Exode*, XXXIV. Tout ce récit a été remanié sous l'influence du Deutéronome. Le Décalogue a dû exister longtemps sous forme purement orale. Il remonte à une antiquité préhistorique et ne constitue pas un élément caractéristique de la législation mosaïque.) pp. 223-230. — A. E. Garvie. *Studies in the Pauline Theology. IX. The Purpose of God.* (Expose les divers éléments de la doctrine de S. Paul sur le plan divin dans le gouvernement du monde.) pp. 231-244. — E. H. Askwith. *The Historical Value of the Fourth Gospel. II. The Ministry of the Baptist.* (Compare la description du ministère de Jean dans le quatrième Évangile à celle que nous lisons dans les Synoptiques, dégage le point de vue du quatrième Évangile par où s'explique et se justifie le tableau spécial qu'il a tracé de l'activité de Jean.) pp. 244-263. — W. M. Ramsay. *Historical Commentary on the First Epistle to Timothy.* (9. Deux spécimens de faux docteurs, Hymenaeus et Alexandre. 10. Le premier des pécheurs : S. Paul lui-même ; 11. L'objet de la prière dans l'assemblée des fidèles ; 12. La manière de prier en public et l'ordre à suivre dans cette prière.) pp. 264-282. — G. R. Wynne. « *Mending their Nets* » *(Note on the Call of the Apostles James and John).* (Ce n'est pas « raccommodant leurs filets » qu'il faut traduire, mais les « disposant » et rangeant dans la barque.) pp. 282-285.

EXPOSITORY TIMES (THE). Juillet.— W. C. Allen, *Recent Criticism of the Synoptic Gospels.* (Examen critique, sous le rapport de la méthode et des résultats, de l'essai de reconstitution, tenté par Harnack, de la Source (Q), de Matthieu et de Luc.) pp. 445-449. — St. Langdon. *Recent Biblical Archaeology.* (Analyse critique de la publication de H. Radau, *Letters to Cassite Kings*, 1909.) pp. 456-459. — S. Daiches. *Psalm XVII, 15.* (Propose une traduction et une exégèse nouvelles de ce verset obscur.) pp. 472-473.— Eb. Nestle. *Genesis, XX, 17, 18 and Herodotus 105.* (Rapproche le mal dont fut frappée la maison d'Abimélech de celui dont les princes Scythes furent atteints pour avoir profané le temple d'Aphrodite à Ascalon et relève le fait que les deux événements se passent dans la même région.) pp. 476-477.= **Août.**— A. H. Sayce. *The Archaeology of the Book of Genesis.* (S'attache à éclaicir à l'aide des documents assyro-babyloniens divers éléments de *Genèse*, III.) pp. 505-509. — D Smith. *The Day of the Crucifixion.* (Adopte la date indiquée par les Synoptiques et entreprend de montrer que le quatrième Évangile bien compris ne la contredit pas.) pp. 514-518. — Ch. E. Scrimgeour. *Ezechiel and the Phoenician Script.* (Comme confirmation de la thèse qui attribue à la civilisation cananéenne une influence notable sur la pensée et la vie d'Israel expose que la phrase obscure qui se lit dans *Ézéchiel* 28, 3, ne devient intelligible que récrite en caractères phéniciens et corrigée dans la supposition de confusions survenues entre des lettres phéniciennes.) pp. 526-527. = **Septembre.** — A. H. Sayce, *Recent Oriental*

Archaeology. (Examen critique de plusieurs publications récentes dans le domaine de l'archéologie orientale : de Morgan, Langdon, Combe, Ungnad, Boissier.) pp. 541-543.— R. M. LITHGOW, *The Lucan Parables*, (Étudie l'ordre dans lequel S. Luc a disposé les paraboles et le compare à celui qu'a suivi S. Matthieu.) pp. 558-561. — A. H. SAYCE, *The Serpent in Genesis*. (Donne les raisons qui lui font voir dans le serpent de la Genèse le symbole du Dieu d'Éridou, Ea.) p. 562. — M. D. GIBSON, *Mene*, *Tekel*, *Upharsim*. (Suggère l'idée que ces trois mots étaient réellement gravés soit sur le mur de la salle de festin, soit dans quelqu'autre pièce du palais royal. Le prophète y aurait trouvé, en les interprétant à sa façon, le thème même de sa menaçante apostrophe.) pp. 562-563. — N. J. SCHLOEGL, *The Name of God in Genesis*. (Après étude comparée des divers textes, Massorétique, etc., estime qu'à l'origine le mot Jahvé ne figurait pas dans *Genèse I.-Exode III*, 12), p. 563. — Eb. NESTLE, *The Salt of the Earth and the Light of the World*. (Pour expliquer la juxtaposition de ces deux images rappelle que les anciens considéraient le sel comme de nature ignée, Pline, *Hist. Nat.* XXI, 9, 45.) p. 565.

HARVARD THEOLOGICAL REVIEW (THE). Juillet. — F. C. PORTER *The Bearing of Historical Studies on the Religious Use of the Bible*. (Examine dans quel cas et à quelles conditions l'étude scientifique de la Bible peut en empêcher ou en favoriser l'usage religieux.) pp. 253-276.— B. W. BACON, *Jesus the Son of God*. (Exégèse des différents textes de l'A. T. et du N. T. qui peuvent aider à comprendre en quel sens Jésus se disait Fils de Dieu.) pp. 277-309. — E. S. DROWN, *A Basic Principle for Theology*. (Il n'y a plus aujourd'hui comme au temps d'Augustin, de Th. d'Aquin, de Calvin, de système théologique. Le principe, qui en serait la base, manque. Et pourtant il faudra bien que l'esprit arrive tôt ou tard à unifier les connaissances religieuses. Quels caractères devrait avoir ce principe. A l'exclusion de plusieurs autres, l'idée du royaume de Dieu paraît les posséder.) pp. 310-322. — W. W. FENN, *The marrow of Calvin's Theology*. (Exposé des idées de Calvin sur le péché et la Rédemption.) pp. 323-339. — S. V. R. TROWBRIDGE. *The Alevis, or Deifiers of Ali*. (Étude sur la religion des sectateurs d'Ali, le fils adoptif de Mahomet.) pp. 340-353. — C. H. HAYES. *What have Facts to do with Faith?* (La foi chrétienne, malgré sa portée transcendante, repose nécessairement sur des faits réels qui ont dû être constatés.) pp. 354-365. — J M. WARBEKE. *Friedrich Nietzsche, Antichrist, Superman and Pragmatist*. (Exposé sommaire des idées principales de Nietzsche.) pp. 366-385.

INTERPRETER (THE) Juillet. — W. E. BARNES. *Micah the Prophet : An Introduction*. (Caractères généraux des prophètes d'après les Livres historiques de l'A. T. Ce que nous savons de Michée.) pp. 353-364. — A. MENZIES. *The Bearing of modern Biblical Study on the New Testament*. (Comment il faut concevoir, en l'état présent des recherches bibliques : 1° La place du N. T. dans notre religion ; 2° Le message lui-même, le contenu du N. T.) pp. 365-383. — R. H. KENNETT. *St. Paul's Reference to the Resurrection, II*. (Commentaire de I Cor. XV, 20-21. S. Paul y parle de mort et de vie spirituelles.) pp. 384-393. — H. MC LACHLAN.

The Man working on the Sabbath. (Cet épisode qui se lit dans le Codex Freer, et que nous connaissions déjà par le Codex Bezae (Luc, VI, 5), pourrait fort bien être un fragment authentique de S. Luc.) pp. 419-424.

IRISH (THE) THEOLOGICAL QUARTERLY. Juillet. — J. J. TOOHEY, S. J. *The three Kinds of Certitude.* (Examine et complète les notions fournies par les manuels sur les trois espèces de certitude, métaphysique, physique et morale.) pp. 251-263. — J. KELLEHER, *Immoral Contracts.* (Critique des conditions proposées par les moralistes pour justifier la non validité des contrats immoraux.) pp. 264-274. — T. J. WALSHE, *Prehistoric types.* (Remarques climatériques, géographiques, zoologiques et anthropologiques sur la période pléistocène.) pp. 304-312. — P. J. TONER, *Lot of those Dying in Original Sin.* (Exposé des opinions des Pères et des théologiens sur le sort des enfants et des adultes, par ailleurs innocents, mourant avec le péché originel. S. Augustin, avec ses opinions rigides, « a sacrifié la tradition à la logique d'un système privé ». Sa doctrine a été abandonnée par nombre de théologiens modernes.) pp. 313-326.— P. BOYLAN. *The New Testament and the newly discovered Texts of the Graeco-roman Period.* (Montre l'importance des inscriptions, papyrus et ostraka récemment publiés, pour la connaissance du Nouveau Testament.) pp. 327-344.

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE, XXIII, 4. — P. M. MORARD, O. PR. *Zur apologetischen Frage.* (Analyse l'ouvrage du P. Gardeil : *La crédibilité et l'apologétique*, et en souligne l'importance pour le progrès des questions apologétiques.) pp. 393-407. — P. ANT. ROHNER, O. PR. *Die Unio in Persona.* (Exposé de l'art. 2 de la III P., qu. II. L'auteur oppose la doctrine de S. Thomas aux considérations historico-critiques de Harnack dans sa brochure : *Das Wesen des Christentums.* Par là-même, il place, tout à la fois, la doctrine du Docteur angélique dans une lumière nouvelle et démontre la complète nullité des raisonnements de Harnack. Il critique ensuite la forme syllogistique, dans laquelle certains commentateurs ont mis l'argument de cet article.) pp. 408-418. — P. NORB. DEL PRADO, O. PR. *An Deus sit* (1er art.) (Commentaire de la II qu. de la I P., 1 et 2 art.) pp. 438-461. — Dr JOS. CEVOLANI. *Die « Propositio incidens » in der traditionnellen Logik.* (C'est à tort que la logique traditionnelle admet une proposition incidente, dite déterminative. La proposition incidente déterminative, tout d'abord, n'est pas une incidente ; en second lieu, ce n'est même pas une proposition.) pp. 462-469.

JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY AND SCIENTIFIC METHODS. 10 Juin. — FR. C. DOAN. *The Cosmic Character.* (Le caractère cosmique, le Dieu vivant qui semble être la source de l'expérience religieuse se distingue par la faculté de se conserver vivant, de préférer parfois la dissolution à l'organisation, de jouir dans l'ensemble d'une santé inconsciente et d'avoir une aspiration infinie à l'existence person-

nelle sous la forme humaine. Par suite, il a comme l'homme une vie cérébrale et présente les mêmes alternatives de dépression et d'énergie.) pp. 309-316. — D. Fisher. *Common Sense and Attitudes.* (Le sens commun s'oppose aux attitudes ou manières de voir et de sentir purement subjectives. Le sens commun est unique tandis que les attitudes sont multiples et entrent en conflit. Ces mêmes caractères se retrouvent de part et d'autre en philosophie où la similitude des systèmes basés sur le sens commun contraste avec la diversité de ceux qui sont fondés sur des attitudes.) pp. 316-323. — R. W. Sellars. *Causality.* (Expose une théorie de la causalité qui la représente comme intermédiaire entre l'espace et le temps dans le processus de la réalité.) pp. 323-328. = **24 Juin.** — G. R. Dodson. *An interpretation of the St-Louis Philosophical Movement.* (Si les initiateurs du mouvement philosophique qui commença à Saint-Louis vers 1859 s'adonnèrent à l'étude du système de Hegel, c'est qu'ils y trouvaient le moyen de concilier leurs aspirations scientifiques avec leur attachement aux croyances chrétiennes, qu'ils y voyaient une pleine justification et une organisation remarquable de la pensée pure et qu'il leur semblait s'adapter merveilleusement à la nature de l'expérience et aux exigences de la vie.) pp. 337-345. — J. W. Hudson. *Hegel's Conception of an Introduction to Philosophy.* (Dans sa « Phänomenologie des Geistes » Hegel partant d'une attitude caractéristique du sens commun et s'inspirant d'une profonde connaissance de l'histoire de la philosophie, sans toutefois la suivre en détail, conduit son lecteur à l'intelligence du plus grand nombre des systèmes typiques, en attirant l'attention sur la marche de l'esprit. Il n'introduit à son propre système qu'en cherchant à faire la synthèse de tous les points de vue qu'il a exposés.) pp. 345-353. — E. H Rowland. *A case of Visual Sensation during Sleep.* (D'après son expérience personnelle, signale quelques analogies entre l'état d'hypnose et celui d'un dormeur qui garde les yeux demi-ouverts pendant son sommeil.) pp. 353-357. = **8 Juill.** — A. E. Davies. *Education and Philosophy.* (Aux États-Unis, la culture scientifique a souffert de l'association des sciences avec les arts techniques et mécaniques et de leur séparation d'avec la philosophie. Celle-ci, à son tour, s'en est également ressentie et de plus, elle a été atteinte par la décadence des études classiques. Pour que la philosophie reprenne son rôle dans l'éducation, il est nécessaire qu'on remette en honneur la culture littéraire, la logique et l'histoire de la philosophie.) pp. 365-372. — *Discussion.* J. E. Russell. *Why not Pluralism?* (Le pluraliste, pour être logique, n'est pas contraint d'admettre que les êtres réels n'ont aucune variété interne et qu'ils sont absolument isolés les uns des autres. Il n'est pas davantage obligé d'expliquer l'interaction qu'il accepte comme un fait d'expérience ni, par suite, la connaissance qui est une forme spéciale d'interaction. La réfutation du pluralisme par le Prof. Taylor qui se fondait sur les suppositions contraires demeure donc sans force.) pp. 372-378. — A. W. Moore. *Pragmatism and Solipsism.* (Reproche au Prof. Pratt de n'avoir tenu aucun compte dans son livre « What is Pragmatism ? » des explications de Dewey pour repousser l'accusation de solipsisme adressée à sa théorie pragmatiste de la connaissance.) pp. 378-383.

JOURNAL DE PSYCHOLOGIE NORMALE ET PATHOLOGIQUE. — **Juillet-Août.** — Th. Ribot. *La mémoire affective et l'expérimentation.* (Remarques sur les expériences de Külpe en fait de mémoire affective. La conclusion la plus sûre qu'on puisse tirer de ces expériences, c'est que le problème, non pris en bloc, mais décomposé en ses variétés individuelles, est éminemment complexe.) pp. 289-292. — R. Benon et P. Froissart. *Les fugues en pathologie mentale.* (La fugue est un état psycho-morbide de l'activité, survenant presque toujours brusquement, transitoire et accidentel, qui s'exécute sous forme de voyages, marches, courses, fuites, etc. Historique de la question des fugues. Études cliniques et considérations médico-légales et sociales sur les fugues.) pp. 293-330. — *Société de Psychologie.* (Pierron : Sur un dispositif pour l'étude des temps de réaction et du sens du temps au moyen d'excitations sensorielles d'intensité constante ; Poyer : Sur un cas d'idées messianiques.) pp. 331-343. — *Société de Psychiatrie.* (G. Maillard, Ch. Richet fils et Mutel : Sclérose atrophique, symétrique et généralisée des lobes occipitaux, n'ayant pas déterminé de trouble visuel ; Raymond et Pierre Janet : Un cas de délire systématique à la suite de pratiques spirites ; Chaslin et Collin : Idées-fixes de grandeur ; Boudon et Caraven : Un cas de mythomanie ; G. Maillard : Neuf cas d'écriture en miroir spontanée chez des enfants anormaux ; Chartier : Psychose polynévritique chez un alcoolique ; Leri et Vurpas : L'état mental de la chorée de Huntington ; Rose et Touchard : Hémiplégie droite et aprasie gauche.) pp. 344-351 = **Sept.-Octobre.** — P. Hartenberg. *Les perversités du caractère chez les hystériques.* (Chez les hystériques, les perversités relèvent non de l'hystérie elle-même, mais de tares dégénératives du sens moral : en revanche, chez les hystériques, les perversités s'enrichissent, dans leurs manifestations, d'une abondante et fantaisiste fabulation, issue de cet excès d'imagination plastique mal contrôlée qui constitue la mentalité hystérique et engendre par ailleurs les autres symptômes de l'hystérie : autosuggestions, hallucinations, somnambulisme, etc.) pp. 385-391. — Drs Pascal et Nadal. *Le sourire et le rire dans la démence précoce.* (Étude clinique, psychologique et médico-légale sur ce même sujet.) pp. 392-407. — P. Borel. *Rêverie et délire des grandeurs.* (Montre le rôle que joue la rêverie dans la genèse d'un certain nombre de délires de grandeur et établit le lien qui réunit ceux-ci aux phénomènes habituels de l'idéation normale.) pp. 408-437. — Dr R. Dupouy. *Histoire d'un paranoïaque persécuté-persécuteur filial et délirant interprétatif.* pp. 438-455. — Du même auteur (Compte rendu du *XIXe* congrès des Aliénistes et Neurologistes de France.) pp. 456-465 ; — *Société de Psychologie.* (M. Blondel : Troubles de l'humeur, obsessions et impulsions, interprétations délirantes chez une débile.) pp. 466-472. — *Société de Psychiatrie* (Camus et Blondel : Un cas de cénesthopathie à prédominance céphalique.) pp. 473-476.

JOURNAL (THE) OF THEOLOGICAL STUDIES. Juillet. — H. H. Howorth. *The influence of St Jerome on the Canon of the western Church I.* (S. Jérôme, qui dans ses premiers travaux s'en rapportait aux Septante pour l'Ancien Testament, à partir de 390-391 croit que le vrai texte et le

vrai canon sont dans le texte hébraïque.) pp. 481-496.— F. E. Brightman. « *Common Prayer* ». (Montre par des citations que ce terme n'était pas une nouveauté, mais une locution familière employée depuis l'antiquité pour désigner la prière publique et commune par opposition à la prière privée.) pp. 497-528. — *Documents.* C. H. Turner. *Iter Dunelmense : Durham Bible mss, with the Text of a leaf lately in the possession of Canon Greenwell of Durham, now in the British Museum.* (Description de deux mss. de Durham d'origine irlandaise, contenant les évangiles, et d'un feuillet contenant un texte biblique, *Reg.* XI, 29-XII, 18, et apparenté au *codex Amiatinus.*) pp. 524-544. — F. L. Griffith. *Some Old Nubian Christian Texts.* (Un ms. de Berlin et un du British Museum contiennent des fragments chrétiens en vieille langue nubienne qui n'avait pas encore été comprise jusqu'ici. On a pu en faire le déchiffrement. Le ms. de Londres contient le récit de miracles de S. Mena. Traduction proposée.) pp. 545-551. — *Notes and Studies.* J. Chapman, O. S. B. *Dr Harnack on Luke X, 22 : No man knoweth the Son.* Les objections faites par Harnack contre ce texte proviennent d'un a priori.) pp. 552-566. — *A note by the late Dr Hort on the words* κόφινος, σπυρίς, σαργάνη. — T. L. Hicks. ΠΡΟΣΚΑΡΤΕΡΗΣΙΣ *(Ephesians VI, 18).* (On trouve ce mot employé dans une inscription trouvée en Crimée, *Corpus Insc. Graec.*, n° 2114 b.) pp. 571-572. — J. Ross. ΑΡΠΑΓΜΟΣ *(Philippians II, 6).* (Entend ce terme au sens actif et l'interprète comme une réponse aux idées juives sur le Messie.) pp. 573-576. — A. J. Wilson. *Emphasis in the New Testament.* (Αὐτόν, αὐτούς sont employés emphatiquement quand ils précèdent le verbe.) pp. 575-579. — C. F. Burney. *Old Testament Notes.* (1. Le signe de l'Emmanuel. L'opinion traditionnelle d'après laquelle le signe était de nature miraculeuse a de sérieux fondements. 2. Exemples de rimes dans le Cantique des Cantiques. — 3. Le nom de l'hôte de l'Égyptien Sinuhe étant Amu-an-shi, il appartiendrait au clan de Hamor, qui habitait la région de Sichem.) pp. 580-589. — C. L. Feltoe. *St John and St James in Western « Non-Roman » Calendars.* (Constate dans ces calendriers la présence de fêtes consacrées à S. Jean et à S. Jacques à l'époque de Noël et remarque une certaine confusion entre les deux Jacques.) pp. 589-592. — E. Bishop. *Liturgical Comments and Memoranda. II.* (La thèse du Dr Buchwald sur l'Épiclèse est erronée.) pp. 592-603.

MIND. Juill.— F. H. Bradley. *On Truth and Coherence.* (Bien que des éléments donnés nous soient indispensables pour connaître, il ne s'ensuit pas qu'il y ait des faits indépendants de notre connaissance. Aucun jugement de fait considéré isolément n'est infaillible ; un même fait peut tantôt être admis comme réel, tantôt rejeté comme illusoire, suivant que l'une ou l'autre alternative nous permet d'établir entre nos idées un ordre plus vaste et plus parfait. Le seul critérium de la vérité est donc celui de systématisation qui se définit par la cohérence des notions et par leur étendue.) pp. 329-342. — S. E. Mc Taggart. *The Relation of Time and Eternity.* (Si le temps est considéré comme réel, la manière la moins inexacte de concevoir l'éternité ou existence en dehors du temps est de la regarder comme un perpétuel présent, bien

que cette expression ne soit alors qu'une métaphore. Mais, si l'on pense que le temps n'est qu'une illusion qui s'impose à notre perception, en ce cas, suivant que l'on estime que la loi du temps est de nous éloigner d'une connaissance de plus en plus parfaite de la réalité intemporelle ou au contraire de nous y amener, on peut voir dans l'éternité le point de départ du temps ou, au contraire, le terme où il aboutit. Pour des raisons morales, M. Mc Taggart penche pour cette dernière opinion.) pp. 343-362. — A. R. Whately. *The Higher Immediacy*. (Un moi transcendant est impliqué comme moyen terme entre toute perception et la réflexion dont elle devient l'objet. Le moi est immanent à ses états considérés dans leur totalité, mais il est transcendant à chacun d'eux et à toute la vie temporelle. A chacun de ses stades, la réflexion est, pour ainsi dire, une perception et elle en a le caractère immédiat.) pp. 363-376. — D. L. Murray. *Pragmatic Realism*. (Le réalisme pragmatiste emprunte au réalisme naïf sa distinction fondamentale entre la chose et l'idée, à l'idéalisme sa conception de la dépendance de la réalité connue à l'égard de notre pensée, interprétant toutefois cette dépendance dans un sens volontariste, mais il refuse de considérer le réel comme quelque chose de rigide et d'absolu et de fonder la connaissance sur des éléments situés en dehors de l'expérience. pp. 377-390. — Helen Wodehouse. *Knowledge as Presentation*. (Il n'y a pas de connaissance sans présentation et, dans toutes les parties de notre champ d'expérience (sens, mémoire, imagination, intuition), ce qui est présenté, c'est la réalité. Aussi n'a-t-on pas le droit d'attribuer une importance prépondérante aux présentations d'un ordre donné, p. ex. aux présentations sensibles.) pp. 391-399. — *Discussions*. F. C. S. Schiller. *Logic or Psychology?* (Il y a sans doute intérêt à distinguer la psychologie de la logique. Pourtant, c'est seulement en s'appuyant sur une étude détaillée des esprits individuels que le logicien établira l'existence d'une vérité objective, qu'il expliquera le partage de la connaissance en réalité objective et en processus psychique, enfin qu'il se fera une idée exacte des lois scientifiques qui non seulement sont dégagées de faits particuliers, mais doivent toujours pouvoir s'y adapter.) pp. 400-406. — L. J. Walker. *Humanism and The Ethics of Martineau*. (Réponse aux objections de Schiller contre le parallèle établi entre l'Humanisme et la Morale de Martineau.) pp. 407-410. — A. W. Bennett. *The Cosmology of Prodicus*. (On peut se faire une idée de la Cosmologie de Prodicus en se reportant à un passage des « Oiseaux » d'Aristophane et à certains fragments de tragédies perdues d'Euripide.) pp. 411-413. — F. B. Bax. « *The Roots of Reality* ». (Répond aux critiques adressées par M. Barker à son livre publié sous ce titre.) pp. 414-416.

PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH. 3. — P. Balzer S. J. *Die spezifischen Sinnesqualitäten im Lichte physikalischer Tatsachen*. (Prouve à l'aide des données des sciences physiques que la couleur et les autres qualités sensibles n'existent dans les choses que *causaliter* et non *formaliter*.) pp. 299-344. — A. Baeumker. *Neue Beiträge zur Lebens- und Entwickelungsgeschichte des René Descartes. Nachtrag*. (Confirmation par M. Max Simon de l'opinion soutenue par l'auteur sur l'origine

des signes alphabétiques dont se servait Descartes.) p. 345. — E. Rolfes. *Eine kritische Beleuchtung von S. 604-658 (2. Aufl.) aus Kants Kritik der reinen Vernunft.* (Relevé méthodique des fautes et des erreurs contenues dans cette partie importante de l'œuvre de Kant.) pp. 245-258. — B. Jansen S. J. *Cicero als Philosoph.* (Analyse critique des opinions philosophiques de Cicéron.) pp. 359-377.

RAZON Y FE. Juillet. — L. Murillo. *La Santa Sede y el Libro de Isaías* (suite). (Exposé et réfutation des arguments de la critique moderne contre l'authenticité du livre d'Isaïe.) pp. 299-316. = **Août.** — J. M. Bover. *El dogma de la Redención según los Padres Apostólicos.* (Contre Ritschl, Harnack et Sabatier, montre que les Pères Apostoliques ont au fond sur la rédemption du Christ la même doctrine que S. Anselme et S. Thomas.) pp. 427-442. — L. Murillo. *La Santa Sede...* (suite). (Compare les chronologies biblique et cunéiforme, dont il montre l'harmonie.) pp. 487-491.= **Sept.**— E. Ugarte de Ercilla. *Nuevos orientaciones de la Moral.* (Résumé et critique de la morale des idées-forces.) pp. 19-33.

REVUE AUGUSTINIENNE. 15 juillet. — Pierre Gentil. *L'analogicité de l'être.* (Être incréé, être en soi, être dans un autre, telle est dans sa multiplicité de formes, l'être réel, d'abord confusément perçu, puis analysé et défini par l'intelligence. Dieu, la créature, la substance, l'accident ne sont pas univoques, mais analogues. L'analogie de proportionnalité convient seule à l'être parce que seule elle permet d'établir un rapport entre l'être créé et l'être incréé. L'abstraction de l'analogue est un compromis entre le semblable et le divers, et un compromis inévitable, indispensable à l'identité proportionnelle.) pp. 5-49. — J. Roberkof. *Le sous-diaconat est-il un sacrement?* (Expose les deux thèses adverses touchant la sacramentalité du sous-diaconat, se range à l'opinion qui voit dans le sous-diaconat une participation à la nature du sacrement.) pp. 96-105. = **15 août.** — P. Horst. *De la distinction entre la nature et l'individu.* (La distinction réelle partielle entre l'individu et la nature, non seulement n'est pas exigée par les textes de saint Thomas et de ses principaux commentateurs, mais elle doit être rejetée au nom du réalisme tempéré.) pp. 185-199.

REVUE BÉNÉDICTINE. Juillet. — G. Morin. *Un traité priscillianiste inédit sur la Trinité.* (Il est contenu dans le ms. 113 de Laon. Ce traité « est manifestement une production issue du milieu priscillianiste de la première heure ; nombre de traits paraissent dénoter qu'il est l'œuvre personnelle de Priscillien.») pp. 255-280. — A. Wilmart. *Un missel grégorien ancien.* (Il est contenu dans le *Cod. Casin.* 271, date du VII-VIIIe siècle et représente le type le plus ancien connu du sacramentaire grégorien.) pp. 281-300.— P. De Meester. *Études sur la théologie orthodoxe* IV. *La providence de Dieu.* (La providence divine comprend la conservation, la coopération, la direction. Le mal dérive du péché originel ; le mal est quelque chose de positif ; le mal moral est permis de Dieu, qui le fait servir au bien. — La question de la prescience est traitée de façon

superficielle.— Dans la prédestination, la raison déterminante du décret providentiel est dans la prescience que Dieu a des bonnes ou des mauvaises œuvres.) pp. 371-383.— G. Morin. *Noël en novembre?* (Cette date est indiquée dans l'*Opus imperfectum in Matthaeum* d'un évêque arien du Ve s., dans cinq des anciens calendriers mozarabes.) pp. 388-390.

REVUE BIBLIQUE. Juillet. — M. J. Lagrange. *La Parabole en dehors de l'Évangile* (fin). (Le machal sémitique : dans l'Ancien Testament, chez les Rabbins. L'allégorie et la parabole dans les apocalypses. Conclusions: Il ne faut pas s'attendre à ne rencontrer dans l'Évangile que des paraboles à l'état pur sans mélange d'allégorie ; celui qui propose la parabole a pour but de faire une certaine clarté ; mais si le sujet est relevé, la parabole, qui ne l'aborde qu'indirectement, n'est pas de nature à faire une pleine lumière.) pp. 342-367. — P. Dhorme. *Les Pays bibliques au temps d'El-Amarna.* (fin). (Expose les campagnes militaires dont il est question dans les lettres d'El-Amarna et les modifications politiques qui en furent le résultat.) pp. 368-385. — J. Labourt. *Le cinquième livre d'Esdras.* (Introduction, contenu et valeur du 5e livre d'Esdras, travaux dont il a été l'objet, manuscrits et textes, problème littéraire, traduction et commentaire.) pp. 412-434.

REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. 1er juillet. — J. Bricout. *Sont-ils encore chrétiens?* (On n'est pas chrétien, si l'on n'admet pas, tout au moins, la mission divine et la souveraine autorité, en matière religieuse, de Jésus-Christ. Or, les protestants libéraux rejettent tout cela. Jésus n'est plus le maître de leur pensée, de leur foi, de leur piété, de leur vie religieuse. Ils ne sont donc plus chrétiens.) pp. 5-35. — P. Godet. *J. A. Mœhler.* (Retrace sa vie et ses œuvres.) pp. 36-57. = **15 juillet.** — E. B. Allo, O. P. *La personnalité de saint Thomas d'Aquin.* (Montre comment sa personne et son œuvre révèlent en lui le type idéal de la liberté, de l'indépendance à l'égard de tout ce qui borne la vue ou rétrécit le cœur.) pp. 148-174. — L. Cl. Fillion. *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre les évangiles et la vie de J.-C.* (Baur et l'école de Tubingue.) pp. 175-187. — P. Thone. *Le principe d'autonomie.* (Quand nous donnons notre assentiment à une définition doctrinale ou à une prescription pratique de l'Église, nous n'abdiquons pas notre liberté, ni notre autonomie. Il n'y a pas substitution d'une personnalité étrangère à la nôtre ; nous demandons seulement à une personnalité plus éclairée, plus autorisée que la nôtre, une direction spirituelle et morale que nous faisons nôtre spontanément et librement, parce que nous sentons bien qu'agir ainsi, c'est nous conformer aux exigences de notre raison elle-même qui légitime à ses yeux la prérogative dont jouit cette personnalité.) pp. 188-208. = **1er sept.** — F. Dubois. *L'Église enseignante.* (Oppose la conception catholique du sujet et de l'objet de l'infaillibilité de l'Église à la conception moderniste (Loisy, Tyrrell.) pp. 513-554. = **15 sept.** — A. Villien. *La discipline des sacrements.* (Étudie les rites primitifs suivant lesquels on conférait le baptême : 1° l'admission au catéchuménat 2° les rites préparatoires au baptême.) pp. 641-664.

REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE. Juillet. — J. Mahé, S. J. *La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie* (fin). (1° Le Saint-Esprit vient en nous substantiellement, il est la cause formelle de notre adoption divine, l'œuvre de sanctification lui est propre, non pas toutefois en ce sens que les autres personnes divines soient exclues. — 2° Saint Cyrille admet une grâce sanctifiante, mais celle-ci n'est pas quelque chose de séparé de l'Esprit-Saint. — 3° L'inhabitation substantielle du Saint-Esprit n'a été accordée à personne sous l'Ancienne Loi, mais les Israélites n'étaient pas dépourvus de secours surnaturels.) pp. 469-492. — J. M. Vidal. *Un recueil manuscrit de sermons prononcés aux conciles de Constance et de Bâle.* (Manuscrit appartenant à l'auteur. Il fut compilé par Coloman Chnapp (+ 1443) représentant de divers prélats au concile de Bâle. Les sermons sont très utiles pour l'histoire des deux conciles.) pp. 493-520.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. Juillet — H. Poincaré. *La logique de l'infini.* (Examen des tentatives faites par MM. Russell et Zermelo pour lever les antinomies auxquelles les conduisait l'application des règles de la logique à des collections infinies. Ces antinomies « proviennent toutes de l'oubli de cette condition si simple : on s'est appuyé sur une classification qui n'était pas immuable et qui ne pouvait pas l'être. ») pp. 461-482. — L. Dauriac. *Les sources néocriticistes de la dialectique synthétique dans l'«Essai sur les Éléments principaux de la Représentation.* » (Examine dans quelle mesure O. Hamelin continue ou réforme Renouvier.) pp. 483-500. — *Correspondance inédite de Ch. Renouvier et de Ch. Secrétan* (suite) pp. 501-551. — A. Rey. *Identité et réalité, par E. Meyerson* (Étude critique.) pp. 552-565.

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE. Août. — Cl. Piat. *Les sanctions.* (Si la justice terrestre ne s'accomplit pas dans une justice ultérieure, la loi morale devient inique à l'égard du juste, parce qu'elle lui refuse le bonheur auquel il a droit et qui constitue sa destinée ; la loi morale devient impuissante à l'égard du méchant.) pp. 357-369. — P. Hadelin Hoffmans. *Roger Bacon. L'intuition mystique et la science.* (L'illumination intérieure de l'âme sous l'action de l'Intellect suprême constitue pour Bacon le moyen naturel et régulier d'arriver à la science. A l'irradiation divine répond une adhésion de l'intelligence. Bacon manifeste l'endroit de la raison humaine une défiance qui le conduit jusqu'à appeler à son aide dans le problème de la certitude, l'autorité d'une révélation philosophique primitive et à faire de l'Écriture et de la tradition la norme des vérités rationnelles ou théologiques.) pp. 370-397. — J. Alibert. *Pour lire en psychologue la vie des Saints.* (Étudie dans la psychologie des saints les points suivants : 1, états forts des saints ; — 2, états faibles ; — 3, origine des idées ; — 4, induction du moi à autrui ; — 5, procédé négatif et procédé positif pour la connaissance des attributs divins ; — idée du moi.) pp. 398-425.

REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN. 2. — F. Nau. *Littérature canonique syriaque inédite* (suite et fin). (Contient principalement des lettres

et des canons adressés par les papes et les évêques aux églises ou à des particuliers.) pp. 113-130. — F. Nau. *Fragment syriaque des « voyages » de saint Pierre.* (Court document tiré du manuscrit syriaque de Paris n° 179, et dont le contenu se rattache au cycle des apocryphes clémentins.) pp. 131-134. — M. Brière. *Histoire de Jean le Siloïte.* (Traduite d'après un manuscrit d'Oxford. Contient l'histoire d'un saint personnage qui passa sa vie au fond d'un puits.) pp. 155-173. — R. Griveau. *Notices des manuscrits arabes chrétiens* (à suivre). (Ces notices se réfèrent aux seuls manuscrits entrés à la bibliothèque nationale depuis la publication du catalogue du fonds arabe.) pp. 174-188. — S. Vailhé. *Saint Euthyme le Grand, moine de Palestine (376-473)* (suite - à suivre). (Ch. VI. Dernières années de saint Euthyme.) pp. 189-202.

REVUE DE PHILOSOPHIE. Juillet. — F. Blanche. *La Notion de vérité dans le pragmatisme.* (Malgré les divergences plus apparentes que foncières des pragmatistes touchant la notion de vérité, la définition qu'ils donnent de celle-ci pourrait se condenser en cette formule : « La vérité est le phénomène qui caractérise une affirmation, lorsque les conséquences répondant au dessein qui en détermine le sens viennent à se réaliser. » Mais ce critère pragmatiste de vérification n'est valable que pour les jugements synthétiques où le rapport du prédicat au sujet ne peut être découvert par l'analyse de ces deux termes ; et encore l'action demeure une condition extrinsèque : à proprement parler elle *ne fait pas* la vérité du jugement, car le succès dépend essentiellement de la conformité de nos idées aux choses, conformité antérieure à l'action.) pp. 5-25. — Comte Domet de Vorges. *De Kant à Saint Thomas.* (Remarques sur les articles de M. Fonsegrive, intitulés *Certitude et Vérité* parus récemment dans la *Revue de Philosophie.* M. Fonsegrive partant de Kant a voulu le dépasser, mais pour cela il a dû reculer de Kant à Descartes, puis de Descartes à S. Thomas. « Si pour donner les bonnes solutions, il faut reprendre celles qui avaient déjà cours dans les âges précédents, en quoi Kant a-t-il éclairé le problème ou mieux posé la question ? ») pp. 26-38. — G. Sortais. *Nature du syllogisme inductif.* (L'induction et la déduction ne sont pas deux formes de raisonnement essentiellement distinctes. L'esprit de l'homme ne raisonne qu'en procédant du général au particulier. Il n'y a donc pour lui que la déduction ; mais celle-ci varie accidentellement selon la matière (quantité, qualité, causalité) à laquelle on l'applique.) pp. 39-44. — A. Wessels. *La liberté et les phénomènes d'automatisme.* (Montre à quelles conditions la liberté est possible et ensuite que l'absence de ces conditions est précisément ce qui explique l'automatisme psychologique. L'exemple de l'hypnotisé invoqué par les déterministes est précisément le cas où les conditions organiques et psychiques sont telles qu'elles doivent fatalement abolir le libre arbitre : mais il reste qu'à l'état normal, l'homme est libre.) pp. 45-59. — M. Baelen. *Le mécanisme moniste de Taine*, 2e art. (Recherche quelles influences ont exercées sur Taine : Spinoza, Hegel, Condillac, St-Mill, A. Comte.) pp. 60-79. = Août. — N. Vaschide et R. Meunier. *Les théories de l'attention.* (Exposé critique des principales théories de l'attention. La théorie

périphérique motrice et affective, dont le représentant principal est M. Ribot, a été attaquée sur la totalité de ses points. Cependant le rapport constant entre l'attention et l'émotivité reste inattaquable au point de vue psycho-physiologique comme au point de vue psycho-pathologique, sans qu'on puisse d'ailleurs en rien induire de l'origine périphérique ou centrale, bien que l'origine centrale semble la plus probable.) pp. 119-139. — R. Saleilles. *L'origine du droit et du devoir.* (Exposé critique des différentes théories sur le fondement du droit. — Le droit apparaît, dans sa source initiale, comme fondé sur l'idée de liberté et de finalité, comme le moyen donné à l'individu pour remplir sa fin, quelle qu'elle soit, sociale, morale, religieuse ; et en même temps il apparaît dans son contenu positif comme une discipline sociale, par laquelle s'exprime l'adaptation de chacun à la vie du groupe collectif..., adaptation qui ne peut jamais devenir la négation de la liberté individuelle, la négation du droit de la personnalité ».) pp. 140-161. — P. Duhem. *Du temps où la Scolastique latine a connu la Physique d'Aristote.* (C'est seulement au premier tiers du XIIe siècle que les écrits physiques d'Aristote et de ses disciples hellènes ou musulmans commencèrent à passer de l'arabe au latin. On trouve des traces de la Physique d'Aristote chez Thierry de Chartres, Gilbert de la Porrée et, semble-t-il, chez Guillaume de Conches.) pp. 162-178. — J. Louis. *La détermination des concepts de matière, d'entendement et de raisons dans la philosophie de Schopenhauer.* (Genèse et signification des notions connues de matière, d'entendement et de raison chez Schopenhauer — et parallèle avec les mêmes notions chez Kant pour établir leurs divergences et leurs affinités. La détermination de ces concepts est présentée par Schopenhauer comme une inévitable propédeutique de sa théorie de la chose en soi.) pp. 179-199. = Sept. — P. Gény. *Le problème critique et la perception extérieure.* (Un problème de vérité ne peut se poser qu'à propos d'un jugement, et il y a un jugement qui apparaît très tôt dans le développement de notre connaissance : c'est le jugement d'extériorité. Le perceptionisme tient que ce jugement d'extériorité est l'expression d'une appréhension d'une *res* comme extérieure. Position avantageuse et qui, de plus, peut mettre ses adversaires au défi d'expliquer la genèse ou même la signification de l'idée d'objet extérieur.) pp. 243-255. — A. Véronnet. *L'atome nécessaire.* (C'est surtout au nom de la thermodynamique que la notion de l'atome ou de la matière discontinue et granulaire a été attaquée. Cette étude a pour objet d'établir l'existence des atomes. Dans ce premier article, consacré à des discussions préliminaires, l'auteur examine la théorie de M. Ostwald et les objections tirées de la thermodynamique.) pp. 256-271. — M. Baelen. *Le mécanisme moniste de Taine*, 3e art. (Résumé de la philosophie de Taine. L'auteur insiste sur son apriorisme et le manque d'unité qui lui vient de n'avoir pas su concilier trop d'influences diverses.) pp. 272-288.

REVUE PHILOSOPHIQUE. Juillet. — Dr Sollier. *Le Volontarisme.* (Exposé des confusions et contradictions qui règnent chez les philosophes contemporains, dans tout ce qui touche au concept de volonté. Les causes les plus puissantes du volontarisme sont : le besoin d'une

règle d'action morale pour soi-même, l'utilité qu'il y a à agir sur les autres, le besoin de nous croire libres, les préoccupations métaphysiques et religieuses. Il est urgent d'instituer une nouvelle critique du concept de Volonté et d'en opposer les résultats aux sophismes et aux paradoxes des volontaristes.) pp. 1-16. — H. Piéron. *Du rôle de la mémoire dans les rythmes biologiques.* (Étudie dans les faits les principaux phénomènes rythmiques chez les végétaux, chez les animaux inférieurs et chez les vertébrés supérieurs, et conclut : dans les rythmes intrinsèques où se note l'alternance de l'activité fonctionnelle qui use et du repos qui répare, l'intervention d'une persistance héréditaire est loin d'être la règle, elle est même douteuse ; tandis que les faits d'acquisition individuelle, les exemples de mémoire sont nets et nombreux avec une identité profonde du haut en bas de l'échelle des êtres.) pp. 17-48. — J. Sageret. *Le fait scientifique.* (Il n'y a pas de fait absolument « brut » ; mais il existe des faits plus ou moins bruts, pour la même raison qu'il existe des faits plus ou moins élaborés ; et ainsi il n'y a pas de fait absolument scientifique, mais des faits plus ou moins scientifiques. Le fait scientifique est celui qui décide des analogies, des rapports scientifiques entre les choses et les phénomènes. Contrôle historique de ces remarques à propos du fait de la chute des corps qui est devenu, par élaboration successive, le principe de la proportionnalité des forces aux accélérations qui leur correspondent.) pp. 49-92. = **Août.** — Dr J. Philippe. *Pour et contre la psychophysique.* (Les attaques dirigées contre la Psychophysique ont tort de ne pas distinguer entre la méthode de Weber et celle de Fechner : la première est expérimentale et a contribué énormément au progrès de la psychologie moderne ; la seconde est mathématique et déductive : elle fut à peu près stérile et reste surtout un exercice didactique.) pp. 113-149. — R. Brugeilles. *L'idéalisme social.* (L'idée directrice à laquelle le socialisme rattache les solutions des questions sociales est celle-ci : La société est un but nécessaire pour l'individu ; celui-ci doit constater sa subordination, son rôle unique de moyen, vis-à-vis d'une société à réaliser, et il doit travailler à la *réalisation* progressive de la conscience sociale. Preuves : Les êtres inanimés sont composés d'éléments plus simples subordonnés à l'ensemble qu'ils constituent ; — les cellules des organismes vivants sont également ordonnées et subordonnées à l'être vivant. Or la société est un organisme ; et ainsi les lois physiques et biologiques ne sont que l'expression mécanique des lois finalistes que devra découvrir la Sociologie.) pp. 150-179. — Th. Ribot. *Sur la nature du plaisir.* (Le plaisir est une forme supérieure de la vie normale, un rehaussement de l'état de santé physique et mentale ; sa cause dernière est l'activité non entravée des tendances.) pp. 180 192. = **Sept.** — Kozlowski. *L'explication scientifique et la causalité.* (Les théoriciens de la science, comme Mach et Avenarius, excluent la causalité de l'explication scientifique et veulent la remplacer par une pure « explication » ou dépendance fonctionnelle. Mais une description n'est pas une explication comme une analogie n'est pas une preuve. Chaque explication est une explication causale, c'est-à-dire la constatation et l'affirmation d'une dépendance irréversible.) pp. 226-254. — Ch. Lalo. *L'esthétique scientifique.* (Conditions et

programme d'une esthétique scientifique. Ce n'est ni avec « l'esprit géométrique », ni avec « l'esprit de finesse » qu'il faut aborder l'étude de l'esthétique, mais successivement, avec l'esprit géométrique, l'esprit physiologique, l'esprit psychologique, l'esprit sociologique. — Cet article doit servir d'introduction à un ouvrage qui va paraître : *Les sentiments esthétiques.* Paris, Alcan.) pp. 255-267. — SOCRATE GEORGESCO. *Des vicissitudes de la lutte pour la vie.* (L'homme, l'animal, tout autre être mouvant, détruit dans les limites de sa force, parce que le génie créateur qui est en lui, a besoin de détruire, pour créer. Ainsi s'expliquent la mort, le débordement des sentiments égoïstes, et chez l'homme, la guerre, les conflits, même la délectation de la chasse.) pp. 268-275. — G. L. DUPRAT. *Réligiosité et mysticisme d'après l'observation psychopathologique.* (Le sens du mystérieux ou le mysticisme le plus simple, le plus primitif, est d'origine psycho-pathologique autant que sociologique.) pp. 276-283. — R. HOURTICQ. *Il n'y a pas de logique formelle.* (La distinction d'une logique formelle, a priori, et d'une logique appliquée est une distinction surannée.) pp. 284-291.

REVUE PRATIQUE D'APOLOGÉTIQUE. 1er Juillet. — E. MANGENOT. *La résurrection de Jésus-Christ.* (Détermine les apparitions mentionnées par saint Paul et réfute les objections de la critique rationaliste ; établit la nature de ces apparitions. Elles ont été des perceptions sensibles, les apôtres et les premiers chrétiens ont réellement vu le corps de Jésus ressuscité.) pp. 481-510. — Mgr DOUAIS. *Lettre sur l'Apologétique.* (Nature et caractères des arguments apologétiques. L'apologétique a pour but d'établir la crédibilité de la révélation. Trois caractères distinguent l'argument apologétique : 1° Il est objectif. 2° Il est rationnel. 3° Il produit la certitude morale.) pp. 510-522. = **15 Juillet.** — M. D'HERBIGNY. *Les arguments apologétiques de saint Augustin.* (Exposé des réponses de saint Augustin à la Nouvelle Académie.) pp. 561-579. — J. DEDIEU. *Les origines de la morale indépendante.* (Les origines de la morale indépendante et laïque ne doivent pas être reculées au delà de 1580. Pendant longtemps la sagesse chrétienne domine les diverses ébauches d'indépendance tentées par le mouvement de la renaissance, de l'humanisme, du platonisme et du néo-stoïcisme.) pp. 579-598. = **1er Août.** — M. D'HERBIGNY. *Les arguments apologétiques de saint Augustin.* (La théodicée de saint Augustin expose et discute l'argument des degrés. L'argument des degrés suppose un raisonnement, mais facile et accessible à tous.) pp. 664-678. = **15 Août.** — P. DHORME, O. P. *La loi morale dans la religion Assyro-babylonienne.* (La loi morale n'était pas séparée de la religion. La religion commandait non seulement les devoirs envers la divinité, mais encore les devoirs envers les hommes. La notion du péché corrélative à celle de la loi morale est celle d'une offense personnelle à la divinité qui entraînait l'irritation de Dieu et le châtiment du coupable.) pp. 721-743. — M. D'HERBIGNY. *Les arguments apologétiques de saint Augustin.* (Exposé du manichéisme italo-africain vers 400 et réponse de saint Augustin.) pp. 745-759. = **1er Septembre.** — E. MANGENOT. *La résurrection de Jésus-Christ.* (Nature du corps ressuscité et apparu. Expose, réfute les fausses interprétations des exégètes modernes,

établit la véritable pensée de saint Paul. Pour l'apôtre, le corps glorieux du Christ n'est pas le simple cadavre réanimé du Sauveur ; tout en demeurant identiquement le même corps, il a subi une transformation qui l'a rendu apte à la nouvelle situation du Sauveur glorifié au ciel et agissant spirituellement dans l'Église.) pp. 803-821. — M. Gossard. *Vers les sources du devoir.* (Le Maître qui commande dans la Conscience, le Législateur du devoir, ce ne serait pas logiquement l'Être qui crée et produit, ce serait l'Être qui veut pour lui-même, qui s'adjuge l'activité de la créature libre par une nécessité de nature qui provient de ce qu'il est l'Être nécessaire.) pp. 822-839. = 15 Septembre. — Dom Cabrol. *La prière pour les morts.* (Montre comment cette dévotion est justifiée aux yeux de l'historien et du critique par son antiquité et son universalité.) pp. 881-893. — E. Mangenot. *La résurrection de Jésus-Christ.* (La découverte du tombeau vide n'est pas une légende ; c'est un fait historique au sens scientifique du mot, puisqu'il est attesté par des documents dignes de foi. Ce n'est pas un produit de la foi en la résurrection. Il ne peut, d'autre part, s'expliquer naturellement, les multiples explications naturelles imaginées par les incroyants ne résistent pas à un examen sérieux. Le corps, disparu du tombeau, en est sorti vivant, puisque les disciples l'ont vu et qu'il s'est montré à eux.) pp. 893-918.

REVUE THOMISTE. Juillet-Août. — R. P. Gardeil. *Le donné théologique.* (Le véritable donné théologique, c'est l'objet même de la science de Dieu, mis à notre portée dans les énoncés de la foi, dans les dogmes reçus et acceptés de foi surnaturelle. C'est la théologie positive, aidée par les moyens d'information scientifique, mais demeurant théologie, qui fournit le donné théologique. Le traité des Lieux théologiques endosse la valeur probante pour l'argumentation théologique). pp. 385-405. — R. P. Hugon. *Le mystère de la Rédemption.* (Le mystère de la Rédemption renferme les idées de satisfaction, de sacrifice et de délivrance). pp. 406-421. — G. J. Lahitton. *La vocation sacerdotale.* (L'appel de Dieu au sacerdoce est intimé à celui qui en est l'objet, non par des signes subjectifs pris en lui, mais par l'appel des ministres légitimes de l'Église, appel qui, seul, constitue la vocation vraie et proprement dite). pp. 422-440. — R. P. Mandonnet. *Des écrits authentiques de aint Thomas.* (Les catalogues de Pierre Roger, de Guillaume de Tocco, de Louis de Valladolid, de saint Antonin). pp. 441-455.

RIVISTA DI FILOSOFIA. Mars-Avril. — R. Ardigò. *Infinito e Indefinito* (Fin). (Un caractère quelconque abstrait pour la première fois d'un complexus particulier donné est fini comme tout élément concret. Mais l'idée abstraite reconnue comme le type commun de plusieurs êtres ou aspects particuliers et susceptible de s'appliquer à d'autres, sans limite, est, à ce point de vue, infinie au sens positif. Une idée générale n'est d'ailleurs pas une nature dégagée des images, mais une association de rythmes constituant diverses sensations.) pp. 1-21. — L. M. Billia. *La percezione intellettiva.* (La perception intellectuelle, acte intermédiaire entre la sensation et l'idée pure, fut aperçue pour la

première fois par Reid dont la doctrine fut corrigée et complétée par Rosmini. C'est seulement dans l'étude de cet acte qu'on peut trouver une solution au problème de la connaissance.) pp. 22-27. — E. D'ORS. *Religio est libertas. Saggio di un nuovo metodo nello studio dei rapporti tra la religione e la scienza.* (Dans tout homme qui travaille ou qui joue se manifeste le dualisme irréductible de la Puissance ou Liberté luttant contre la Résistance ou Fatalité. Celle-ci comprend dans son domaine non seulement le monde extérieur, mais encore le propre organisme de l'homme, ses propres phénomènes psychiques et jusqu'à ses sentiments. La science atteint partout où règne la Fatalité; quant à la Liberté, elle n'est autre que la Religion qui échappe ainsi à toute contrainte et à toute investigation.) pp. 28-37. — R. MONDOLFO. *Studi sui tipi rappresentativi.* (Met en relief, d'après des expériences personnelles, l'importance des mouvements dans l'imagination, les fonctions du langage, les pseudo-hallucinations et la localisation des images. Il s'agit toujours de sensations kinesthésiques et non de représentations de mouvements, car imaginer un mouvement c'est toujours commencer à l'exécuter et, par suite, le percevoir.) pp. 38-92.— A. FAGGI. *Lo Schelling e la Filosofia dell'Arte* (Pour Schelling, l'art seul réussit à rendre objectif et, par conséquent, universellement valable ce dont le philosophe ne peut avoir qu'une intuition intérieure et subjective.L'art perçoit les idées non comme idées mais comme réalités,il en fait des divinités,créant ainsi une mythologie.Schelling a eu le tort de croire à la possibilité d'une mythologie de la physique moderne.) pp. 93-107.= **Mai-Juin.** — A. RÂVA. *Introduzione allo studio della filosofia di Fichte.* (L'importance de Fichte dans l'histoire de la philosophie et l'intérêt qui s'attache à son œuvre vient de ce qu'il représente éminemment le passage du rationalisme du XVIIIme siècle à l'historicisme du XIXme.) pp. 1-8. — ERM. TROÏLO. *La formula Kantiana della conoscenza nelle relazioni tra la filosofia e la scienza.* (Kant a découvert entre la philosophie et la science un triple rapport. La philosophie est la forme dont la science est le contenu, la limite vers laquelle tend la science et le tribunal qui exerce à l'égard de celle-ci une suprême fonction critique. Cette formule des rapports de la philosophie et de la science a l'avantage de présenter le problème de la façon la plus brève et la plus substantielle et de donner l'espoir de le résoudre.) pp. 9-36. — A. LEVI. *Il fenomenismo empiristico e la concezione fenomenistica della scienza* (A suivre). (Exposé de l'empirisme phénoméniste chez Stuart Mill et Avenarius. Stuart Mill reste fidèle aux doctrines de l'empirisme anglais traditionnel, Avenarius s'en écarte sur beaucoup de points, donnant comme base à ses théories le principe d'économie ou du moindre effort.) pp. 37-53. — LUD. LIMENTANI. *La supremazia del criterio morale nella valutazione degli atti.* (A suivre). (Sous prétexte de largeur d'esprit, par affectation d'objectivité, on s'inquiète plutôt d'expliquer les actes mauvais que de les condamner. Il y a donc lieu à une propagande morale, en présence de cette crise de l'esprit public. Cette crise tient surtout à trois causes: à des interprétations erronées et à des applications défectueuses de doctrines scientifiques et philosophiques, aux excès et aux audaces immodérés dans les projets de renouvellement de la vie morale, enfin aux complications

incessantes des rapports sociaux et au développement de la conscience individuelle cherchant à s'affranchir de ses limites actuelles.) pp. 54-83.

RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA. Juillet. — L. Vigna. *Ragione e fede nelle opere di S. Anselmo.* (S. Anselme n'a pas tracé de ligne de démarcation entre la raison et la foi, mais, sans toutefois être rationaliste, il a préparé, par sa méthode, la distinction que les scolastiques devaient établir entre elles.) pp. 415-429 — G. L. Calisse. *Divisibilità e Continuità.* (A suivre). (Essaie de résoudre scientifiquement, et dans le sens d'Aristote, les difficultés de la division du continu. Examen des différentes solutions atomistes et dynamistes).pp. 430-441. — M. De Wulf. *La dottrina della Pluralità delle forme nell'antica scuola Scolastica del XIII secolo.* (Établit que la doctrine de la pluralité des formes est une déviation du Péripatétisme). pp. 442-460. — A. Gemelli. *La teoria somatica delle emozioni.* (Suite). (Examen des expériences de Sherrington et de Pagano et de la théorie de Revault d'Allonnes. Conclusions.) pp. 461-474. — G. Canella. *Certezza e verità* (suite.) (Critique des *Essais sur la connaissance* de G. Fonsegrive.) pp. 461-486.

RIVISTA DI SCIENZA. 3. — J. Demoor. *A propos du mécanisme des phénomènes d'irritabilité.* (Les manifestations de l'irritabilité, avec toutes leurs modalités complexes, sont l'expression externe des métamorphoses de la trame des organes, des tissus et des cellules ; elles sont la conséquence objective des variations intimes du métabolisme, lequel résulte des échanges chimiques se produisant nécessairement entre les matériaux qui sont en conflit dans l'économie.) pp. 65-103. — G. Sergi. *Lacune nella scienza antropologica.* (On n'est pas d'accord sur la signification de l'étendue du mot anthropologie. Au sujet de l'origine de l'homme, il est opportun de distinguer les rapports de descendance qui sont généalogiques de ceux qui sont morphologiques. Pour les classifications des races, beaucoup de méthodes ont surgi ; mais la véritable méthode doit principalement s'occuper de la forme, véritable substratum de la biologie : ce sont des formes qu'il faut connaître, distinguer et classifier.) pp. 104-110. — O. Jespersen. *Origin of linguistic species.* (La plupart des philologues admettent qu'il a fallu une longue série d'années de variations ou de fluctuations infinitésimales pour originer une langue spécifique ; pourtant on a constaté que certains enfants placés dans des circonstances spéciales sont capables de créer, pour se comprendre mutuellement, une langue qui peut différer de celle de leurs parents, au point de constituer réellement une nouvelle souche ou nouvelle espèce de langue.) pp. 111-120.

RIVISTA STORICO-CRITICA DELLE SCIENZE TEOLOGICHE. Juillet-Août. — G. Farina. « *Sedet ad dexteram* ». (Contre G. Meloni, l'auteur soutient que l'expression « sedet ad dexteram » n'implique pas, pour celui à qui elle est attribuée, les droits de prince héréditaire.) pp. 509-510. — L. Tonetti. *L'anima di Cristo nella teologia del N. T. e dei Padri.* (Expose le système d'Origène sur la préexistence des âmes en général et de celle du Christ en particulier ; suit à travers la littérature patris-

tique le mouvement de réaction contre les erreurs du docteur alexandrin.) pp. 510-526. — G. La Piana. *Una Omelia inedita di s. Gregorio Nisseno e le omilie* Εἰς τὸν εὐαγγελισμόν *attribuite a s. Gregorio Taumaturgo.* (Publie, avec une introduction critique le texte d'une homélie, en partie inédite et tirée d'un manuscrit grec de la Bibliothèque Nationale de Palerme. Elle est de la fin du quatrième siècle, antérieure à une autre homélie similaire, faussement attribuée à Grégoire le Thaumaturge et hérétique. L'orthodoxie de la pièce nouvelle est irréprochable. L'auteur est bien selon toute vraisemblance, Grégoire de Nysse lui-même.) pp. 527-563. — D. L. Baldisserri. *Una Bolla di Giulio II alla Comunità d'Imola.* (Cette Bulle est datée du 4 Novembre 1504. Elle a pour objet de réorganiser la ville d'Imola rentrée depuis peu sous la juridiction immédiate du Saint-Siège.) pp. 564-581. — E. Buonaiuti. *Il Cristianesimo al Congresso di Storia delle religioni.* (Constate que l'histoire du christianisme a tenu une place plus considérable que de coutume dans les travaux du récent congrès. Analyse rapidement les mémoires présentés.) pp. 591-596.= Sept.— U. Fracassini. *L'ultimo stadio della canonizzazione dei due Testamenti* (suite). (Histoire du Canon de l'A. T. et du N. T., depuis la fin du second siècle A. C. jusqu'au décret du concile de Trente. — La canonicité de chacune des parties de l'Écriture.) pp. 653-679. — P. T. Witzel O. F. M. *Documenti aramaici del sec. V av. Cr. trovati nell'Egitto superiore* (à suivre). (Étudie les documents découverts à Éléphantine en 1904.) pp. 680-690.— E. Buonaiuti. *Bardesane l'astrologo.* (*Le Dialogue des lois des pays* montre que si Bardesane n'est pas de tous points orthodoxe, il n'enseigne pas cependant les doctrines fondamentales du gnosticisme.) pp. 691-704.

SCUOLA CATTOLICA (LA). Juillet. — B. di Dario. *La disciplina dell' arcano.* (Maintient contre Batiffol la définition classique de l'arcane. L'arcane est d'origine apostolique ; porte sur la Trinité, les livres saints, les rites de l'Église, les sacrements. Il a sa raison dans la crainte fondée de mépris de la part des païens.) pp. 1-32. — A. Cellini. *Bibbia e filosofia nel domma cattolico della risurrezione dei morti* (à suivre). (Il n'y a pas dans la Thora de témoignage direct et certain en faveur de la résurrection des morts.) pp. 33-45. — G. Mattiussi, S. J. *Le speranze svanite del darwinismo.* (L'évolution demande à sa base une cause extérieure ; l'évolution dans les substances naturelles, et la formation des vivants, est absurde et contraire à toutes les expériences.) pp. 46-65. =Août.— F. S. *Altri appunti di critica biblica.* (à suivre). (Défense, contre certaines remarques des modernistes, de la réfutation des idées de Loisy proposée par feu le Prof. Ceriani, *Scuola cattolica*, avril 1904-juin 1906.) pp. 140-152. — G. Mattiussi, S. J. *Le speranze svanite del Darwinismo.* (suite - à suivre). (Contre les prétentions matérialistes, il faut maintenir le concept d'espèce, détermination parfaite de la substance ; elle n'a qu'une plasticité limitée.) pp. 153-171. — A. Novelli. *La morale di Alfredo Fouillée.* (Exposé et critique de *La Morale des Idées-Forces.* Le caractère subjectif du système de Fouillée le met dans l'impossibité d'assigner un fondement à l'obligation morale.) pp. 172-181. — A. Cellini. *Bibbia e filosofia nel domma cattolico della risurrezione dei morti.*

(suite-à suivre). (La Thora n'est pas contraire, mais favorable, à la doctrine de l'immortalité de l'âme.) pp. 182-201. = Sept. — A. Cellini. *Bibbia e filosofia nel domma cattolico della risurrezione dei morti* (suite à suivre). (Les *Nebiim*, quoique supérieurs à la *Thora* en ce qui concerne le dogme de la résurrection des morts, ne fournissent cependant pas de documents suffisamment explicites et péremptoires à son sujet.) pp. 293-315. — F. S. *Altri appunti di critica biblica* (suite-à suivre). (Examen des objections de Loisy contre les passages de S. Justin et de Tatien, concernant les Évangiles.) pp. 315-325.

SLAVORUM LITTERAE THEOLOGICAE. 2. — A. Spaldak. *De Sacramento pœnitentiæ. IV. De requisitis ad absolutionem validam ex parte subjecti.* (Pour la validité, il est requis du ministre : 1. une intention directe et déterminée, au moins virtuelle et implicite, d'absoudre par mode de jugement ; 2. si c'est possible, la connaissance, au moins probable, du désir qu'a le pénitent de se confesser ; 3. la présence du pénitent, telle qu'il puisse être vu et entendu sans le secours d'instruments extraordinaires ; 4. l'absolution proférée par sa propre voix.) pp. 98-115.

TEYLER'S THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT. 3. — T. Cannegieter. *Koningsmantel of Koningsnatuur ? (Suite et fin.)* (Étudie la doctrine catholique au sujet du contenu de la nature humaine, des dons surnaturels, du processus de la justification, surtout en ce qui concerne l'attrition. Recherche les motifs qui guident l'Église Romaine dans le développement et la fixation de sa doctrine. Conclusion : « Le reproche de naturalisme que Rome adresse au protestantisme est la conséquence d'une méprise toute naturelle de sa part... Il n'y a ici ni naturalisme, ni supernaturalisme, tels que Rome les entend. ») pp. 330-379. — J. G Boekenoogen. *De redelijkheid van het redelijk leven van empiristisch standpunt toegelicht.* (L'auteur veut montrer que « pour rendre explicables une moralité vraie, la conscience inconditionnée du devoir et l'amour allant jusqu'au sacrifice de soi, il suffit des données du monde empirique. » Il trouve ces données dans ce que nous apprennent les relations entre parents et enfants. Ces relations sont « le point de départ et le modèle de tout développement moral ultérieur. » De là l'importance de la tâche des éducateurs et l'impérieuse nécessité de la formation des caractères.) pp. 380-420.

THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT, 3. — J. E. Belser. *Die Frauen in den neutestamentlichen Schriften.* (Conférence, ce que les Évangiles et les autres livres du Nouveau Testament rapportent de la façon dont N.-S. agissait avec les femmes et de leur situation dans le christianisme primitif.) pp. 321-351. — F. X. Zeller. *Die Zeit Kommodians.* (fin). (Commodien est un contemporain de Cyprien (✠ sept. 258) et dépend de lui. Il a vécu en Afrique, il est né de parents païens et a mené la vie d'ascète, sans être clerc.) pp. 352-406. — A. Buturas. *Symbolæ ad hermeneuticas catenas græcas e codice Monacensi græco IX* (suite). (Titres des fragments. — Ce que le manuscrit fournit pour la correction du texte

édité par Migne.) pp. 407-435. — G. M. Dreves. *Haben wir Gregor d. G. als Hymnendichter anzusehen ?* (Maintient contre le P. Blume, S. J. qu'il n'y a pas, jusqu'ici, de preuve suffisante pour ranger S. Grégoire le Grand parmi les compositeurs d'hymnes.) pp. 436-445.

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE, XXIII, 3. — J. P. Bock, S. J. *Didachè* IX-X. (Démontre, dans un premier article, contre Ladeuze et Ermoni, le caractère eucharistique des prières que contiennent ces deux chapitres de la Didachè.) pp. 417-437. — Sergius v. Grum Gergimaylo. *Die philosophischen Voraussetzungen des Modernismus.* (Le Modernisme, tant pour l'ensemble que pour les principaux éléments, est fondé sur le criticisme. Il n'est, au fond, que le Kantianisme, à teinte religieuse.) pp. 438-470. — Ferd. Maurer, S. J. *Arbeitslohn und Honorar für sündhafte Handlungen* (1er art.) (L'auteur passe en revue les opinions des théologiens sur cette question et s'attache à prouver que des actions coupables peuvent — malgré leur culpabilité — être évaluées à prix d'argent.) pp. 471-490. — J. Donat, S. J. *Der moderne Freiheitsbegriff und seine Weltanschauung.* (Oppose la conception chrétienne du monde et de la liberté aux vues modernes d'indépendance, d'autonomie et d'émancipation, surtout en matière de science.) pp. 491-516. — *Analekten.* Fr. Zorell, S. J., *Desiderium collium æternorum (Gen.* 49, 26). (Ces paroles 1. sont suffisamment garanties par la critique, 2. présentent un sens très acceptable et 3. s'adaptent très bien au contexte.) pp. 582-586. — *Das Problem der altchristlichen Agape und der Pliniusbrief an den Kaiser Trajan.* (Discussion entre J.-B. Staffler et le Dr Ephr. Baumgartner O. M. Cap. au sujet de la signification prêtée par ce dernier, dans un précédent article, à ce passage de la lettre de Pline à Trajan : « Cibum capere promiscuum tamen et innoxium ».) pp. 609-617.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT. 3. — A. Jacoby, *Zur Heilung des Blinden von Bethsaïda.* (Met en relief la puissance que les contemporains de Jésus attribuaient à la salive, employée surtout par des hommes de haut prestige, et, acceptant la réalité des guérisons évangéliques d'aveugles, suggère une interprétation naturelle de ces cures.) pp. 185-194. — K. Erbes, *Zeit und Ziel der Grüsse Röm. 16, 8-15 und der Mitteilungen 2 Tim. 4, 9-21, II.* (II. Tim. IV, 9-21 est un billet adressé de Césarée par S. Paul à Timothée, qui se trouvait à Éphèse, pour le renseigner sur les récents événements de Jérusalem et pour l'appeler auprès de lui.) pp. 195-218. — E. Wendling, *Synoptische Studien* (suite). (Étudie les sources et les procédés rédactionnels de Matthieu et de Luc et principalement leurs relations avec Marc à propos de *Matt.* VIII, 19-22, *Luc* IX, 57 et ss. ; *Matt.* XI, 20-XIII, 58.) pp. 219-229. — W. Soltau, *Die Anordnung der Logia in Lukas 15-18.* (Dans ces chapitres il est possible de retrouver, encore qu'un peu troublé, l'ordre général suivi pour le reste des Logia dans Luc. Il en résulte que les éléments propres à Luc qui se rencontrent dans ces ch. ont été puisés par lui dans le Recueil de Logia qui lui servait de source et que ce recueil était plus étendu que celui dont s'est servi Matthieu.) pp. 230-238. — F. Israel, *Der Kanon als Zwilling der Schöpfung.* (S'at-

tache à montrer que pour les Juifs et les premiers chrétiens le recueil de l'A. T. était un Cosmos littéraire, une seconde Création, jumelle de la première.) pp. 239-245. — J. de ZWAAN, *Gal. 4, 14 aus dem Neugriechischen erklärt.* (Dans le néo-grec πειρασμός désigne par euphémisme le diable. Ἐξουθενήσατε et ἐξεπτύσατε désignent les actes par lesquels on repousse le diable.) pp. 246-250. — O. HOLTZMANN, *Der Hebräerbrief und das Abendmahl.* (L'épître aux Hébreux XIII, 7-17 veut persuader à ses lecteurs de ne pas se laisser égarer par des doctrines changeantes et étrangères. Ces doctrines consistent à dire que dans le repas eucharistique les chrétiens mangent la chair du Christ. L'auteur de l'épître proteste contre cette conception.) pp. 251-260.

Le Gérant : G. STOFFEL.

Superiorum permissu. | *De licentia Ordinarii.*

ERRATA

Pages 32, 40e ligne : *au lieu de :* JULLIEN, *lisez :* JULIEN.
» 174, 33e ligne : *au lieu de :* PATTE, *lisez :* PLATE.
» 341, 15e ligne et suiv. : *au lieu de :* VAN DE MAELE, *lisez :* VAN DE WAELE.
» 351, 16e ligne : *au lieu de :* Besamt..., *lisez :* Gesamt...
» » 19e ligne : *au lieu de :* Besicht..., *lisez :* Gesicht...
» 357, 39e ligne : *au lieu de :* 362-356, *lisez :* 352-356.
» 358, 9e ligne : *au lieu de :* 255, *lisez :* 355.
» 396, 18e ligne : *au lieu de :* TISSERAND, *lisez :* TISSERANT.
» 622, en tête de la 37e ligne, *lisez :* **Décès**.
» 638, 9e ligne : *au lieu de :* **Epositor**, *lisez :* **Expositor**.

Tables

I

Table générale des Matières

1. — Articles

Allo B., O. P. La Banqueroute du Syncrétisme gréco-romain. 294-307
Breuil H. Les plus anciennes races humaines connues. . . 710-758
Cabrol F., O. S. B. Le Canon Romain et la Messe. 490-524
Dhorme P., O. P. La conception du Divin dans la religion assyro-babylonienne. 470-489
Gardeil A., O. P. Le développement du Dogme. 447-469
Heitz Th. La Philosophie et la Foi chez saint Thomas d'Aquin. 244-261
Hugueny É., O. P. La Morale des Idées-Forces. 225-243
Mainage Th., O. P. Les Origines du Canon chrétien de l'A. T. 262-293
Petitot H., O. P. Comment Pascal acquiert la certitude. . . 682-709
de Poulpiquet A.-M., O. P. Essai sur la notion de Catholicité. 17-36
Robert C. Abélard créateur de la Méthode de la Théologie scolastique. 60-83
Roussel A. Théologie Brahmanique d'après le Bhâgavata Purâna. — IV. L'Incarnation. 37-59
Sentroul C. Doute « méthodique » et doute « fictif ». . . . 433-446
Sertillanges A.-D. La Providence, la Contingence et la Liberté selon saint Thomas d'Aquin. 5-16
— La Contingence dans la nature selon saint Thomas d'Aquin. 665-681

2. — Notes.

Duhem P. Thierry de Chartres et Nicolas de Cues. 525-531
Folghera J.-D. La vraie nature de l'Induction scientifique . . 759-761
Garrigou-Lagrange R., O. P. La distinction réelle d'essence et d'existence et le principe d'identité. 308-313
Noble H.-D., O. P. Le sens traditionnel du mot « passion ». . 313-319
Roland-Gosselin M.-D., O. P. Les Idées et les preuves de l'immortalité dans le « Phédon » 84-88

3. — Bulletins.

Bulletin d'Apologétique (**A. de Poulpiquet, O. P.**) 798-818
Bulletin d'Histoire des Doctrines chrétiennes (**M. Jacquin, O. P.**) 353-387

Bulletin d'Histoire des Institutions ecclésiastiques (M. Jacquin, O. P.) 609-615
Bulletin d'Histoire de la Philosophie :
I. — Philosophie grecque (M.-D. Roland-Gosselin, O. P.). 762-776
II. — Philosophie médiévale (M. Jacquin, O. P.). . . . 777-784
III. — Philosophie moderne (M.-D. Roland-Gosselin, O.P.) 784-797
Bulletin de Philosophie :
I. — Métaphysique (A. Blanche, O.-P.) 89-121
II. — Cosmologie (P.-M. De Munnynck, O. P.). 121-140
III. — Psychologie (H.-D. Noble, O. P.). 320-341
IV. — Logique (M. Barge, O. P.). 341-352
V. — Morale (M. Gillet, O. P.) 532-551
Bulletin de Science des Religions :
I. — Méthodologie (A. Lemonnyer, O P.) 551-555
II. — Religion des Peuples non civilisés (A. Lemonnyer, O. P.) 555-562
III. — Religion Égyptienne (A. Deiber, O. P.) 562-571
IV. — Religions Sémitiques (Th. Mainage, O. P.) 571-587
V. — Religions des Indo-Européens et de l'Extrême-Orient (B. Allo, O. P.). 587-608
Bulletin de Théologie biblique (A. Lemonnyer, O. P.) . . . 141-171
Bulletin de Théologie spéculative (R.-M. Martin, M. Gillet, O.P.) 819-831

4. — Chronique.

Allemagne. 172, 388, 616, 832
Angleterre 176, 390, 617, 834
Autriche. . . . . » 392, 619, 836
Belgique. 178, 392, 619, 837
Danemark. . . . . 179, » » »
Égypte. . . . . » 393, » »
Espagne. . . . . 180, 393, » 837
États-Unis. 182, 394, 621, 838
France. 183, 396, 622, 838
Hollande . . . . . » » » 840
Italie 188, 399, 624, 841
Suisse 188, 401, 627, 844

5. — Recension des Revues.

191-224 ; 405-431 ; 630-663 ; 847-873.

II

Table Analytique

1. — Bibliographie des Bulletins (1)

Abt A. Die Apologie des Apuleius von Madaura. 595
Adam K. Die Eucharistielehre des hl. Augustin 368
Alengry F. Psychologie et Morale appliquées à l'Éducation . . . 546
d'Alès A. Dictionnaire Apologétique 798
Alexander A. B. D. A Short History of Philosophy 762
Allen H. J. *The connexion between Taoism Confucianism and Buddhism in early days.* 607
Anesaki M. *Honen, the Pietist Saint of Japanese Buddhism* 606
Anitchkoff E. *Old Russian Paganism* 598
Anwyl E. *The value of the Mabinogion for the Study of celtic Religion* 596
Appuhn Ch. Spinoza, Éthique . . 788
Arndt E. Das Verhältniss der Verstandeserkenntnis zur sinnlichen in der vorsokratischen Philosophie. 768
von Arnim H., etc. Allgemeine Geschichte der Philosophie . . . 762
Astley H. J. D. Prehistoric Archaeology and the Old Testament. 143

Baeumker Cl., etc. Allgemeine Geschichte der Philosophie . . . 762
—*Neue Beiträge zur... René Descartes* 786
— Witelo 779
Bainvel J. *Comment enseigner la théologie* 820
— *Un essai de systématisation apologétique* 801
Balbino G., etc. Per una Concezione spirituale della vita 107
Baldwin J. *Le Problème et le Domaine de la Logique génétique* . . 347
Ballerini G. Il principio di Causalità e l'Esistenza di Dio 119
— *Le basi della fede.* 802
Balthasar N. Le Problème de Dieu d'après la Philosophie nouvelle. . 119
Barnett L. D. *Notes on the history of Religion of love in India.* . . 602
Barre A. Platon 775
Barth P. Die Stoa . . . . . , 776
Baruzi J. Leibniz 790
Batiffol P. L'Église naissante et le Catholicisme 362
—*La question de l'Épiclèse eucharistique* 365
Baumann A. Le Cœur humain et les lois de la psychologie positive . . 335
Baumgartner E. *Cibum capere promis uum tamen et innoxium.* . 365
Bayet A. Les idées mortes. . . . 536
Becker H. Augustin. Studien zu seiner geistigen Entwicklung . . 374
Bennett W. H. The post-exilic Prophets. 147
Bergson H. *Le souvenir du présent et la fausse Reconnaissance* . . . 332
Berguer G. La notion de Valeur . 94
Bernies V. L. *Dieu est-il ?* . . . 121
Bertrin G. Un miracle d'aujourd'hui 805
Bethune-Baker J. F. Nestorius and his Teaching 376
— *The Date of the Death of Nestorius* 377
Beuzart P. Essai sur la théologie d'Irénée 370
Billia L. *Les règles du Syllogisme.* 349
Bishop W. C. *The primitive form of Consecration of the Eucharist* . 365
Bissett Pratt J. *Truth and Ideas* 99
Boas Fr. Anthropology. 554
Bode B.H. *The problem of Objectivity* 103
Boirac É. La Psychologie inconnue. 336
Bokownew P. *Der νοῦς παθητικὸς bei Aristoteles* 776
Boodin J. E. *Consciousness and Reality* 104
— *Consciousness and its implications* 104
Bourlon J. Les Assemblées du Clergé et le Protestantisme 611
— Les Assemblées du Clergé et le Jansénisme 611
Boutroux É. Science et religion dans la Philosophie contemporaine 111
— *Principes de l'éducation morale* . 542
Box G. A. (Oesterley W. O. E. et) The Religion and Worship of Synagogue 148

1. Les articles de revues ou de recueils sont indiqués ici en italique.

BRADLEY F. H. *On the Ambiguity of Pragmatism* 101
BRAIG K., etc. Jesus Christus. . . 809
BRANDENBURG E. *Les vestiges des plus anciens cultes de Phrygie* . . 593
BRETT G. S. The Philosophy of Gassendi 785
BROUILLARD R. *Lourdes* 804
BRUNEAU J. Le Principe des développements théologiques 825
BUREAU P. La crise morale des temps nouveaux 532
BURLE E. Essai historique sur... la notion de droit naturel dans l'antiquité grecque 767

CAMPBELL L. The religious element in Plato 775
CANTECOR C. Kant 791
CARBONE C. De Modernistarum doctrinis 823
CAREY HALL. *A japanese Philosopher on Shinto* 608
CARUS P. God 119
CASARTELLI L. Ch. Flowers from an Eastern Garden 599
DE CAUZONS TH. Histoire de l'Inquisition en France. 614
CAVÈNE L. Le célèbre miracle de Saint Janvier 805
CELLINI A. *La questione Parusiaca.* 169
CHIDE A. *La Logique de l'Analogie* 349
— Le Mobilisme Moderne 105
CHOVET P. *Les rapports de l'Induction et de la Déduction.* 349
CLODD E. *Pre-animistic Stages in Religion.* 556
COHEN H. *Charakteristik der Ethik Maimunis* 783
COMBE E. L'histoire du Culte de Sin. 575
COMPAYRÉ G. L'Adolescence . . . 546
CONSTANTIN A. Le rôle sociologique de la guerre 549
CONYBEARE F. *The Baetul in Damascius.* 591
COOK A. B. *The cretan Axe-Cult outside Crete* 589, 593
COUGET H. Le Sens catholique . . 810
COURTIER J. Rapport sur les séances d'Eusépia Palladino 338
COUTURAT L. *Les rapports de la Logique et de la Linguistique dans le problème de la langue internationale* 348
CRISTIANI L. *La notion d'Église dans Saint Ignace d'Antioche* . . 356
CUMONT F. Recherches sur le Manichéisme 600

DALMAN G. Petra und seine Felsheiligtümer 578
DANIELS A. Geschichte der Gottesbeweise im XIII. Jahrhundert. . 777
DAVILLÉ L. Leibniz historien. . . 790
DEBRICON L. Descartes. 786
De GROOT J. J. M. *On the Origin of the Taoist Church* 608
DEHOVE H. Essai critique sur le Réalisme thomiste 325
— Temperati realismi Antecessores. 777
DELBOS V. *La notion de Substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza* 788
DELVOLVÉ J. *Examen critique des conditions d'efficacité d'une doctrine morale éducative.* 542
DEUSSEN P. *Ueber die Chronologie der Upanishad Texte* 603
DEVAS Ch. St. L'Église et le Progrès du Monde 815
DEWEY J. et TUFTS J. H. Ethics. . 539
DEWEY J. *What Pragmatism does mean by Practical* 98
— *The logical Character of Ideas.* . 100
DIÈS A. Le Cycle mystique. . . . 768
— La définition de l'Être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon. 772
DIETERICH A. *Die Entstehung der Tragödie.* 593
DOLE Ch. F. *The divine Providence.* 121
DOMET DE VORGES. *Comment avons-nous l'idée d'objet?* 97
DOUAIS (Mgr). *Lettre sur l'Apologétique* 799
DOUTTÉ. La Société musulmane du Maghrib. 581
DUBOIS C. G. The religion of the Luiseño Indians 562
DUCHESNE L. *Libère et Fortunatien.* 357
DUFF A. Hints on Old Testament Theology. 143
DUFOURCQ A. Histoire comparée des religions païennes et de la religion juive 156
DUFUMIER H. *La notion d'une logique formelle positive.* 347
DUHEM P. Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée. 763
— *Le mouvement absolu et le mouvement relatif.* 763
DUPRÉEL E. *Aristote et le traité des Catégories* 776
DURKHEIM E. *Pacifisme et Patriotisme* 549

DWELSHAUVERS G. La Synthèse mentale 320

EBBINGHAUS H. Abriss der Psychologie 324
EBERZ I. *Die Tendenzen der platonischen Dialoge Theaitetos, Sophistes, Politikos* 775
EHRMANN Ph. *De juris Sacri interpretibus atticis* 593
EICKMANN W. Die Angelologie und Dämonologie des Korans 584
ENGERT J. Hermann Samuel Reimarus als Metaphysiker 791
ENRIQUES F. Les Problèmes de la Science et la Logique 346
ERMAN A. La religione Egizia. . . 571
ESSER G., etc. Jesus Christus . . . 809
EUCKEN R. Der Sinn und Wert des Lebens 538
EUSEBIETTI P. *Il problema metafisico secondo Aristotele* 775

FARNELL L. R. *Questions concerning the Dionysiac Rites of Sacrifice* . 591
FERRANDO G., etc. Per una Concezione spirituale della vita. . . . 107
FILLION L. C. L'Existence historique de Jésus. 810
FISCHER K. Schopenhauer 792
FOUCART G. La méthode comparative dans l'histoire des religions . 562
FRANKE H. Kantsstellung zu den Gottesbeweisen im Zusammenhange 791
FRICK Ch. Logica 348

GARDEIL A. *Réponse à M. Bainvel* . 801
— *Le donné théologique* 824
— *Le développement du Dogme* . . 825
GARRIGOU-LAGRANGE R. Le Sens commun, la Philosophie de l'Être et les formules dogmatiques . 120, 827
GAUTIER L. La Loi dans l'ancienne Alliance. 150
GAYRAUD H. *Les vieilles preuves de l'Existence de Dieu*. 120
GEMELLI A. *La teoria somatica dell' emozione*. 335
GÉNY P. *Sur la Position du Problème de la Connaissance* 97
GEORGES A. Essai sur le système psychologique d'Auguste Comte 796
GIFFORD R. *The pragmatic ὕλη of Mr Schiller* 99
GILBERT O. *Aristoteles' Urteile über die pythagoreische Lehre* 769
GILLET M. *Le Tempérament moral d'après Aristote* 776
GLOVER T. R. *Daemons in the Revival of Paganism* 592
GOBLET D'ALVIELLA. *Les Sciences auxiliaires de l'histoire comparée des religions* 552
GOEDECKEMEYER A. *Die Reihenfolge der platonischen Schriften* . 775
GOETZ K. G. Die heutige Abendmahlsfrage. 166
GOLDZIHER J., etc. Allgemeine Geschichte der Philosophie 762
GRÉGOIRE DE NYSSE. Discours catéchétique. 373
GRIERSON G. A. *The monotheistic Religion of ancient India*. . . . 602
GRUBE W., etc. Allgemeine Geschichte der Philosophie 762
GRUPPE O. Die mythologische Literatur aus den Jahren 1898-1905 . 588
GRÜTZMACHER R. H. Eigenart und Probleme der positiven Theologie. 820
GUIGNEBERT Ch. Modernisme et tradition catholique en France . 355
GUTBERLET C. *Der Pragmatismus*. 102
GUTTMANN J. *Der Einfluss der Maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland* 783

HÆBERLIN P. Herbert Spencers Grundlagen der Philosophie. . . 797
HALDANE R. B. *The logical Foundations of Mathematics* 351
HALLEUX J. La Philosophie condamnée 118
HARTLAND E. S. *President's Address*. 555
HEFELE C. J. Histoire des Conciles 382, 611
HERMANT P. et VAN DE WAELE. A. Les principales théories de la Logique contemporaine 341
HETZENAUER M. Theologia biblica . 140
HILLEBRANDT A. *What to learn from vedic Mythology* 601
HOBHOUSE L. T. *Comparative Religion and Sociologie* 553
HOFFMANS H. *La Genèse des Sensations d'après Roger Bacon* . . . 798
— *Roger Bacon. L'intuition mystique et la Science* 798
HOBERG G., etc. Jesus Christus . . 808
HORTEN M. *Die Entwicklungslinie der Philosophie im Kulturbereiche des Islam* 784
HOURTICQ R. Leçons de Logique et de Morale 348
HUBERT H. et MAUSS M. Mélanges d'Histoire des Religions 556

HUGON Éd. *La Causalité instrumentale* 827
HUGUENY Ét. Critique et Catholique. 816
— *L'Évidence de crédibilité* . . . 800
HUONDER O. Der einheimische Klerus in den Heidenländern . . . 810

JACOBY H. *The Metaphysics and Ethics of the Jainas.* 603
JAMES W. *The Meaning of the Word « Truth ».* 99
— *« Truth » versus « Truthfulness »* . 100
JEREMIAS A. Das Alter des babylonischen Astronomie 572
JEVONS F. B. *Defixionum Tabellae* . 592
— *Magic* 556
— *Introduction to the Study of comparative Religion* 557
JNOUYE T., etc. Allgemeine Geschichte der Philosophie 762
JOHNSTON Ch. H. *Ribot's Theory of the Passions* 335
JONES E. C. *La signification des propositions catégoriques et de l'inférence* 349
JORDAN L. H. *The relation of Comparative Religion to the History of Religions.* 552
JOYCE G. H. Principles of Logic. . 348
JUGIE M. *S. Jean Chrysostome et la primauté de S. Pierre.* 359
JÜELICHER A. Paulus und Jesus. . 162
JULLIAN C. Histoire de la Gaule. . 596

KASTIL A. Studien zur Neueren Erkenntnistheorie 786
KAYSER Fr. et ROLOFF E. M. Ægypten einst und jetz 571
KENNEDY H. A. A. *The Self-Consciousness of Jesus and the Servant of the Lord.* 160
KENNEDY J. *The Summa theologica of St Thomas.* 819
KERMODE S.A.P. The influence of Nature on the Literature of the Bible. 153
KEYSERLING H. Das Gefüge der Welt. 132
KITTEL R. Studien zur hebraeischen Archaeologie und Religionsgeschichte 154
KOCH L. Materie und Organismus bei Leibniz. 790
KOLB K. Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin 375
KORTLEITNER Fr. X. De polytheismo universo et quibusdam ejus formis apud Hebraeos finitimasque gentes usitatis 155
KOWALEWSKI A. Schopenhauer . . 792
KRIEG C., etc. Jesus Christus. . . 808
KRONENBERG M. Geschichte des deutschen Idealismus 785
KUGLER Fr. X. Entwickelung der bab. Planetenkunde 572

LAGORGETTE M. J. Le rôle de la Guerre. 547
LALANDE A. *Pragmatisme, Humanisme et Vérité* 102
LAMINNE J. La Philosophie de l'Inconnaissable. 129
LAND J. P. N. (VAN VLOTEN J. et) Spinoza's short Treatise on God, Man and human Welfare. . . . 788
DE LANESSAN J. L. La morale naturelle. 537
LANG A. Theories of the Origins of religion 557
DE LA PAQUERIE J. L. Éléments d'Apologétique 814
LAPPE J. Nicolaus von Autrecourt. 780
LAURES H. Les Synesthésies . . . 341
LE BACHELET X. *Apologétique* . . 798
LEBON J. *La christologie de Timothée Aelure* 378
LEBRETON J. *L'Église et la Papauté d'après M. Guignebert.* 355
— *Le Dogme de la Transsubstantiation et la christologie antiochienne.* 367
LECLERCQ H. L'Histoire des Conciles (Hefele) 382, 611
— *La Législation conciliaire relative aux chorévêques* 610
LEFÉBURE E. *Le Bouc des Lupercales.* 594
LEHMANN E. Mystik im Heidentum und Christentum 592
LEMOINE G. *L'Unité de la Matière et la détermination des poids atomiques* 123
LÉON A. Les éléments cartésiens de de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet. 786
VON LEONHARDI M. *Die totemistischen Vorstellungen.* 561
LE ROY A. (Mgr). La Religion des Primitifs 559
LESÊTRE H. *La valeur probante du miracle.* 803
LEVY A. Die dritte Dimension. . . 92
LLOYD A. *The Ophite Gnostics* . . 606
LOEHR M. Die Stellung des Weibes zu Jahve-Religion und Kult. . . 152
LOFTHOUSE W. F. *The social Teaching of the Law.* 150
LOUIS J. La détermination des con-

cepts de matière... dans... Schopenhauer. 792
LOVEJOY A. O. *The Thirteen Pragmatisms.* 97
LUBOMIRSKA. Les Préjugés sur la Folie 341
LUNDGREEN Fr. Die Benutzung der Planzenwelt in der alttestamentlichen Religion 152
LUPTON J. M. Q. S. Fl. Tertulliani de Baptismo. 371

MACCULLOCH J. A. *The Druids in the Light of recent Theories.* . . 596
MACKALLENS H. *The pragmatic notion of ὕλη* 99
MALAPERT F. Leçons de Philosophie 348, 539
MANSER G. *Die göttliche Erkenntnis der Einzelndinge und die Vorsehung bei Averroës* 784
MANSION P. *Gauss contre Kant sur la géométrie non euclidienne* . . 791
MARETT R. R. *The Conception of Mana* 556
MARIE A. L'audition morbide. . . 341
MARINI N. L'Immacolata Concezione di Maria Vergine e la Chiesa greca. 355
MATTIUSSI G. *Conoscibilità del Miracolo* 804
MAUSS M. (HUBERT H. et). Mélanges d'Histoire des Religions 556
MEINERTZ M. Jesus und die Heidenmission. 161
MENTRÉ F. Cournot et la Renaissance du Probabilisme au XIXe siècle 796
MERCIER (CARD.). Le Modernisme 823
MÉRIDIER L. Grégoire de Nysse. Discours catéchétique. 373
MEUNIER R. (VASCHIDE N. et). La Pathologie et l'Attention. . . . 341
MEYER A. Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus ?. . 161
MEYER M. *The exact Number of Pragmatism* 98
MEYERSON E. Identité et Réalité . 89
MEYNIAL E. *Du rôle de la Logique dans la formation scientifique du droit* 348
MIGNOT (MGR) Lettres sur les études ecclésiastiques. 819
MILVAUX C. Essai de psychologie nouvelle. 324
MINGES P. Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen... nach Duns Scotus 379
— Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus 778
MOISANT X. *S. Thomas psychologue* 325
MONTAGUE W. P. *Consciousness and Relativity.* 103
DE MONTCHEUIL. *Le principe d'inertie.* 122
MOORE A. W. *Truth value.* . . . 101
MORET A. *Du Sacrifice en Égypte.* 567
MORIN G. *Une erreur de copiste dans le texte d'Irénée sur l'Église romaine.* 356
MOULTON J. H. *Syncretism in Religion as illustrated in the history of Parsism.* 599
MÜLLER E. *L'Algèbre de la Logique.* 347
MURRAY BUTLER N. Philosophy. . 111

NASARVANJI MANECKJI COOPER. *The Zoroastrian Code of Gentlehood* 599
NATORP P. *Kritik der praktischen Vernunft* 791
NEUMARK D. Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters . 781
NIKEL J. Der Ursprung des Alttestamentlichen Gottesglaubens . . 145

OESTERLEY W. O. E. The Evolution of the messianic Idea 149
— et BOX G. A. The Religion and Worship of Synagogue. 148
OLDENBERG H., etc. Allgemeine Geschichte der Philosophie 762
OLLION H. La Philosophie générale de John Locke 788
OLTRAMARE P. *Psychologie religieuse et bouddhisme* 607
OXENHAM H. E. Histoire du Dogme de la Rédemption 354, 825

PALHORIÈS F. Rosmini. 794
— La théorie idéologique de Galuppi. 794
PAOLI G. C. Idea dell' Universo. . 110
PARODI D. *Le Pragmatisme d'après MM. W. James et Schiller.* . . 102
PAULUS N. *Die Anfänge des Ablasses* 615
PEILLAUBE E. *L'organisation de la Mémo r* 332
PESCH CHR. Institutiones propædeuticæ ad S. Theologiam. . . . 824
— Prælectiones Dogmaticæ . . . 826
PETAZZI G. *Credibilità e Fede* . . 802
V. D. PFORDTEN O. Vorfragen der Naturphilosophie 125
POINCARÉ H. Science et Méthode. . 347
POLLACK W. Ueber die philosophis-

chen Grundlagen der wissenschaftlichen Forschung. 350
POTTER B. *Christian conceptions of immortality in the ancient egyptian Religion* 569
PRINS A. L'Evolution et la Conception matérialiste de l'Univers. . 124

RABINSOHN M. Le Messianisme dans le Talmud. 148
RADAU H. Bel, the Christ of ancient Times 586
RADFORD L. B. Three teachers of Alexandria 372
RASHDALL H. *Nicholas de Ultricuria* 780
RAUSCHEN G. Eucharistie und Bussakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche. 369
REGHINI A., etc. Per una Concezione spirituale della vita. . . 107
REINACH SAL. *Clélia et Epona* . . 594
— Cultes, Mythes et Religions . . 594
REVAULT D'ALLONNES G. Les Inclinations 333
RÉVILLE J. *Les Origines de l'Eucharistie* 168
REVON M. *Anciens rituels du Shinto* 608
REVUE DE PHILOSOPHIE. *Programme d'Études pour le Problème de la Connaissance.* 96
REY A. L'Énergétique et le Mécanisme 91
— La philosophie moderne. . . . 136
RHYS J Early Buddhism 604
— *Adresse présidentielle au Congrès d'Oxford* 595
RIBOT Th. *L'Antipathie* 336
RICHARD P. *La Causalité instrumentale.* 827
RICHET C. Le Passé de la Guerre et l'Avenir de la Paix. 550
— La Guerre et la Paix 550
ROBERTS R. Das Familien, - Sklaven - und Erbrecht im Qorân 584
ROLFES E. *Eine kritische Beleuchtung von S. 604-658 (2. Aufl.) aus Kants Kritik der reinen Vernunft.* 791
ROLOFF E. M. (KAYSER FR. et) Ægypten einst und jetz 571
ROSA H. L'Enciclica « Pascendi » e il Modernismo. 823
ROUFFIAC J. La Personne de Jésus chez les Pères Apostoliques . . . 353
ROURE L. En face du Fait religieux 117
ROUSSELOT P. L'Intellectualisme de saint Thomas. 328
ROYCE J. The Philosophy of Loyalty 539
RUGE A. Schopenhauer 792
RUMBALL E. A. Jesus und Modern Religion. 809
RUSSELL B. La philosophie de Leibniz 789
RUYSSEN Th. *Pacifisme et Patriotisme.* 549
RZEWUSKI S. L'optimisme de Schopenhauer 792

SALAVILLE S. *L'Épiclèse d'après S. Jean Chrysostome* 366
SAVIO F. Nuovi Studi sulla Questione di papa Liberio 357
SCHILLER F. C. S. *Is Mr Bradley becoming a Pragmatist?* 102
SCHINDELE ST. *Aseität Gottes... im Neuplatonismus* 776
SCHMIDT G. L'origine de l'idée de Dieu 553
SCHMIDT H. Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte 157
SCHMIDT W. Geburtstag im Altertum 592-594
SCHMITT E. H. Kritik der Philosophie 93
SCHULZ W. *Die Kosmologie des Rauchopfers nach Heraklits fr. 67* . . 768
SCHWALM M. B. *Les deux théologies: la scolastique et la positive* . . . 821
SEGERSTEDT T. *Les Asuras dans la Religion védique.* 601
SEITZ A. Das Evangelium vom Gottessohn 807
SELLIN E. Die alttestamentliche Religion im Rahmen der andern Altorientalischen 156
SENTROUL CH. Qu'est-ce que la Philosophie? 110
SÉROL M. Le besoin et le devoir religieux. 812
SERTILLANGES A. D. Art et Apologétique 811
DE LA SERVIÈRE J. La Théologie de Bellarmin 381
SICHIROLLO G. Nomenclatura tomistica nella teoria del miracolo 803
SIECKE E. Hermes der Mondgott . 590
SINTHERN. *Il testimonio di S. Ireneo sulla Chiesa romana* 356
SOLTAU W. *Die Entstehung der Romuluslegende* 594
SOURIAU P. Les conditions du bonheur 537
STEINBECK J. Das göttliche Selbstbewusstsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker. 160
STEINMETZ. Die Philosophie des Krieges. 548
STERNBERG G. Die Ethik des Deuteronomiums 150

STEWART J. A. Plato's Doctrine of Ideas 774
STRECKER R. Kants Ethik. . . . 791
STREHLOW C. Mythen, Sagen und Märchen des Loritja-Stammes . 561
STRONG C. A. *Pragmatism and its definition of Truth*. 100
SUZUKI D. T. *The Doctrine of the Bodhisattva* 606
SYXTUS. Notiones archeologiæ christianæ 610

TEILHARD DE CHARDIN P. *Les miracles de Lourdes et les enquêtes canoniques*. 804
TEMPLE W. Plato's Vision of the Ideas. 874
TERTULLIANI (Q. S. FL.) de Baptismo 371
THOMAS P. F. L'éducation dans la famille 546
THOMPSON C. Semitic Magic . . . 579
TILLMANN FR. Der Menschensohn . 159
TIMMERMANS F. Tractatus de Septem Ecclesiæ Sacramentis . . . 826
TISSERAND P. L'Anthropologie de Maine de Biran 792
TOBAC É. Le problème de la Justification dans S. Paul. 163
TONER J. *Repetition of Extreme Unction*. 827
TOUTAIN J. Études de Mythologie et d'Histoire des Religions antiques 595
— *L'histoire des religions et le totémisme* 551
TUFTS J. H. (DEWEY J. et) Ethics . 539
TUMARKIN A. Spinoza 788
TURMEL J. Histoire du Dogme de la Papauté. 359

URBAN F. *On a supposed Criterion of the absolute Truth of some Propositions*. 352

VACANDARD E. La déposition des évêques. 609
DE LA VALLÉE POUSSIN L. Le Védisme 600
— *Les rapports de la raison et de la foi dans le bouddhisme*. 607
VALLET P. Prælectiones philosophiæ. 348
VAN CROMBRUGGHE C. L'Évangile primitif et l'Eucharistie 169
VAN DE WAELE A. (HERMANT P. et). Les principales théories de la Logique contemporaine 341
VAN GENNEP A. Religions, Mœurs et Légendes 595
— *Totémisme et méthode comparative*. 551, 566
— Les rites de passage 560
VAN VLOTEN J. et LAND J. P. N. Spinoza's short Treatise on God, Man and human Welfare. . . . 788
VASCHIDE A. Les hallucinations télépathiques. 340
— et MEUNIER R. La Pathologie de l'Attention. 341
VILLIEN A. Histoire des Commandements de l'Église. 612
VIOLLET M. Le Spiritisme dans ses rapports avec la folie 340
VIREY Ph. *Comment les anciens Égyptiens conçurent et définirent la divinité*. 570
VOELTER D. Das messianische Bewusstsein Jesu 159
VOLZ P. Mose 145

WALTER POLLACK. Ueber die philosophischen Grundlagen der wissenschaftlichen Forschung . . . 350
WARNECK J. Die Religion der Batak 561
WATSON J. The Philosophical Basis of Religion. 115
WATSON J. M. Aristotle's Criticisms of Plato. 772
WEBER S., etc. Jesus Christus . . 809
WEBSTER H. Primitive secret Societies 560
WHITBY C. J. The Wisdom of Plotinus. 776
WILCKE FR. Das Frauenideal und die Schätzung des Weibes im A. T. 154
WILLEMS. Philosophia moralis . . 539
WILMANN O. Die wichtigsten phil. Fachausdrücke in hist. Anordnung. 762
WILMART A. *La question du pape Libère* 357
WILSON E. B. Biology 124
WINDELBAND W., etc. Allgemeine Geschichte der Philosophie . . . 762
— *Kritik der Urtheilskraft*. . . . 791
WINDISCH E. Buddha's Geburt . . 604
WINSTANLEY E. W. Spirit in the N. T. 170
WINTER M. *Du rôle de la philosophie dans la découverte scientifique* . . 352
— *Note sur l'Intuition en Mathématiques*. 352
WOLF Aly. Der kretische Apollonkult 591
WOODBRIDGE F. J. E. Metaphysics. 111
WUNDERLE G. *Die Lehre des Aristoteles von der Zeit* 776
WUNDT M. Geschichte der Griechischen Ethik 767, 775

WUNDT W., OLDENBERG H., etc. Allgemeine Geschichte der Philosophie 762
WUENSCH R. *Deisidaimoniaka* . . 591
ZENKAI OMORI. *A history of the Zen Shu in Japan.* 606
ZIESCHÉ K. *Die Naturlehre Bonaventuras.* 778
ZUCCANTE G. Socrate. 771

2. — CHRONIQUE.

Documents pontificaux.

Statuts de l'Institut biblique Pontifical 624
Commission Biblique. 841

Publications.

1. — *Ouvrages.*

Curzon. 834
De Wulf M. 178
Driver S. 835
Nau F. 396
Tisserant E. 396

2. — *Périodiques.*

Acta Pontificii Instituti Biblici Bibliophoros 842
Ciencia Tomista (La). 837
Commentationes Pontificii Instituti Biblici 842
Études et Critiques 619
Philosophie der Gegenwart (Die). . 616
Journal des Savants 396
New-York Review 182
Revue de l'Histoire des Religions . 396
Revue de Philosophie 396
Revue Thomiste 404
Revue de l'Université égyptienne. . 393
Rivista d'Apologia cristiana . . . 189
Rivista di Filosofia. 400
Rivista di Filosofia Neo-Scolastica. . 188
Spectateur (Le). 622
Theologie und Glaube. 616

3. — *Collections et Recueils.*

Annals of Archaeology and Anthropology 177
Bibliothèque Anthropos. 392
Dictionnaire Apologétique (d'Alès). 622
Dictionnaire d'Hist. et de Géogr. ecclésiastiques. 838
Documents pour l'étude de la Bible. 396
Mélanges Godefroid Kurth . . . 178
Mouvement scientifique en Belgique (Le) 178
Religions-Urkunden der Völker . . 388
Scripta Pontificii Instituti biblici . 842
Scriptores Ordinis Prædicatorum. . 839
Theologische Studien Th. Zahn dargebracht. 174
Travaux du Séminaire hist. de l'Univ. de Louvain 392

Universités.

Belfast. 390
Bonn 832
Bordeaux. 182
Cambridge . 176, 390, 834
Cambridge (Ét.-U.) . 395
Dublin. 390
Genève. 189
Le Caire. 393
Lecce 189
Liverpool. 176
Louvain . . . 178, 392
Madrid. . . . 181, 837
Neuchâtel. 401
New-York. 394
Oxford. . . . 617, 834
Strasbourg 832
Washington 182

Académies, Écoles, Congrès, Sociétés savantes et Bibliothèques.

Académie britannique. 835
Académie royale flamande 393
Academia Velehradensis. 836
Biblioteca Filosofica (Florence). 399

Collège international de S. Thomas (Rome) 843
Commission Biblique 188, 399, 625, 841
Congrès de l'Institut international de Sociologie (Berne) 627
» international d'Archéologie (Le Caire). 182, 393
» » d'éducation et de protection de l'enfance dans la famille (Bruxelles). 392
Congrès international d'Histoire (Berlin). 172
» » des Orientalistes (Copenhague). 179
» » de Psychologie (Genève). 401, 627, 844
» des Naturalistes espagnols (Saragosse). 180
» scientifique (Saragosse) 180
» slave pour l'Union des Églises (Velehrad) 836
» de l'Union celtique (Bruxelles). 619
Institut d'Archéologie et d'Anthropologie (Liverpool) 176
» Biblique Pontifical 624, 842
Union Theological Seminary (New-York) 394
Western Philosophical Association (St-Louis) 621

Prix et Concours (1).

Prix Hugues (Inst. cath. de Paris). 839
» Nobel (Stockholm) : * Rud. Eucken 173
» des Sciences phil. (Bruxelles) : Card. Mercier 621

Fouilles et Découvertes.

Sebastiéh (Palestine) 395

Conférences.

Bliss F. J., à Lake Forest Univ. (Ét.-U.) 394
Clemen C., à Chicago. 183
Driver S., à l'Acad. britannique, . 835
Gardeil A., à Paris 183
James W., à Cambridge (Ét.-U.). . 182
Jourdan S., à Oviédo. 182
Michel, au Collège de France . . . 184
Münsterberg H., à Wellesley (Ét.-U.) 183
Paris P., à Oviédo 182
Santayana G., à Wellesley. . . . 183
Taylor H. O., à New-York 394
Van Biervliet J., à Bruxelles . . . 178

Anniversaires et Jubilés.

Darwin. 176, 394, 834
Société d'Anthropologie (Paris) . . 396
Université de Berlin. 616
Université de Genève 189
Université de Louvain 178, 620
Zahn Th.. 174

Nominations.

Adams G. P. 838
Allo B. 190
Alphandéry P. 396
Audollent. 620
Aznar S. 181
Babelon E. 393
Babut 397
Balthasar N. . . 179, 837
Barth A. 620
Becker F. C. 183
Berkvens L 620
Biederlack J. . . . 836
Bittremieux J. . . . 179
Bludau A. 174
Bode B. H. 621
Breasted J. H. . . . 182
Brightman F. E. . . 620
Brown Fr. 395
Buck A. F. 183
Calderoni M. . . . 400
Canella G. 188
Casanova G. . . . 181
Casartelli L. Ch. . . 620
* Cavallera F. . . . 839

1. Les noms précédés d'un astérique sont accompagnés de *renseignements biographiques ou bibliographiques.*

Chaine M. 842
Chiappelli A. . . . 400
Cole L. W. 183
Cunningham. . . . 390
Davis O. S. 395
Dearborn W. F. . . 621
De Groot J. J. M . . 397
Deimel A. 842
Delattre A. L. . . . 620
Delbos V. 622
Dorpfeld W. . . . 620
Duchesne L. . . . 620
Duhem P. 621
Dumas G. 840
Durango F. 181
Dussaud R. 396
Ehrle F. . . . 620, 842
Erdmann B. . . . 832
Ewald P. 832
Faggi A. 400
Failde J. V. . . . 181
Farges L. 621
Fernandez A. . . . 842
Ferrando C. 400
Fonck L. . . 399, 625, 842
Foucault 840
Fournier P. 620
de Franqueville A. Ch. 392
Gardner P. 388
* Gautier L. . . . 189
Gemelli A. 188
Gifford A. 395
* Girard P. 184
Gismondi H. . . . 842
Grasset J. 620
Grauert H. 620
Greenup A. W. . . 391
Grimme H. 190
* Gry L. 839
Guiraud J. 184
Gutberlet C. . . . 621
Halkin L. 179
Harper R. F. . . . 183
Head B. V. 388
Heitmüller W. . . . 174
Hell J. 389
de Hinojosa E. . . . 397
Hitze Fr. 620
Höffding H. 835
Holzmeister U. . . 392
Howison G. H. . . 838
Hudson J. W. . . . 183
Huelsen C. 397
Hunzinger A. W. . . 832
* Imbart de la Tour P. 397
Jagic J. V. 397
Janssens E. 179
Janssens L. 620
Judd C. H. 183
* Jullian C. . . . 184
Juvalta E. 400
* Kenyon F. G. . . 835
Külpe O. 832
Ladeuze P. 837
Lalande A. 840
* Langdon St. . . . 391
Lanman Ch. R. . . 397
Lazaro R. M. . . . 181
Lefort T. 179
Levi A. 400
Loeb J. 838
Loisy A. 397
MacInstosh D. C. . 395
Mahaffy J. P. . . . 620
Marchesini G. . . . 400
Mayence F. 837
Méchineau L. . . . 842
Meinertz M. . . . 617
Melampo A. 843
Messenger J. F. . . 621
Meumann E. . . . 832
Michel Ch. 397
Michelson A. A. . . 838
Michotte A. 179
Milhaud G. 622
Montagne H. A. . 190, 404
* Moulton J. H. . . 391
Murillo L. 842
Murray G. 391
Musil A. 619
Naville E. 185
Nève P. 179
Noël L. 179
Paban C. 189
Pannier E. 399
Papini G. 400
Parker H. 838
Pitchin W. B. . . . 622
Plate L. 174
Pottier E. 389
Rajna P. 397
Ranuzzi. 843
Reig E. 181
* Reinach Th. . 393, 397
Reisner G. A. . . . 395
Rodier G. 622
Rosa H. 842
Ruiz Am. 181
Ruyssen Th. 840
* Scheil V. . . 184, 620
von Schneider R. . . 389
Seipel J. 619
Sellin E. 174
* Shahan Th. J. 395, 621
Simeterre R. . . . 184
Staerk W. 389
Starch D. 183
Steinmann A. . . . 617
Szczepanski L. . . . 842
Tawney G. 183
Taylor A. R. . . . 177
Thédenat H. . . . 393
Tisserant E. . . . 189
Tumarkin A. . . . 404
Ugolini M. 843
Vailati G. 400
del Val H. 181
Valli L. 400
van Laak H. . . . 842
Varisco B. 400
Vasquez de Mella J. . 181
Vidari G. 620
de Vogüé Ch. J. M. . 185
Wais C. 836
Walsh W. J. . . . 390
Ward J. 835
Weiss A. 620
White N. J. D. . . 391
Wiedemann C. A. . . 620
Willmann P. G. . . 620
Wundt W. 617
Zaraguëta M. . . . 181

Retraites.

Ardigò R. 626
Baldwin J. M. . . . 838
Bondroit A. 837
De Wulf M. . . . 179
* Fairbairn A. M. . 835
Fullerton G. S. . . 621
Gwynn J. 391
Haeckel E. 174
Hebbelynck A. . . . 837
Hunt W. 391
Merten O. 179
Morgan C. L. . . . 835
Schlincker R. . . . 190
Toy C. H. 395
* Zahn Th. 832

Nécrologie.

* Arleth E. 619
* Baentsch B. . . . 389
* Blampignon . . . 399
* Caird E. 177
* Campbell L. . . . 177
* von Carneri B. . . 837
* Carré I. 840
* Cuche P. J. . . . 353
* Dandolo G. . . . 400
* De Goeje M. J. . . 840
* Delbet E. 188
* Deutsch S. M. . . 832
* Dods M. 619
* Dreves G. M. . . 832
* Ebbinghaus H. . . 391
* Egger V. 398
* Egli É. 404
* Fajarnés A. H. . . 394
* de Foville. . . . 623
* Furgùs J. . . . 393
* Furrer K. . . . 190
* Gaudry A. . . . 187
* Glossner M. . . . 617
Gourd J. J. . . . 629
* Hamy E. T. . . . 186
* Hausrath Ad. . . 833
Hilton F. G. . . . 619
* Horn P. 390
* Jacob B. 622
* Joly L. J. . . . 840
* Kamphausen Ad. . 833
* Laurie S. S. . . . 391
* Lémann A. . . . 623
* Leroy L. 393
* Lesca G. 400
* Lodiel D. 622
* Mason O. T. . . . 183
* Merrill S. 396
* Meschede Fr. J. . 834
* Naville E. . . . 627
* Newcomb S. . . . 838
* Palmieri D. . . . 843
* Perrochet A. . . . 629
* Pischel R. . . . 389
* Portalié E. . . . 623
* Rauh Fr. 398
* Reiss W. 390
* Ribet J. 623
* Rolland E. 840
* Rossignoli G. . . . 626
* Schaarschmidt K. . 617
* Schneider W. . . . 833
* von Scholz A. . . 175
* Schrader E. . . . 176
* Schultze A. J. Fr. . 174
* Schwalm M.-B. . . 185
* Specht K. A. . . . 832
* Stapfer E. 188
* Stirling J. H. . . 618
Swolfs J. J. D. . . 621
* Trojano P. R. . . . 844
* Tyrrell G. 835
* De Uriarte J. E. . 837
* Vailati G. 843
* Vollers K. 389
* Wenzel P. 843
* Winand Fell. . . . 175
* Wright Ch. H. H. . 618
* Zamorani E. . . . 843
* Zbinden. 846

3. — Recension des Revues.

Annales de Philosophie chrétienne *(Paris, Bloud et Cie)* . . . 191 405 630 847
Anthropos *(Mödling, bei Wien, Autriche)* 192 406 631 848
Archiv für Geschichte der Philosophie *(Berlin, G. Reimer)*. . . 193 407 632 849
Archiv für Religionswissenschaft *(Leipzig, B. G. Teubner)*. . . 193 407 633 »
Archives de Psychologie *(Genève, H. Kündig)* . . . . . 194 » 634 849
Bessarione *(Roma, Piazza S. Luigi dei Francesi, 29)*. . . . . » » 634 849
Biblische Zeitschrift *(Freiburg i. Br., B. Herder)*. . . . . 194 408 635 »
Bulletin de l'Instit. général psychologique *(Paris, 14, r. de Condé)*. » » » 850
Catholic (The) University Bulletin *(Washington)*. . . . . 195 » 636 »
Ciudad (La) de Dios *(Madrid, Monasterio del Escorial)* . . . . 195 408 » 850
Civiltà (La) cattolica *(Roma, via Ripetta, 246)*. 195 409 636 850
Cultura española *(Madrid, S. Vincente, 56)*. . . . . 196 » 636 »
Échos d'Orient *(Paris, 5, r. Bayard)*. 196 409 636 851
Études *(Paris, 50, r. de Babylone)*. 196 409 637 851
Etudes Franciscaines *(Paris, Ch. Poussielgue)*. . . . . 198 » » »
Expositor (The) *(London, Hodder and Stoughton)*. 198 410 638 852
Expository (The) Times *(Edinburgh, T. and T. Clarck)* 199 411 639 853
Harvard (The) theological Review *(New-York, the Macmillan C°)*. 200 412 640 854
International (The) Journal of Ethics *(Philadelphia, 1415, Locust str.)* . . . . . » » 641 »
Interpreter (The) *(London, Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent and C°)* 201 412 641 854
Irish (The) Theological quarterly *(Dublin, M. H. Gill and Son)* . 201 413 641 855
Jahrbuch für Philosophie u. Spekulative Theologie *(Paderborn, F. Schöningh)* . . . . . 202 413 » 855
Journal (The) of Philosophy, Psychology and Scientific methods *(New-York, the Science Press)*. 202 413 642 855

Journal de Psychologie normale et pathologique *(Paris, F. Alcan)*.	203	415	644	857
Journal (The) of Theological Studies *(London, H. Frowde)*.	203	416	644	857
Mind *(London, Macmillan and C°)*.	204	416	645	858
Month (The) *(London, Longmans, Green and C°)*	205	»	»	»
Muséon (Le) *(Louvain, J.-B. Istas)*	205	417	646	»
Philosophisches Jahrbuch *(Fulda)*.	»	417	646	859
Princeton (The) theological Review *(Princeton, N. J., The Princeton University Press)*.	206	»	647	»
Razón y Fe *(Madrid, Piazza de S. Domingo, 14)*	206	418	647	860
Revue Augustinienne *(Paris, 5, r. Bayard)*	206	418	648	860
— Bénédictine *(Maredsous, Belgique)*	207	419	648	860
— Biblique *(Paris, V. Lecoffre)*.	208	419	649	861
— du Clergé français *(Paris, Letouzey et Ané)*.	208	419	649	861
— d'histoire ecclésiastique *(Louvain)*	209	420	650	862
— de l'histoire des religions *(Paris, E. Leroux)*	210	421	650	»
— de l'Institut catholique de Paris *(Paris, 74, r. de Vaugirard)*	211	»	651	»
— de Métaphysique et de Morale *(Paris, Arm. Colin)*	211	421	651	862
— Néo-Scolastique *(Louvain)*	213	421	652	862
— de l'Orient Chrétien *(Paris, A. Picard)*	213	422	653	862
— de Philosophie *(Paris, G. Beauchesne)*	214	422	653	863
— Philosophique *(Paris, F. Alcan)*.	216	422	654	864
— pratique d'Apologétique *(Paris, G. Beauchesne)*	218	424	655	866
— Thomiste *(Paris, Librairie Saint-Paul)*	219	426	657	867
Rivista di Filosofia *(Pavie)*	220	427	657	867
— — Neo-Scolastica *(Florence, Corso 3)*	»	427	658	869
— di Scienza *(Bologna, N. Zanichelli)*.	»	428	658	869
— Storico-critica delle Scienze teologiche *(Roma, Fr. Ferrari)*	220	428	658	869
Scuola cattolica (La) *(Milano, S. Andrea, 10)*	221	429	660	870
Slavorum Litterae Theologicae *(Prague, Rohlicek et Sievers)*	222	»	660	871
Teyler's Theologish Tijdschrift *(Haarlem)*	222	429	660	871
Theologische Quartalschrift *(Tübingen, A. Laupp)*.	222	430	661	871
Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft *(Giessen, A. Töpelmann)*	223	»	661	»
— für katholische Theologie *(Innsbruck, F. Rauch)*	224	430	662	872
— für die Neutestamentliche Wissenschaft *(Giessen, A. Töpelmann)*	224	430	662	872

REVUE des Sciences
Philosophiques et
Théologiques - 1909.

v. 3